

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 3

Санкт-Петербург
2017

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 3, 2017
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

С. Г. Еремеев, доктор экономических наук, профессор, ректор, главный редактор;
Л. М. Кобрин, доктор педагогических наук, профессор, зам. главного редактора;
М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, профессор, научный редактор,
09.00.00 Философские науки;
А. Г. Маклаков, доктор психологических наук, профессор, научный редактор,
19.00.00 Психологические науки;
Л. В. Коновалова, доктор педагогических наук, профессор, научный редактор,
13.00.00 Педагогические науки;
Т. С. Овчинникова, доктор педагогических наук, профессор, научный редактор,
13.00.00 Педагогические науки

Редакционный совет:

К. М. Антонов, доктор философских наук, профессор (Москва, Россия);
А. Ю. Григоренко, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);
М. И. Микешин, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);
Е. А. Степанова, доктор философских наук (Екатеринбург, Россия);
О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);
Г. А. Круглова, доктор философских наук (Минск, Беларусь);
П. Мицтнер, доктор философии, профессор (Варшава, Польша);
В. Хазан, доктор философии, профессор (Иерусалим, Израиль);
Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)

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](http://www.lengu.ru)

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
им. А. С. Пушкина, 2017
© Авторы, 2017

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.....	9
<i>М. А. Корецкая</i> Философ в роли законодателя: к вопросу о природе и границах номотетических амбиций философской мысли.....	9
<i>А. С. Казеннов, И. Н. Мочалова</i> Гегель о сократических школах: место и значение сократиков в истории философии.....	22
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ	35
<i>Е. В. Багрова</i> Философская задача нивелирования столкновения цивилизационных маятников.....	35
<i>С. Р. Динабург</i> Определение психотерапии как проблема современной философии.....	45
<i>И. А. Тульпе</i> «Дочеловечивание» как бóльшая посылка осевого времени.....	57
ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ.....	67
<i>А. Ю. Григоренко</i> Иосиф Волоцкий и Максим Грек: сравнительный анализ учений о спасении души.....	67
<i>О. Ф. Лобазова</i> Концепт «Божьей защиты» в религиозной и общественной мысли России	76
<i>А. А. Байрон</i> К. П. Победоносцев о проблеме веры и знания	88
<i>В. И. Грачёв</i> Эгоцентрическая природа философии жизни М. Волошина.....	98
<i>О. Л. Гнатюк</i> Компаративный анализ концепций национального возрождения России в политической философии П. Б. Струве и И. А. Ильина.....	103
<i>Г. А. Касьянов</i> «Дискурсивная формация» позднесоветского общества	115

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	124
<i>В. Д. Карандашов, В. Ю. Лебедев</i>	
Пролегомены семио-герменевтического религиоведения.....	124
<i>М. Ю. Смирнов, О. А. Бокова</i>	
Методология религиоведения как проблема.....	133
<i>О. А. Бокова</i>	
Философия религии и религиозная философия в современном российском научном дискурсе	147
<i>Р. В. Светлов</i>	
Античные ноты Крещения Руси	155
<i>Т. С. Пронина</i>	
Религия и идентичность: «Homo post-Sovieticus» в поисках себя	161
<i>С. М. Дударенок, О. П. Островская</i>	
Феномен религиозной миграции: пятидесятники на советском Дальнем Востоке в 1940–50-е годы.....	174
<i>О. А. Богатова</i>	
Религиозность студенческой молодёжи: социологическое исследование в регионе (Республика Мордовия).....	186
<i>Г. А. Круглова</i>	
Государственно-конфессиональные отношения в современной Беларуси	201
<i>А. М. Прилуцкий</i>	
Семиотика ритуалосферы современных «царебожников»	210
<i>Н. Ю. Раевская</i>	
Религиозный сионизм и изобразительное искусство	220
<i>Е. М. Мирошникова</i>	
Свобода от религии в контексте свободы совести	229
<i>А. С. Иванова</i>	
Калки и Майтрея: опыт религиоведческой компаративистики	238
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....	251
<i>В. В. Кузнецов</i>	
Модусы признания как основания человеческой сущности	251
<i>В. Л. Обухов</i>	
Антропология диктатуры	262

<i>Е. А. Потехина</i>	
Эволюция гендерных образов в философско-антропологической мысли Нового времени	275
<i>Е. Н. Шатова</i>	
Концептуальность взглядов Томаса Манна на проблему человека.....	286
<i>М. В. Абрамова</i>	
Моральный выбор человека в условиях войны	294
<i>В. А. Супрун</i>	
Антропологические проблемы в работах Н. И. Зибера.....	302
<i>Е. И. Аринин</i>	
Вторжение религии в советский кинематограф: между «волшебным» и «вечностью»	311
<i>М. Ю. Смирнов, В. Н. Скворцов, И. В. Шевченко</i>	
Культура человеческих отношений и религиозная ситуация в России.....	321
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ.....	331
<i>Франциска Фуртай</i>	
Дромелон Богов: от дневных мистерий к ночным забавам: обзор восьмой конференции из научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей»	331
Сведения об авторах	334

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	9
<i>M. A. Koretskaya</i>	
Philosopher as a Lawgiver: to the Question of the Nature and Boundaries of the Nomothetic Ambitions of Philosophical Thought.....	9
<i>A. S. Kazennov, I. N. Mochalova</i>	
Hegel on Socratic Schools: the Place and Role of the Socratics in the History of Philosophy.....	22
ACTUAL PROBLEMS OF PHILOSOPHY	35
<i>E. V. Bagrova</i>	
Philosophical Issue of Leveling the Civilizational Clashes Pendulums	35
<i>S. R. Dinaburg</i>	
Definition of Psychotherapy as a Problem of Modern Philosophy.....	45
<i>I. A. Tulpe</i>	
“To Become Fully Human” as a Greater Premise of Axial Age	57
PHILOSOPHY IN RUSSIA	67
<i>A. Yu. Grigorenko</i>	
Iosif Volotskiy and Maxim Grek: a Comparative Analysis of Their Teachings on the Salvation of the Soul	67
<i>O. F. Lobazova</i>	
The Concept of “God's Protection” in the Russia’s Religious and Social Thought	76
<i>A. A. Bairon</i>	
K. P. Pobedonostzev about the Problem of Belief and Knowledge.....	88
<i>V. I. Grachev</i>	
The Egocentric Nature of M. Voloshin’s Philosophy of Life.....	98
<i>O. L. Gnatyuk</i>	
Comparative Analysis of Conceptions of National Revival in I. A. Il’in’s and P. B. Struve’s Political Philosophy	103
<i>G. A. Kasyanov</i>	
“Discursive formation” of Late Soviet Society.....	115

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	124
<i>V. D. Karandashov, V. Yu. Lebedev</i>	
Prolegomena of Semiotical and Hermeneutical Studies of Religion.....	124
<i>M. Yu. Smirnov, O. A. Bokova</i>	
The Methodology of the Study of Religion as a Problem	133
<i>O. A. Bokova</i>	
Philosophy of Religion and Religious Philosophy in Contemporary Russian Academic Discourse	147
<i>R. V. Svetlov</i>	
Baptism of Russia: Ancient Notes	155
<i>T. S. Pronina</i>	
Religion and Identity: “Homo post-Sovieticus” in Search of Himself.....	161
<i>S. M. Dudarenok, O. P. Ostrovskaya</i>	
The Phenomenon of Religious Migration: Pentecostals in Soviet Far East in the 1940s–1950s	174
<i>O. A. Bogatova</i>	
Religiosity of Student Youth: Sociological Research in Mordovia.....	186
<i>G. A. Kruglova</i>	
State-Confessional Relations in Contemporary Belarus.....	201
<i>A. M. Prilutskii</i>	
The Semiotics of the Ritual Sphere of Modern “Tsar-Worshippers” (Tsarebozhniki)	210
<i>N. Yu. Raevskaya</i>	
Religious Zionism and Visual Arts	220
<i>E. M. Miroshnikova</i>	
Freedom from Religion in the Freedom of Conscience Context.....	229
<i>A. S. Ivanova</i>	
Kalki and Maitreya: an Attempt at Religious Comparative Study	238
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	251
<i>V. V. Kuznetsov</i>	
The Modes of Recognition as the Foundations of Human Materiality.....	251
<i>V. L. Obukhov</i>	
Anthropology of Dictatorship	262

<i>E. A. Potekhina</i>	
The Evolution of Gender Images in Philosophical and Anthropological Thought of Modern Age.....	275
<i>E. N. Shatova</i>	
The Conceptual views of Thomas Mann on the Problem of Man	286
<i>M. V. Abramova</i>	
Man’s Moral Choice in War.....	294
<i>V. A. Suprun</i>	
Anthropological Problems in N. I. Ziber's Works	302
<i>E. I. Arinin</i>	
The Invasion of Religion in to Soviet Cinema: Between “the Magical” and “the Eternal”	311
<i>M. Yu. Smirnov, V. N. Skvortsov, I. V. Shevchenko</i>	
The Culture of Human Relations and the Religious Situation in Russia.....	321
ACADEMIC LIFE	331
<i>F. Furtay</i>	
“Dromenon of the Gods: from the Daily Mysteries to the Night Fun”: The 8th Conference from the Research Project “The Metaphysics of the White Nights”	331
<i>About the Authors</i>	<i>334</i>

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091) : 101.9

М. А. Корецкая

Философ в роли законодателя: к вопросу о природе и границах номотетических амбиций философской мысли

В статье поднимается вопрос о природе и границах номотетических амбиций философской мысли. Философы традиционно обнаруживают себя перед лицом вмененной им социальной миссии, беспокоясь о выполнении которой они пытаются играть различные властные роли. Философ-законодатель – исторически самая первая роль, отражающая, пожалуй, самые нескромные философские амбиции: тот, кто слышит божественный логос мира, наверняка способен выразить его в виде свода законов, позволяющих удерживать шаткое равновесие политической жизни, ориентируя его на общее благо.

Для философа быть законодателем – значит претендовать на полномочия суверена, того, кто располагает Истиной в последней инстанции или, еще радикальнее, того, кто готов учредить Истину. Однако это быстро оказывается за границами философской компетенции: благодаря Сократу философ отличает себя от мудреца, он лишь ищет истину и не может ее присвоить. Благодаря Аристотелю он окончательно осваивается как специалист по денотативным (дескриптивным) высказываниям, от которого никто (включая его самого) уже не ждет ни перформативов, ни императивов.

The article raises the question of the nature and boundaries of the nomothetic ambitions of philosophical thought. Traditionally philosophers have faced the social mission imputed to them, worrying about the fulfillment of which they are trying to play various power roles. Philosopher-lawmaker is historically the very first role, reflecting, perhaps, the most immodest philosophical ambitions. Philosopher, who knows the mystery of the world order and hears the divine logos, could certainly express these secrets of the physis in the form of a code of laws which allows to preserve the delicate balance of the political life in poleis.

For a philosopher to be a lawmaker means to claim the powers of a sovereign, so he should claim that he knows the absolute Truth or be ready to establish it. However, it quickly gets beyond the boundaries of philosophical competence: thanks to Socrates, the philosopher distinguishes himself from the sage; he only seeks the truth and can not appropriate it. Thanks to Aristotle, he finally becomes a specialist in denotative (descriptive) utterances, and no one (including himself) already expects from him either performatives or imperatives.

Ключевые слова: философ, закон, законодатель, номос, логос, фюсис, суверенность, перформатив, императив.

Key words: philosopher, law, lawmaker, nomos, logos, physis, sovereignty, performatives, imperatives.

Даже во времена расцвета метафизики философия редко оставалась в границах чистого умознания, время от времени наводя мосты между теорией и праксисом. Коль скоро к практической сфере традиционно относились вопросы, касающиеся как этики, так и политики, не удивительно, что уже начиная с античности существовала устойчивая традиция требовать от философии выполнения определенных социальных функций. Можно сказать, что философы то и дело обнаруживают себя перед лицом некоей вмененной им социальной миссии, но при этом не могут однозначно определиться с тем, в чем именно эта миссия состоит: то ли они должны легитимировать власть, то ли воспитывать правителей исходя из идеи блага и справедливости, то ли заниматься радикальной критикой властных структур и поиском стратегий автономии-автаркии. По большому счету ни одна из этих позиций не может похвастаться гарантированной этической безупречностью: всегда найдется повод заподозрить увлекшегося политической проблематикой метафизика если не в ангажированности, так в рессентименте. Не стоит забывать и о том зазоре, который неизменно существует, так сказать, между Воображаемым и Реальным: парадный портрет философского долга, безусловно, маскирует своего рода самообман, присущий любой идентичности. То, как философы обосновывают свои претензии, функции и полномочия, наверняка не совпадает не только с тем, чего от них ожидает соглашающаяся их выслушать публика, но и с тем, какую роль философия играет в спектакле власти по факту. К сожалению, весь критический и рефлексивный арсенал мышления не мешает философам желать одного, думая, что они хотят и добиваются другого.

Можно наметить некоторую типологию амбициозных философских проектов «хождения во власть» с метафизическими целями, или, точнее, типологию неких ролей, которые философы традиционно пытались и пытаются время от времени играть, беспокоясь о выполнении своих социальных функций. Философ может представлять, во-первых, как законодатель, во-вторых, как придворный советник и воспитатель (или наставник и идеолог), в-третьих, как оппозиционный критик. Возможна и четвертая роль, а именно, философ-уклонист. Важно понять, чем обосновывается претензия на каждую из

этих ролей и какими конкретно проблемами и неловкостями она чревата. Однако в рамках данной статьи остановимся лишь на анализе самой первой роли, а именно – роли номотета.

Философ-законодатель – исторически самая первая роль, отражающая, пожалуй, самые нескромные философские амбиции. Как известно, некоторые «философы» досократического периода почитались в своих городах как создатели законов: Солон, Питтак¹, Хилон, Парменид. Первые три персонажа входят в число «семи мудрецов». История «мудрецы и законы» почти из той же области, что история «мудрецы и треножник»: обе представляют собой предания, ускользающие от верификации. Тем не менее, важна сама легитимирующая функция этой легенды. В случае с Солоном (о котором хотя бы точно можем сказать, что он существовал как историческое лицо, в отличие от полумифического спартанского Ликурга) понятно, что он был, прежде всего, политик, который провел эффективные реформы, весьма способствовавшие переходу Афин от аристократической республики к демократии². Эти реформы, ориентированные на снятие внутренней напряженности в полисе, но приведшие к далеко идущим политическим последствиям, поколения афинян периода торжествующей демократии воспели, назвав Солон безоговорочно мудрым, тем самым позволив его законам действовать почти в неизменном виде более ста лет. Однако Солон был политик и поэт, а не философ в собственном смысле слова, и его право на законодательную деятельность было связано с его статусом архонта-эпонима (высшего магистрата). Ситуация с Хилоном схожая: будучи эфором в Спарте (в 70–50-е гг. VI в. до н. э.), он под эгидой возвращения к неписаному закону Ликурга провел реформы, существенно усилившие эфорат. Считается, что именно ему принадлежат многие нормы политического устройства, в соответствии с которыми Спарта существовала в классический период [8, с. 43]. То, что сентенции Хилона красовались на Дельфийском храме, говорит о желании спартанцев через санкционированную самим Аполлоном хилонову мудрость распространить са크ральный авторитет на основы собственного законодательства.

¹ Питтак из Митилены (651 до н. э. – 569 до н. э.) прославился тираноборчеством и подвигами во время войны с Афинами, после чего был назначен эсимнетом (выборным правителем), что позволило ему за те 10 лет, пока он правил, основательно пересмотреть законы. Согласно легенде, наведя в городе порядок, он сам сложил с себя полномочия.

² Солон отменил долговое рабство, ввел в качестве законодательного органа совет четырехсот как альтернативу аристократическому ареопагу, ввел деление гражданских полномочий по имущественному цензу и закрепил за беднейшими право на участие в голосовании народного собрания и в судах присяжных).

Случаи с философами Парменидом и Гераклитом более интересны, поскольку граждане, согласно легенде, обратившиеся к ним с просьбой дать городу законы, почему-то сочли, что фюсиолог (то есть тот, кто мыслит, созерцает умом природу – φύσις) достаточно компетентен для успешной законотворческой деятельности. Гераклит, как известно, эфесцам отказал, но вовсе не потому, что усомнился в своей способности быть хорошим номотетом. Логика, обосновывающая столь странные с современной точки зрения полномочия, может быть восстановлена следующим образом. Мир-Космос есть порядок, гармония стихий и вещей, и если полис желает быть упорядоченным и хочет добиться гармоничного соотношения разнонаправленных сил, он должен подражать в этом миру. Заметим, что равновесие и баланс сил, как об этом пишет Дж. Агамбен, долгое время считались главной целью внешней и внутренней политики, что позволяет лишней раз осознать античные корни системы международного права [2, с. 51]. Античный рецепт был компактен: хочешь привнести гармонию в душу и дела – созерцай равномерное движение небесных тел. Гераклитов Логос (глагол λέγειν означает «собираение») – это и есть та мера, усматриваемая умом, которая организует все, что есть в некое дифференцированное, но пропорционально связанное целое. Посему, как гласит фрагмент 85: «Мудрым (Существом) можно считать только одно: Ум, могущий править всей вселенной» [13, с. 293]. А фрагмент 23 раскрывает подобие принципов, которым подчиняются космос и полис, не оставляя сомнений в том, что считать первоисточником всеобщей меры:

«Кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного – божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и все превосходит» [13, с. 197].

Итак, Космос и полис в своей организации подобны друг другу, мировой закон разумен и умопостижаем. Поэтому тот, кто слышит божественный логос мира, наверняка способен выразить его в виде свода законов, позволяющих удерживать шаткое равновесие полисной жизни, ориентирував его на симфонию общего блага.

Эта же идея высшей философской компетентности в деле законотворчества и управления присутствует у Платона в таких диалогах как «Политик», «Государство», «Законы». Платон показательным образом трактует политическое искусство, прежде всего, как знание, а последнее связывает с пониманием порядка космоса и мира идей. Далее можно дать волю воображению, представляя себе, как умудрен-

ный богиней Правды Парменид переводит на язык элейского законодательства все эти глубокомысленные тезисы вроде солонова девиза «Ничего слишком!» или своего собственного постулата «Бытие есть, небытия же нет»... Впрочем, весьма характерно, что о содержании парменидова законотворчества мы ничего не знаем, кроме того, что Диоген Лаэртский со ссылкой на Спевсиппа, Страбон и Плутарх просто нахваляются эти законы как «прекрасные»¹. Возможно, это свидетельствует о том, что элейское законодательство Пармениду просто приписали. Мыслитель, исхитрившийся посадить само бытие на цепь необходимости², мог представляться наиболее убедительным основателем законодательства, коль скоро действенность закона заключается в его способности принуждать к повиновению в силу своей справедливости. И ссылка на богиню Правды здесь была чрезвычайно кстати.

Эти странности (политики, постфактум приобретающие статус мудрецов, и философ, постфактум оказавшийся в роли номотета, а равно и экзотическая проекция фюсиологии на законодательство) заставляют присмотреться более пристально к самому отношению древних греков к закону. А оно довольно интригующе, что непременно скажется и на статусе философа-законодателя.

Прежде всего, можно согласиться с Карлом Шмиттом в том, что не следует трактовать греческое слово νόμος в духе прямой аналогии с современным понятием закона. В частности, немецкое Gesetz, этимологически связанное с «установлением» и «правилом», по Шмитту соответствует окончательно утвердившейся к XIX веку тенденции «правового позитивизма» понимать закон через призму государственной бюрократии, то есть как обширную систему детально разработанных нормативных актов и разнообразных установлений [15, с. 53–54]. Греческий же νόμος исходно вовсе не являлся подробно проработанным правовым кодексом. Происходя от глагола νέμειν (νέμω), означающего как «разделять», так и «пасти», а кроме того,

¹ Плутарх и пишет, что «Парменид благоустроил свою родину наилучшими законами, так что власти ежегодно брали с граждан клятву оставаться верными законам Парменида» [13, с. 275–276].

² К теме оков и пределов Парменид с маниакальной настойчивостью возвращается трижды во фрагменте 8 (в переводе А. В. Лебедева): «Вот почему Правда не пустила сущее рождаться и гибнуть, ослабив оковы, но держит крепко». «Неподвижное, в границах великих оков оно безначально и непрерывно, так как рождение и гибель отброшены прочь: их отразило безошибочное доказательство. Оставаясь тем же самым и в том же самом месте оно покоится само по себе. И в таком состоянии оно остается стойко, ибо неодолимая Ананкэ держит его в оковах предела, который его запирая-объемлет, потому что сущему нельзя быть незаконченным». «Ибо нет и не будет ничего, кроме сущего, так как Мойра приковала его быть целокупным и неподвижным» [13, с. 291].

«населять», согласно Шмитту номос отсылал к куда более конкретным реалиям, а именно, к акту захвата и первичного распределения земли, превращающему пастухов-кочевников (номадов) в оседлых земледельцев. Это акт, с которого только и может вторым шагом начаться разделение частного и публичного права. К трактовке Шмитта можно прислушаться по ряду соображений. Во-первых, чем глубже в архаику мы погружаемся, тем плотнее язык, насыщенный телесными мифологическими метафорами и тем меньше встречаются обобщенные рассудочные абстракции. Если гераклитов Логос – это мерами возгорающийся вечно живой Огонь, то почему бы Номосу не быть справедливой мерой земли? Тем более, что гражданский статус в полисах был накрепко привязан именно к владению земельными наделами, а право на них полисы стремились сохранить за местными уроженцами. В этом же контексте вспоминается и некоторая заикленность древнегреческой мысли на пределе и определенности как позитивном принципе, в чем действительно можно усмотреть следы древнего земледельческого подхода. Закон, на который граждане должны опираться как на стены полиса (Гераклит) коррелирует не только с оковами бытия (Парменид), или с определенностью как основной мыслимости (Платон), но и с буквальной практикой межевания или возведения круговых укреплений, а также с актом учреждающей поселение сакральной локализации.

Подмеченное Шмиттом различие между νόμος и θεσις [15, с. 59–60] как различие между порядком учреждающим и порядком учреждаемым позволяет понять¹, почему могло считаться возможным, что мудрецы и фюсиологи формулируют принципы распределения земли и власти, задавая общий тон, гармонию (номос – это также и музыкальный строй) политики, не рискуя увязнуть в частностях вторичных установлений и оскандалиться, не справившись с нюансами казуистики.

С другой стороны, трактовка Шмитта уязвима в том смысле, что ее можно упрекнуть в навязчивом проецировании известных фундаменталистских идей на античные реалии. Если «истинным смыслом» понятия номоса располагали только досократики, а начиная с софистов и вплоть до современности мы имеем дело с долгим декадансом,

¹ Впрочем, различие это не было радикальным разрывом, коль скоро оба корня присутствуют в таких словах как νομοθεσία – «законодательство» и собственно νομοθέτης – «законодатель-номотет». На это различие косвенно указывает обычай многих полисов сохранять наиболее древние и важные с точки зрения политических принципов законы в качестве «неписаных», но от того обладающих сакральным статусом и непререкаемым авторитетом. Как заметила Л. Печатнова, спартанская элита вообще избегала кодификации права, полагая, что писаное законодательство ведет к демократизации [8, с. 43–44].

разлагающим как правовую практику, так и правоведение, то можно с уверенностью утверждать, что под видом древних греков нам в очередной раз в ностальгических тонах предъявляют феномен, которого никогда в чистом виде не было. В самом деле, у Гомера еще не было самого слова «номос», у софистов уже потерялась связь номоса и фюсиса, закона и земли, а в самом зените – только Пиндар и Гераклит с парой чрезвычайно метафорических сентенций.

Можно остановиться на тезисе, что понятие закона не деградировало, а просто менялось, причем едва ли эти изменения шли по единой четко направленной и известной заранее траектории. От уходящей корнями в мифологию и архаические реалии привязки номоса к телу земли произошел переход к взаимной корреляции номоса и фюсиса, что и позволило вывести на первый план проблематику справедливой и гармонизирующей меры и ее космологического обоснования. Если не сосредотачиваться на типичном для консерватизма поиске «незамутненного источника», то и вклад софистов может быть оценен с конструктивной точки зрения. Ключевой тезис софиста Горгия, которого слишком поспешно записали в релятивисты и циники, предполагает, что в природе блага нет, онтологически благо ничем не гарантировано, но о нем надо говорить как о существующем, и тогда оно, может быть, появится. Софисты выражают накопившееся в реалиях полисной жизни сомнение в сакральном источнике легитимности, но они отстаивают публичную среду как то место, где столь эфемерное общее благо имеет шансы выкристаллизоваться благодаря полемически организованному обсуждению. Как комментирует это Б. Кассен: «речь – великий властитель. <...> Это момент логологической конвергенции между критикой онтологии и учреждением сферы политического» [6, с. 86].

Изначальной привязкой номоса к телу земли парадоксы этого понятия не заканчиваются. Знаменитая строчка Пиндара немного пафосно гласит: «Закон – царь». Приведем этот фрагмент целиком, чтобы оценить всю его таинственную двусмысленность:

«Закон – царь всего:

И смертных и бессмертных,

Одобряя насилие (осправедливая насилие),

Правит всемогущей рукой»¹.

¹ Данный перевод приводится по статье П. Кириаку [1]. Фрагмент 169 Пиндара на греческом: Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς: θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων: ἄγει δίκαιῶν τὸ βιαιότατον: ὑπερτάτῃ χειρὶ.. Перевод этого фрагмента по изданию М. Л. Гаспарова: «Обычай – владыка над всеми, Над смертными и бессмертными; Правый и в насилии, Вершит он вершимое всевышней рукой» [9, с. 219].

Здесь возможны, как минимум, два толкования. Первое из них вполне благообразно. Пиндар вроде бы имеет в виду, что в отличие от варваров, в качестве подданных подчиняющихся воле суверена, гражданин греческого полиса в значительной степени автаркиен сам и подчиняется не произволу царя, а закону, причем подчиняется добровольно, поскольку закон справедлив и держит насилие в узде. Такой трактовке вторит элегия Солона «Благозаконие»¹.

Но соотношение закона со справедливостью и с насилием может быть понято и в настораживающем ключе, отзвуки которого то и дело проскальзывают в «Политике» Аристотеля, и на что с подачи К. Шмитта настойчиво обращает внимание Дж. Агамбен. Закон амбивалентен, он учреждает новый порядок в ситуации насилия (Шмитт не случайно говорит именно о «захвате земли»); закон сам есть насилие, в том смысле, что он есть навязанный силой распорядок. О предпочтительности именно такой трактовки 169 фрагмента Пиндара говорит то, что дальше в нем речь идет о похищении Гераклом коней Гериона, то есть о деянии насильственного характера, совершение которого, тем не менее, вовсе не мешает Гераклу оставаться героем [1]. В архаический период божественное насилие суверенного царя как нельзя лучше выполняло легитимирующую функцию по отношению к закону. Царь в качестве сакральной фигуры выше закона, он сам (его воля) и есть закон, царь – это νόμος ἐμψυχός – «одушевленный закон». Тем самым считается, что справедливость как бы имманентно присутствует всем его поступкам, а точнее, он имеет полномочия учреждать закон как форму легитимного насилия, чтобы исключить насилие нелегитимное². Неслучайно Платон начинает свой диалог «Законы» с предания о критском царе Миносе как лучшем законодателе, чьи законотворческие инициативы были инспирированы регулярными (один раз в девять лет) встречами с Зевсом в Идейской пещере.

¹ Благозаконье же всюду рождает порядок и стройность.
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унизить, ослабить кичливость,
Злого обмана цветы высушить вплоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
И разномыслия делам вместе с гневливой враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинает
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить
Цит. по [12, с. 51].

² Именно о такой трактовке царя как деспота, к которой вернулись наследники македонской империи, в частности Селевкиды, пишет Э. Бикерман в главе «Основы царской власти». [5, с. 12].

А вот когда такой мрачной и одновременно возвышенной фигуры как царь нет, и в роли суверена выступает совокупность граждан, то сложно определить, кто должен являться высшей инстанцией – народное собрание или закон. Об этой проблеме пишут и Платон, и Аристотель, отмечая, что абсолютное верховенство закона само по себе вовсе не свидетельствует о совершенстве государственного строя, поскольку «законы выражают собой лишь общие положения и не заключают в себе предудказаний на частные случаи» [4, с. 477]¹, они в значительной степени инертны и могут со временем утрачивать характер справедливости. Правда, в «Политике» Аристотель, говоря, что в одних демократических полисах закон выше воли собрания, в других – наоборот, недвусмысленно предостерегает против второго распорядка, поскольку «простой народ» в таких условиях склонен себя вести подобно тирану². Поэтому Стагирит полагает, что лучше, если закон по мере необходимости обновляется и корректируется в согласии с установленной им же самим процедурой. Платон в этом смысле куда более радикален, утверждая, что «из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей; <...> и будет уже не важно, правят ли они по законам или без них, по доброй воле или против нее <...>. И пусть они очищают государство, казня или изгоняя некоторых во имя его блага» [10, с. 47]. В любом случае, деспот функционально соответствует карающей и насильственной тяжести закона, а исполненный сколь угодно благих замыслов рядовой гражданин-законодатель – нет. Только знание, причастность к Истине дает исключительные полномочия мудрецу-номотету, превращая его в своего рода «викария-наместника» космического Ума (оно же Благо). Не мудрено, что Солон нуждался в одобрении своих законодательных инициатив со стороны Дельфийского оракула и этого одобрения всегда было не вполне достаточно. Отсюда вечные подозрения по отношению к законодателям в скрытом желании установить режим тирании. Что ж удивляться тому, что Поликрат – не

¹ Ср. у Платона: «Некоторым образом ясно, что законодательство – это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках у царственного мужа, обладающего разумом. <...> Потому что закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого и это ему предписать» [10, с. 48].

² Например, народное собрание может приостановить в некоторых случаях действие закона, устанавливая тем самым рискованные прецеденты. Более того, как настаивает Аристотель, если все в полисе управляется только постановлениями народного собрания, то такое управление по сути уже перестает быть государственным устройством [4, с. 496–497].

только мудрец из заветного списка семерых, но также и тиран. А за Солоном, помимо его желаний¹, следует его родственник Писистрат.

Как мы помним, хитро прикрывающийся мизантропией Гераклит отказывается сначала от царской власти, а затем от предложения сограждан составить для Эфеса законодательство. Платон при всем своем желании поставить философов у руля в своем идеальном государстве, пишет «Законы», понимая, что они никогда не будут реализованы на практике. И дело здесь не только в разочаровании «не-спасаемостью» полисной системы.

Для философа быть законодателем – значит необоснованно претендовать на статус суверена, того, кто располагает Истиной в последней инстанции или, еще радикальнее, того, кто готов учредить Истину. И надо сказать, что как только философия рассталась с позой фюсиологической мудрости, а затем преодолела и софистический хюбрис, это притязание оказывается за границами философской компетенции. В самом деле, благодаря Сократу философ отличает себя от мудреца, он лишь ищет истину и не может ее присвоить. Благодаря аристотелевской трактовке истины он окончательно осваивается как специалист по денотативным (дескриптивным) высказываниям, от которого никто – включая его самого – уже не ждет ни перформативов, ни императивов. Денотативные высказывания описывают некую реальность, и именно таковы все метафизические высказывания, коль скоро истина есть соответствие ума предметам. Перформативные высказывания реальность учреждают при условии того, что соблюдается ритуал и говорящий обладает ожидаемой компетенцией. Императивные или прескриптивные высказывания также ничего готового не описывают, они повелевают и предписывают [3, с. 37–41].

С подачи Сократа, противостоящего как фюсиологам, так и софистам, философ, осваиваясь в двойственном амплуа простака и эксперта, более не обладает языковой компетенцией повелевать и предписывать. Хорошо это или плохо, но переход от фюсиологии и софистики к метафизике кроме всего прочего произвел в философской мысли эффект разрыва слова и дела. В так называемом «Седьмом письме» Платона присутствуют долгие рассуждения о том, почему Платон стойко не вмешивался в афинскую политику, но не устоял перед приглашением в Сиракузы. Одна фраза здесь особенно показательна: «Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не

¹ Как указывает И. Е. Суриков, у Солона были все возможности к тому, чтобы перекалифицироваться в тираны, его даже подталкивал к этому Дельфийский оракул, который вообще довольно симптоматичным образом тиранам благоволил. Но Солон принципиально тирании не одобрял и этими возможностями предпочел не воспользоваться [12, с. 44–46].

оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда не взялся бы ни за какое дело» [11, с. 479]. Ни больше, ни меньше: философское слово (λόγος) само по себе делом (ἔργον) уже не является. Философский Логос утратил энергичность «правлящей молнии», но взамен приобрел завидную степень безнаказанности. Посему чем далее, тем более законотворчество у философов принимает вид написания разнообразных утопий – не предписаний того, как следует жить, а фиктивных описаний того, как могло бы выглядеть общество, которое жило бы по тем законам, которые интеллектual считает наилучшими. Конструкции такого рода Шмитт обвинял в «беспочвенности» (во всех смыслах этого слова, включая инкриминируемый отрыв от «тела земли»). Но куда чаще критикуют готовность метафизической идеи трансцендентного и всеобщего Блага спекулятивным образом развернуться в детально регламентированную тоталитарную систему. Тем не менее, ни Платону, ни автору другого утопического законодательства Томасу Морю всерьез не грозят анафемы потомков, поскольку свои радикальные проекты идеального общественного устройства они предусмотрительно ограничили зоной мыслительных экспериментов.

Даже если выяснялось, что великий метафизик невзначай учредил что-нибудь судьбоносное, тем не менее, сам мэтр непременно уверял себя и других, что он всего лишь проницательно описал реальность. Так, аристотелевские политические трактаты, при всей значимости этих трудов для последующей традиции поиска наилучшего государственного устройства, представляют собой описания и систематизирующий анализ состоявшихся политических укладов с их достоинствами и недостатками. Аристотель, конечно, делает выводы и дает советы, но вовсе не пытается предложить метафизический набросок идеальной политики с чистого листа.

И только завершение метафизики позволило некоторым провокаторам отбросить эту (может статься, ложную) скромность. В этой связи вспоминается, прежде всего, конечно, провокация Ницше, который предпринимает некоторую попытку вернуться к амплуа философа-законодателя, чему соответствуют и его эксперименты в области языка, уводящие мысль из зоны смиренной денотативности, и проект по переоценке ценностей, учреждающей в зоне метафизики самое настоящее чрезвычайное положение. Вот, к примеру, показательный пассаж:

«Подлинные философы суть повелители и законодатели: они говорят: "так должно быть!", они-то и определяют "куда?" и "зачем?" человека <...> они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их "познавание" есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти» [7, с. 335–336].

Цена этого демарша известна и чрезвычайно высока – не только смерть Бога и срыв в безумие, но и попадание самого Ницше в мрачный список предтеч фашистской идеологии. Здесь же вместе с Ницше мы видим и Шмитта в скандальной роли «юриста Третьего рейха», который, наученный горьким опытом, в предисловии к «Номосу Земли» предусмотрительно снимает с себя ответственность за возможные практические импликации собственных тезисов¹.

Не потому ли Фуко, даже будучи ницшеанцем, настаивает на том, что философ не должен претендовать на роль законодателя и вообще как-то участвовать в законотворческой деятельности. Фуко предполагает, что «Государство» и «Законы» представляли для Платона не столько серьезный политический проект, сколько интеллектуальную игру. И экспозиция «Законов» свидетельствует в пользу этого предположения, в том смысле, что этот помпезный законодательный проект – плод неторопливой беседы трех старцев, бредущих в жаркий летний лень к святилищу на Иде. То есть сколь озабоченным ни было бы это обсуждение, оно все же имеет досужий характер. Серьезное же политическое испытание философии «состоит не в том, чтобы давать людям законы и говорить им что такое идеальное государство, где они должны жить, но в том, чтобы непрестанно напоминать им, <...> что реальность философии заключается в тех практиках, где осуществляют самих себя» [14, с. 266].

Список литературы

1. Kyriakou Poulheria. The Violence of Nomos in Pindar fr. 169a // *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* / Fabrizio Serra Editore. 2002. No. 48, pp. 195–206. [Электронный ресурс] – URL: https://www.jstor.org/stable/40236220?seq=1#page_scan_tab_ (дата обращения: 10.10.2016).
2. Агамбен Дж. *Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. – М.: Европа, 2011.
3. Агамбен Дж. *Что такое повелевать?* – М.: Grundrisse, 2013.
4. Аристотель. *Политика* // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983.
5. Бикерман Э. *Государство Селевкидов*. – М.: Наука, 1985.
6. Кассен Б. *Эффект софистики*. – М.; СПб.: Моск. филос. фонд; Университетская книга, 2000.
7. Ницше Ф. *По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего* // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996.

¹ «Эту книгу, беззащитный плод тяжкого опыта, я кладу на алтарь науки о праве, науки, которой я служил более сорока лет. Я не могу предвидеть, в чьи руки попадет мой жертвенный дар – человека мысли, реалиста-практика или разрушителя и ниспровергателя, для которого нет ничего святого. Автор не волен распоряжаться судьбой своей книги, как и своей собственной судьбой, с ними связанной» [15, с. 5].

-
8. Печатнова Л. Г. Античная традиция об эфоре Хилоне // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира / под ред. Э. Д. Фролова. Вып. 3. – СПб., 2004. – С. 38–49 [Электронный ресурс] – URL: <http://centant.spbu.ru/centrum/publik/kafsbor/mnemon/2004/pech.htm>. (дата обращения: 10.02.2017).
 9. Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М.: Наука, 1980.
 10. Платон. Законы // Платон. Соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1994.
 11. Платон. Письмо VII // Платон. Соч. в 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1994.
 12. Суриков И. Е. Солон и Дельфы // «Studia historica». Vol. III. – М., 2003. – С. 38–52.
 13. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / пер. А. В. Лебедева. – М.: Наука, 1989.
 14. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–83 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб.: Наука, 2011.
 15. Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum Europaeum*. – СПб.: Владимир Даль, 2008.

УДК 1 (430) (091) "17/18" : 1 (38) (091) "3"

А. С. Казеннов, И. Н. Мочалова

**Гегель о сократических школах:
место и значение сократиков в истории философии***

Сократики и сократические школы являются одним из малоизученных феноменов греческой философии. Цель данной статьи показать, какое место занимала философия сократиков в лекциях Гегеля по истории философии. Для этого рассматривается историко-философская концепция Гегеля, ее особенности раскрываются в контексте формирования в XVIII–XIX веках «критической истории философии» и философии истории философии. Показывается, как в историко-философской концепции Гегеля обосновывается необходимость выделения периода «от софистов до сократиков» в качестве необходимого и самостоятельного этапа развития греческой философии; раскрывается гегелевская оценка места сократиков и их значение как оригинальных мыслителей.

Socratic and the Socratic schools are one of the least studied phenomena of Greek philosophy. The purpose of this article is to show the place occupied by the philosophy of Socrates in Hegel's lectures on the history of philosophy. For this, Hegel's doctrine of the history of philosophy is considered; its features are revealed in the context of the formation in the 18th and 19th centuries of the “critical history of philosophy” and the philosophy of the history of philosophy. Hegel highlights the period “from the Sophists to the Socratics” as a necessary and independent stage in the development of Greek philosophy. The article demonstrates how this periodization is related to Hegel's approach towards history of philosophy. Hegel's evaluation of the place of Socrates and their significance as original thinkers are revealed.

Ключевые слова: история античной философии, сократики, сократические школы, историко-философская концепция Гегеля.

Key words: History of Ancient Philosophy, the Socratics, Socratic schools, Hegel's doctrine of the history of philosophy.

*Каждая система в ходе всей истории философии
представляет собою особую ступень развития
и имеет свое определенное место, в котором
она обладает своей истинной ценностью и значением.
Гегель. Введение в историю философии.*

© Казеннов А. С., Мочалова И. Н., 2017

* Исследование И. Н. Мочаловой выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

Феномен так называемых сократических школ до недавнего времени мало привлекал внимание историков античной философии. Господствующее мнение о незначительности, второразрядности учеников Сократа как философов, недоверие к источникам имеющихся о них сведений, фрагментарность и немногочисленность оригинальных текстов этих мыслителей, делающая ненадежной и спорной любую их интерпретацию, стали основными, хотя и не единственными причинами такого отношения. Не последнюю роль в маргинализации сократической традиции в целом сыграли великие современники – Платон и Аристотель, труды которых определили магистральную линию развития философской мысли, утвержденную европейской историко-философской наукой в качестве единственной.

Начавшийся со второй половины XX в. пересмотр сложившихся оценок, еще недавно казавшихся незыблемыми, делает актуальным ретроспективный взгляд в прошлое, когда в начале XIX в. формировались основные подходы к истории философии, определялись цели и задачи историко-философских исследований.

Историко-философская концепция Гегеля

Вопрос о времени возникновения истории философии как самостоятельного раздела философского знания достаточно спорный. Однако трудно не согласиться с тем, что история у философии возникает с того момента, когда появляются первые философы, осознающие себя в качестве таковых и стремящиеся соотнести свое учение с учениями других: так формируются традиции и самоописания, и описания философских учений других мыслителей [10]. Насколько нам позволяют говорить сохранившиеся источники, Аристотель делает это наиболее последовательно. Важно то, что именно он первым предлагает в качестве критерия оценки философии предшественников свою собственную систему. Такой подход, ставший закономерным следствием телеологизма Аристотеля, на многие столетия определил историко-философскую практику: подлинный смысл исторического прошлого философского знания выявляется через сопоставление его с неким эталоном, в качестве которого, как правило, выступает система философа, пишущего его историю. Таким образом, в качестве историка философии выступает сам философ, обращающийся к истории с целью обоснования истинности своих взглядов. Именно так будут описывать древнюю философию средневековые мыслители-теологи, фактически стирая границы между историей богословского и философского знания. Несмотря на все философские новации, вплоть до XVIII в. такой подход к истории философии в целом остается неиз-

менным: эталоном, определяющим ее развитие, выступают или христианская истина, или истинная философская система автора¹. И в том, и в другом случае сам историко-философский процесс не становится предметом осмысления, ибо не имеет самостоятельной ценности; философия в ее истории понимается как некий подручный материал для выполнения работы по созданию/открытию подлинного знания.

Наряду с философами делом исторического описания философского знания на протяжении веков занимались и не философы, а любители-наблюдатели, увлеченные сбором интересных, общественно значимых «культурных историй» (идей, событий, фактов и др.). Труд Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» является ярким примером такого рода истории. Тот факт, что все десять книг Диогена, жившего в первой половине III в., сохранились и дошли до нас, говорит и о популярности его труда, и о приобретенном уже в античности статусе образца жанра, и сегодня, по прошествии веков, пользующегося неизменным успехом.

И хотя в XVII в. появляются работы, посвященные истории философии², предметом специального осмысления она становится лишь в XVIII в. Очевидно, что это происходит по целому ряду причин, среди которых одним из значимых факторов выступает процесс профессионализации философии, становящийся особенно интенсивным к концу XVIII века³. Прежде всего, преподавание философии в университетах требует исторического введения в предмет, что делает необходимым определение истории философии как дисциплины со своими целями и задачами и создание учебных руководств, с выработанным терминологическим аппаратом, классификационными схемами и методами. Например, в качестве такого рода труда выступает «Всеобщая история философии для использования в академических лекциях» (1788), написанная немецким философом, филологом и теологом, учителем Ф. Шлейермахера, И. А. Эберхардом (1739–1809). В этой работе он предлагает ставшее позднее общепринятым деление античной философии на два основных периода – «досократовскую

¹ Имея в виду такого рода подход, И. Кант в «Пролегоменах» напишет: «Есть ученые, для которых история философии (как древней, так и новой) есть сама их философия» [6, с. 69].

² Английский поэт и учёный Томас Стэнли (1625–1678) написал первую «Историю философии» на английском языке, изданную в трех томах в 1655–1661 гг., в это же время выходит работа голландского филолога Герхарда Фосса (1577–1649) «О философии и школах философов» (1658).

³ О значении процесса профессионализации философии на примере немецких университетов см. статьи М. Р. Демина [4; 5].

философию» (die vorsokratische Philosophie) и «сократовскую философию» (die Sokratische Philosophie) [11, с. 381].

Другим следствием профессионализации философии можно назвать возникновение, в частности, в Германии во второй половине XVIII в. острой профессиональной конкуренции, причем конкуренции не только философов, но и философских программ. В этой ситуации трудно говорить о какой-либо философской системе как истинном и единственном эталоне, уже имеющемся в наличии. Многие философы осознают необходимость создания такого эталона (примером здесь может служить критическая философия И. Канта). Необходимым условием такой работы должна была стать и становится работа с историческим философским знанием, его критическая ревизия, получившая название критической истории философии. Одним из первых в Германии этот труд был выполнен Иоганном Якобом Бруккером (1696–1770), создавшим пятитомную «Критическую историю философии от сотворения мира до наших дней» (1742–1744), спустя четверть века переизданную (2-е изд., 1767) и сохранявшую свою актуальность в течение столетия¹.

Звучащие в конце XVIII в. обвинения в адрес всей прежней философии, призывы к ее радикальному обновлению и замене устаревшей, непригодной к развитию формы другой, новой, не могли не вызвать длительных дискуссий о природе философского знания, о роли философии, о соотношении философии с ее собственной историей и статусе этой истории. Одним из инициаторов и активным участником дискуссии был И. Кант, утверждавший в Предисловии к «Метафизике нравов» (1797), что «до появления критической философии не существовало никакой философии» [7, с. 113], т. е. никакой философии в точном смысле этого слова. Поэтому вся предшествующая философия и ее история есть лишь набор случайных мнений. Подлинную философию и ее историю еще предстоит создать. В посмертно опубликованных философских заметках Кант формулирует концепцию истории философии как «археологии разума» (или как «априорной истории философии»): «Философская история философии сама по себе возможна не как историческая или эмпирическая, а

¹ Автором первой истории философии на французском языке был Андре Франсуа Буро Деланд (1689/90–1757). Его трехтомная «Критическая история философии» (1637) должна была защитить философию от обвинений в бесполезности, показывая, что лишь невежество побуждает отвергать то, чего не понимают [8, с. 163]. Деланд выступил и в роли популяризатора философии, написав в жанре античных доксографов популярное и многократно переиздаваемое сочинение «Размышления о великих людях, умерших при курьезных обстоятельствах» (1732) См.: <http://www.biograpedia.ru/node/636>

как рациональная, т. е. a priori. Ибо если она имеет дело с фактами разума, то она заимствует их не из исторического повествования, но – как философская археология – извлекает их из природы человеческого разума»¹.

Ту же мысль мы встречаем у одного из последователей Канта Карла Леонарда Рейнгольда, выступившего в 1791 г. с программной статьей «О понятии истории философии»². В ней он пишет о необходимости создания принципиально новой истории философии, отличающейся от истории человеческого духа, истории отдельных наук, равно как и от биографий отдельных философов. Ее опорой должно служить новое понятие философии, которое еще только предстояло создать и которое позволяло бы извлекать «философский смысл» из собрания исторических документов.

Как показывает В. Куренной, именно в рамках этих дискуссий возникает философия истории философии и формулируется «устойчивое противопоставление “философской”, методологически самостоятельной, и “нефилософской” истории философии» [9, с. 96–98]. Теперь авторы многочисленных историй философии не могут не определять своего понимания истории философии, предваряя изложение историко-философского материала теоретико-методологическим введением. В частности, такое введение, раскрывающее понятие, объем, метод, ценности истории философии появляется в «Очерке истории философии» (1812) В. Г. Теннемана, автора одной из самых влиятельных и популярных «Историй философии» (11 томов выходили в период с 1798 по 1819 г.).

Гегель обращается к истории философии на протяжении практически всей своей педагогической деятельности, читая лекции по истории философии в Йене (1805–1806), Гейдельберге (1816–1818) и Берлине (1819–1830)³. Можно только выразить сожаление, что в нашем распоряжении нет всего объема подготовленных Гегелем материалов, что позволило бы заглянуть в творческую лабораторию мыслителя. Читая лекции в Берлинском университете, Гегель оказывается в эпицентре споров о природе философии и статусе истории философии и демонстрирует глубоко продуманную концепцию, являющуюся результатом многолетней работы.

¹ Цит. по [9, с. 96].

² Статья Рейнгольда открывала изданный Г. Г. Фюллеборном сборник работ по истории философии, показывающий, сколь напряженной была развернувшаяся дискуссия о природе историко-философского знания [9, с. 96 и далее].

³ Подробнее о преподавании Гегелем истории философии см.: [15, с. 100–103].

Работая над обширным Введением в свою историю философии, Гегель считает необходимым решить три задачи: во-первых, раскрыть сущность истории философии, ее значение и цели, что позволит ясно сформулировать свое понимание наиболее дискуссионного вопроса об отношении истории философии к философии; во-вторых, установить понятие самой философии, чтобы объяснить, что должно быть выделено в качестве философии из бесконечного материала и многообразных сторон духовной культуры народов; и наконец, определить характер общего обзора хода этой истории и ее деление на необходимые периоды, что должно показать историю философии как науку [2, с. 73–74].

Свою концепцию истории философии Гегель полагает философской и противопоставляет ее «обычной», нефилософской, ненаучной и потому «бессодержательной» истории философии. Авторов многочисленных многотомных ученых историй философии он сравнивает с животными, которые хотя и слышат звуки музыкального произведения, но не способны уловить их гармонию [2, с. 67]. По мнению Гегеля, такие истории представляют лишь ряд мнений, заблуждений, проявлений игры мысли и эрудиции, хотя и претендуют на беспристрастность изложения. Как показывает Гегель, такая беспристрастность иллюзорна, ибо без истинного знания философии невозможно истинное толкование учений прошлого: «наблюдатель должен обладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета». В противном случае такие историки как Бруккер, Риттер и др., не понимая прошлого, лишь модернизируют его, ибо, как пишет Гегель, «велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии» [2, с. 103].

Во многом следуя за Кантом, предложившим подход к истории исходя из «природы человеческого разума», Гегель утверждает историю философии, как и саму философию, в качестве науки¹. Наука для Гегеля – это развивающаяся система, части которой необходимо связаны между собой, и приобретают ценность лишь через отношение к целому, причем «ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории» [2, с. 73]². Гегель неоднократно подчеркивает, что именно понимание истории философии как органически прогресси-

¹ Об историко-философской концепции Гегеля в контексте его философских воззрений в целом см. [12].

² Ср.: «Философия ... есть развивающаяся система, и такова также история философии; это – ... основной пункт» [2, с. 91].

рующего целого, разумным образом связанного, есть научное, или иначе, философское понимание. В этом случае история философии не только «изображает лишь внешнее, происшедшее, события, составляющие содержание, а изображает, каким образом историческое содержание само входит в науку философии» [2, с. 73].

Таким образом, Гегель приходит к важному выводу об истории философии как единстве логического и исторического. Это означает, что «последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи» [2, с. 92]. Он пишет:

«Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы» [2, с. 92–93].

Собственно задача Гегеля как историка философии и заключалась в том, чтобы распознать понятия в исторической форме и тем самым определить существенные этапы исторического движения философии, постигающей бытие как сознание, которое в самом себе осуществляет движение к абсолютному знанию. Как делает вывод Гегель, «вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей a priori» [2, с. 98]. Как целостная система она не допускает уничтожения ни одной из своих частей. Это означает, что все созданные в прошлом философские системы продолжают существовать как моменты одного целого.

История философии оказывается включенной в процесс развития абсолютного духа, являющего себя в истории в качестве «мирового духа». Философия предстает как порождение определенного духа времени (*Zeitgeist*), как выражение духа своей эпохи, «духа народа» (*Volksgeist*). Это, в свою очередь, дает Гегелю возможность показать ограниченность каждой из возникающих во временной последовательности систем, ибо «всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы,

которые ответственны ее эпохе» [2, с. 105]. Утверждая принцип историзма в историко-философском исследовании, Гегель писал:

«Нужно знать, чего мы должны искать у древних философов или в философии всякой другой определенной эпохи, или, по крайней мере, нужно знать, что в такой философии мы имеем перед собою определенную ступень развития мысли и в ней осознаны лишь те формы и потребности духа, которые лежат в пределах такой ступени» [2, с.107].

Будучи выражением своей эпохи каждая из систем ограничена ею и будет отвергнута с наступлением нового времени, но сохранится в качестве принципа как часть единой науки философии и только так она может быть правильно понята. Предложенный подход позволяет Гегелю в определенной степени достичь компромисса между методологическим историзмом, обосновывающим необходимость исторической работы с конкретным материалом, и априоризмом и телеологизмом собственной позиции, ограничивающей историзм исключением всякой случайности из историко-философского процесса. В этом случае история философии, написанная Гегелем, должна рассматриваться в качестве истинной и единственной историей философии.

Софисты, Сократ и сократики

Лишив историко-философской процесс случайности и имея перед своими глазами всеобщее, Гегель как историк философии претендовал на абсолютные истинные оценки учений всех тех философов, которых он вывел на историческую сцену, будь то его современник Кант или древний Гераклит: благодаря «своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним», все они заняли определенные места, где обрели истинную ценность и значение.

Если судить по тому вниманию, которое в своих лекциях Гегель уделял греческой философии, посвящая ей более двух третей читаемого семестрового курса по истории философии, именно ее он более всего ценил, чувствуя себя в Греции слово в родном доме¹. В истории греческой философии Гегель выделил три периода: первый период – «От Фалеса до Аристотеля», второй – «Догматизм и скептицизм», третий – «Неоплатоники». Наиболее объемным из них был второй период, разделенный Гегелем на три отдела: первый – «От Фалеса до Анаксагора», второй – «От софистов до сократиков», третий – «Платон и Аристотель». Такое трехчастное деление отражало особенности диалектического развития духа, когда полагаемое утверждение сме-

¹ Введение в греческую философию Гегель начинает словами: «При упоминании Греции образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме» [2, с. 185].

няется его отрицанием, а итогом двух первых ступеней выступает синтез, состоящий в возвращении к первоначальному утверждению с удержанием всего положительного, что было достигнуто в ходе его отрицания. Собственно, такое понимание развития и приводило Гегеля к мысли о том, что «процесс развития есть процесс все большего и большего определения, а последнее есть углубление идеи в самое себя и ее самопостижение» [2, с. 101–102]. Применительно ко всей греческой философии это означало, что неоплатонизм есть ее наиболее развитая, богатая и глубокая форма греческой философии, содержащая все казалось бы отошедшее в прошлое. Та же интерпретационная модель определяла закономерности развития в рамках отдельных периодов. Период «от софистов до Сократа» был закономерен как необходимое отрицание, дающее возможность совершиться синтезу в системах Платона и Аристотеля.

Независимо от нашей оценки методологии Гегеля, можно говорить о значительном влиянии его исследования¹, которое обратило внимание историков философии на неоплатонизм и в частности на философию Прокла, вызвало интерес к софистам, Сократу и сократикам, определив место, а следовательно и значение, этих мыслителей, чьи учения составили, по мысли Гегеля, самостоятельный этап в развитии греческой мысли.

Современные исследователи античной философии признают заслугу Гегеля в «оправдании» софистов² – в отказе от их осуждения вслед за Платоном и Аристотелем и в утверждении необходимости «рассматривать софистику с положительной, собственно научной стороны» [3, с. 8]. Именно софисты как родоначальники просвещения Греции обнаруживают субъективную деятельность мышления – впервые «в объективную целостность существенно входит также и мыслящий субъект» [3, с. 5], открывая «эпоху субъективной рефлексии», что позволяет Гегелю считать их «глубокими мыслителями». Иначе говоря, софисты устанавливают принцип субъективности, согласно которому восприятие и мышление детерминируются воспринимающим и мыслящим субъектом. Однако «я» есть единичное и еще не есть рефлексированное в себя всеобщее, оно понимается в смысле единичного, противоположного объективному и, следовательно, в смысле случайного, незаконного произвола [3, с. 34].

¹ Как писал Гегель, «главная заслуга учителя всегда и заключается в том, что он дает большой толчок самостоятельной работе мысли» [3, с. 84].

² В частности, это делает Люк Бриссон [1, с. 97–99].

Субъективная деятельность мышления может быть двоякого рода: либо «я» является в отношении определения существенным, т. е. делает само себя и свои интересы своим содержанием; либо содержание определяется как совершенно всеобщее. В первом случае речь идет о софистике, во втором – о Сократе. Гегель очень высоко оценивает Сократа, видя в нем «не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность» [3, с. 34]. По Гегелю, в форме философской мысли Сократа осуществился «главный поворотный пункт духа» – обращение его к самому себе, открытие объективного и всеобщего в нем самом. Взамен указания дельфийского бога Сократ установил принцип: человек должен смотреть в себя, чтобы знать, что есть истина. Таким образом, место оракула теперь заняло собственное самосознание каждого мыслящего человека [3, с. 74]. Однако философия Сократа, по Гегелю, еще не представляла собою умозрительной философии в собственном смысле; она оставалась индивидуальным деянием, хотя и ставила себе цель свершить это индивидуальное деяние как общезначимое [3, с. 39].

Рассмотрением сократиков и сократических школ Гегель завершает анализ данного периода, что и определяет место этих мыслителей в поступательном движении философии. Из среды сократиков Гегель выделяет две группы: к первой группе он относит тех, кто придерживался совершенно строго непосредственной манеры Сократа и не пошел «ни на шаг дальше» (Ксенофонт, Эсхин, Федон, Симон). Эти друзья Сократа не представляют философского интереса. Другая группа сократиков – представители трех школ: Мегарской, Киренской и Кинической. Каждую из них Гегель детально анализирует, видя их значение в том, что они пошли дальше Сократа.

После софистов и Сократа невозможно было говорить о сущем и существенном, не прибавляя момента достоверности самого себя. Если самосознание для Сократа выступало как для-себя-бытие и ставило бытие на другую сторону, то в учениях сократиков, осознавших это различие, утверждается их единство. Это единство, будучи результатом синтеза, есть знаемое, истинное, или иначе, всеобщее, которое Гегель понимает как единство субъективного и объективного. Характеризуя время сократиков, Гегель пишет: «мы больше уже не видим, чтобы спрашивали и отвечали на вопрос, что такое природа, а спрашивают и отвечают на вопрос, что такое истина» [3, с. 86]. Впервые ставится вопрос об отношении мышления к бытию или всеобщего к единичному¹.

¹ Возможно, не без влияния Гегеля высокую оценку сократиков мы находим в «Истории древней философии» С.Н. Трубецкого [14, с. 293–295].

В качестве отличительной черты непосредственно следующего за Сократом философского периода Гегель отмечает изменение предмета философии: с одной стороны, таким предметом становятся осознаваемые противоречия сознания (это происходит прежде всего в Мегарской школе), с другой стороны, – впервые в качестве предмета философии выступает сама философия как познающая наука. Для Гегеля это означает, что «мир поднимается в царство сознательной мысли и последняя становится предметом познания». Анализируя гегелевские трактовки, можно прийти к выводу, что сократики завершили период становления субъективности, представив субъективное и объективное в качестве особенных, лишь в единстве составляющих всеобщее, или науку. По мысли Гегеля, дальнейшее движение философии к научности продолжит Платон, завершит Аристотель.

Таким образом, Гегель – это один из немногих историков философии, который не просто изложил учения сократических школ, но и определил место и значение сократиков в истории философии как самостоятельных и оригинальных мыслителей. Однако специальный интерес к ним со стороны историков античной философии не был проявлен. И это, в первую очередь, было связано с отказом от признания историко-философской концепции Гегеля, в рамках которой сократики получили его высокую оценку.

Критика априоризма и телеологизма Гегеля, стремление, опираясь на исторические источники, избежать чисто умозрительных построений вело к пересмотру целого ряда положений истории философия Гегеля и формированию новых программных установок. Эдуард Целлер, один из наиболее влиятельных историков античной философии, автор фундаментального исследования «Философия греков», шесть томов которого составили около шести тысяч страниц, в своей программной статье «История философии, ее цели и пути» (1888) писал:

«Непреходящая заслуга Гегеля состоит в том, что он более настойчиво, чем кто-либо до него, указывал на закономерную взаимосвязь исторических явлений... Но неверно и обманчиво было бы понимать всякую взаимосвязь как чисто логическую и провозглашать принцип, в соответствии с которым последовательность философских систем тождественна последовательности логических категорий и может быть подобно им обнаружена с помощью диалектической конструкции» [17, с. 107].

Реализация предложенной Целлером новой исследовательской программы истории философии [9], привела к изменению места софистов и сократиков в истории греческой мысли. В частности, софисты были отнесены Целлером к досократовскому периоду, завершая

его (именно так до сих пор, несмотря на ведущиеся дискуссии, понимается место софистов). Следующий период представили три ключевые фигуры – Сократ, Платон, Аристотель, составившие классическую греческую философию¹. Конечно, сократики не исчезли со страниц истории философии, однако уже Целлер не сохранил за ними самостоятельного значения. В этом отношении показательное название посвященного сократикам параграфа в «Очерке истории греческой философии» – «Менее значительные сократические школы». Такой статус закрепился за сократиками на более чем столетие.

Сегодня можно говорить о возрождении интереса к сократикам и сократическим школам, о чем свидетельствуют, в частности, прошедшие в 2011–2014 годах в различных странах международные конференции, посвященные различным аспектам философии сократиков. Уже само название выпущенного в 2015 г. по материалам конференций сборника – «От сократиков к сократическим школам. Классическая этика, метафизика и эпистемология» [18] говорит об обширном пространстве для новых исследований.

Список литературы

1. Бриссон Л. Софисты // Греческая философия: в 2 т. Т. 1. / пер. с фр.; под ред. М. Канто-Спербер. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – С. 97–134.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1992.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. – СПб.: Наука, 1994.
4. Демин М. Р. Немецкий университет XIX века и процесс дисциплинарной специализации философии // Логос. Философско-литературный журнал. – М., 2013. – Т. 91. – № 1. – С. 240–261.
5. Демин М. Р. Профессионализация немецкой философии: от корпоративной автономии к академической свободе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. – № 3. – С. 186–196.
6. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике могущей возникнуть в смысле науки // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 67–209.
7. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – С. 107–438.
8. Кротов А. А. «Смерть» философии? (О концепции Ж.-Ф. Ревеля) // Философский журнал. – М., 2016. – Т. 9. – № 3. – С. 162–174.

¹ В «Очерке истории греческой философии» (1883) Целлер представляет тот же порядок изложения греческой философии, что и в «Философии греков». О структуре «Философии греков» см.: [13].

-
9. Куренной В. Эмпирическая метафизика и исследовательская программа истории философии Эдуарда Целлера // Логос. Философско-литературный журнал – М., 2006. – Т. 52. – № 1. – С.89–102.
 10. Мочалова И. Н., Харитоновна М. Е. История зарубежной философии: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2012.
 11. Райхерт К. В. Андрэ Лакс: «Досократики» как термин историографии античной философии // ΣΧΟΛΗ. – Новосибирск, 2013. – Т. 7.2. – С. 374–384.
 12. Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 2006. – С. 5–61.
 13. Солопова М. А. Эдуард Целлер: очерк истории жизни // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2011. – Т. 2. – № 2. – С. 88–96.
 14. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии / под общ. ред. М. А. Маслина. – М.: ВЛАДОС; Русский двор, 1997.
 15. Фишер К. История новой философии. Т. VIII. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. – М.-Л.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1933.
 16. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С. Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 1996.
 17. Целлер Э. История философии, ее цели и пути / пер. М. Вырской // Логос. – М., 2006. – Т. 52. – № 1. – С. 103–108.
 18. From the Socratics to the Socratic Schools Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology / Ed. by Ugo Zilioli. – NY: Routledge, 2015.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

УДК 141.1 : 316.722

Е. В. Багрова

Философская задача нивелирования столкновения цивилизационных маятников

Предметом данной статьи является решение философской проблемы поиска способов управления циклическим развитием общества с целью нивелирования структурных социальных дисбалансов, формируемых столкновениями цивилизационных маятников. Предложены два варианта решения: западный и восточный. Западный вариант основан на гармонизации всех плоскостей движения цивилизационного маятника; восточный – на концепции срединного пути, позволяющей «центрировать» каждый отдельно взятый цивилизационный маятник. В статье сопоставляются данные подходы, выявляются их схожие аспекты и противоречия.

Исследование основано на сопоставлении философских концепций гармонизации и срединного пути, применительно к управлению социальным развитием. В результате, выявлено, что и западная и восточная концепции одинаково эффективны при снижении высокого уровня дисбалансов. Реализации концепции гармонизации позволяет быстрее достигать значимых социальных результатов. Реализация концепции срединного пути позволяет удерживать структурные социальные дисбалансы на более низком уровне в долгосрочной перспективе.

The subject of this article is the solution to the philosophical problem of finding ways to control the cyclic development of the society in order to mitigate structural social imbalances generated by the collision of civilization pendulums. Two solutions are suggested, i.e., the Western and the Eastern ones. The Western version is based on the harmonization of all the planes of motion of the pendulum of civilization; the Eastern version is based on the concept of the middle way, allowing to “center” every single civilizational pendulum. The article compares and contrasts these approaches, highlighting their similar aspects and contradictions.

The study is based on comparison of the philosophical concepts of harmonization and the middle way in relation to the management of social development. As a result, it was revealed that Western and Eastern concepts are equally effective in reducing the high level of imbalances. Implementation of the concept of harmonization makes it easier to achieve important social outcomes, while the implementation of the concept of the middle way allows you to maintain structural social imbalances at a lower level in the long term.

Ключевые слова: развитие, цивилизационный маятник, концепция срединного пути, гармонизация, сглаживание циклических колебаний.

Key words: development, civilizational pendulum, concept of the middle path, harmonization, smoothing cyclical fluctuations.

Процесс общественного развития можно представить как движение цивилизационных маятников, столкновение которых приводит к структурным дисбалансам. В данной статье под множественными структурными социальными взаимосвязанными дисбалансами будут пониматься столкновения и порождаемые ими существенные отклонения (колебания) цивилизационных маятников, движущихся в различных плоскостях. Такие столкновения приводят к искажению траектории движения этих маятников, а значит и влияют на динамику социального развития. Автором ставится *задача концептуализации способов управления циклическим развитием общества* с целью нивелирования структурных социальных дисбалансов, формируемых столкновениями цивилизационных маятников.

Одной из основных моделей противодействия кризисным явлениям, является модель сглаживания циклических колебаний. Известно, например, что центральные банки многих стран мира, стремясь избежать естественного спада в темпах прироста экономики, компенсируют этот спад увеличением объема денег в обращении или изменением ставки рефинансирования [11]. В результате, происходит долгосрочное снижение ставок процента, в том числе и до отрицательного уровня.

Опираясь на имеющуюся статистику и знания о циклических закономерностях [1] можно сформулировать несколько значимых выводов:

- в попытке сгладить краткосрочные колебания, используются однотипные инструменты воздействия на развитие общества;
- использование однотипных инструментов приводит к сглаживанию малых циклов и укладывается в теорию длинных волн, усугубляя долгосрочные кризисные явления отложенными краткосрочными кризисами;
- сглаживание краткосрочных циклов приводит к удлинению периодов их колебаний и может привести к синхронизации с циклическостью другой природой, например, технического развития.

Важно подчеркнуть, что на данный момент монетарные методы практически исчерпали себя, что приводит к невозможности их при-

менения для дальнейшего сглаживания циклических колебаний. В марксистской традиции выделяются две ключевые причины невозможности полного сглаживания циклических колебаний, вызванных кризисами перепроизводства [5]:

1) стремление предпринимателей и капиталистов к получению прибыли в максимально больших объемах, которое является их постоянной мотивацией к развитию и вложениям в новые сферы производства;

2) временные лаги при распространении информации, которые касаются всех типов взаимодействия «капиталисты – производство», «производство – рабочая сила», «государство – производство». Ни один активный участник общественных отношений в области производства не получает информацию без временных лагов, что приводит к задержкам в действиях и кризисам.

В современной экономической теории возможность сглаживания кризисов была глубоко исследована нобелевским лауреатом по экономике 2010 г. Полом Кругманом. Он показал, что в исторической ретроспективе, без вмешательства государства в отношения общественного производства и распределения благ, кризисы перепроизводства случаются с определенной периодичностью и могут иметь существенный масштаб, при этом даже вмешательство государства в любой мере и форме приводит лишь к временному и частичному сглаживанию кризисов, не позволяя достичь устойчивого эффекта в долгосрочном периоде [7].

Исходя из того, что концепция сглаживания циклических колебаний показала себя не достаточно эффективной на практике, ее невозможно рассматривать как основную модель нивелирования столкновений цивилизационных маятников. Таким образом, можно поставить вопрос о том, как управлять циклическим развитием общества с целью нивелирования структурных социальных дисбалансов, формируемых столкновениями цивилизационных маятников?

Поскольку сгладить циклическую динамику развития общества полностью невозможно, при управлении кризисными явлениями акцент должен быть сделан не на их нивелировании, а на разведении во времени различных кризисов для того, чтобы каждый из них был достаточно мал в масштабах развития социума. Реализация данного принципа может быть отражена в рамках концепции движения цивилизационных маятников как предотвращение их пересечения в различных плоскостях социального развития. При этом, целью управления является корректировка времени движения цивилизационных маятников таким образом, чтобы избежать столкновений. В ре-

зультате, не смотря на кризисы в отдельных областях, кризисы структурных социальных дисбалансов, задевающие многие сферы общественного развития, будут во многом нивелированы.

Основной проблематикой концепции предотвращения структурных кризисов социальных дисбалансов является то, что с развитием общества количество плоскостей движения различных цивилизационных маятников существенно возрастает. В результате, задача предотвращения их столкновений становится все более сложной. Более того, следуя базовым правилам математической теории, можно предположить, что усложнение задачи координации будет представлять собой не линейную, а экспоненциальную или степенную зависимость. Таким образом, в долгосрочной перспективе развития и усложнения общественных процессов невозможно рассматривать данный способ управления развитием кризисных явлений как наиболее эффективный. В связи с чем, необходимо рассмотреть альтернативные сценарии решения данной задачи.

Поскольку невозможно предотвратить все столкновения цивилизационных маятников, альтернативным способом нивелирования структурных социальных дисбалансов является сокращение отклонений, формируемых столкновением различных плоскостей развития. Иными словами, это не попытка избавиться от структурных дисбалансов как таковых, а сокращение их влияния на общественное развитие. Данный подход коррелирует с европейской концепцией гармоничного развития и буддистской концепцией срединного пути. Как показывают современные исследования, выход из кризиса и преодоление дисбалансов не должно и не может рассматриваться как самоцель, а только как способ и, возможно, внешний стимул социального развития и перехода на более высокий уровень общественного сознания [6].

Переведем представленную проблематику в ракурс философского рассмотрения. *Первое вероятное решение* задачи концептуализации способов управления циклическим развитием общества связано с идеей гармоничного развития общества.

Понятие гармонии пронизывает всю историю развития западного общества, начиная с античности [6]. Впервые слово «гармония» появляется в античной мифологии. Гармония – дочь Ареса и Афродиты. Как отмечал А. Ф. Лосев: «Арес (которого не нужно понимать элементарно только как бога войны) является... богом вечного противоборства элементов. Афродита же объединяет эти противоборствующие элементы и пронизывает их взаимной любовью. ...Благодаря этому браку Ареса и Афродиты противоположности гар-

монизируются» [9]. И эта гармония уже может самостоятельно проявляться в мире в различных формах и ипостасях. Позже это понятие было развито школой пифагорейцев, которые перевели его на уровень абстракции, характеризующей мироздание. Платон конкретизировал гармонию как соответствие внутреннего и внешнего, слова и дела. По сути, само понятие гармонии отчасти снимает противоречие между душой и телом, в случае если они соответствуют друг другу [13].

Понятие гармонии сыграло важную роль и в развитии математики, будучи примененным Лейбницем при определении существования вещей, а значит и их протяженности в пространстве, на основе дифференциального и интегрального исчислений [10]. Гегель также обращался к феномену гармонии, определяя ее как соотношение качественных различий, взятых в их совокупности и вытекающих из сущности самой вещи [3]. Д. Пивоваров связывает гармонию с целостью и тотальностью бытия [12].

На современном этапе развития западной философской мысли, гармония может рассматриваться как некое идеальное состояние, к которому должно стремиться общество, не достигая его. При этом, важна не сама конечная точка, которая по-разному трактуется в различных учениях, а направленное движение к целостности и соразмерной взаимосвязанности. В нашем рассмотрении это относится к плоскостям развития общества. Иными словами, столкновение плоскостей развития должно происходить «правильным» образом, благотворно влияющим на общественное развитие.

Идея гармонии противостоит концепции несбалансированного развития [12]. Так, в случае если развитие гармонично, дисбалансы – незначительны, в то время как если дисбалансы существенны, гармония отсутствует. Таким образом, концепция гармоничного развития в модели цивилизационных маятников, столкновение которых приводит к формированию структурных социальных дисбалансов, может быть реализована как сокращение амплитуды колебаний за счет снижения уровня противоборства в каждой отдельной плоскости. Данная концепция предлагает ослабить все противоречия, существующие в социуме, что приведет к снижению проблематики структурных дисбалансов, в случае их возникновения.

Второе вероятное решение задачи концептуализации способов управления циклическим развитием общества связано с буддистской концепцией срединного пути. Эта концепция во многом схожа с идеей гармонии и также подразумевает вектор развития, «следования между луной и солнцем». Тем не менее, она основана на иных предпосылках, которые необходимо рассмотреть для ее понимания.

Так же как и в западной традиции, при определении гармонии реальность как она есть противопоставляется «фактам». Распространение в современном мире нездоровых тенденций массового сознания, опасных для всего человечества, говорит о том, что сегодня как никогда актуально утверждение приоритета смысла по отношению к факту [15]. Ведь так называемые «факты» – это лишь воспринимаемая нами видимость. Это феноменальный «срез» реальности, который нельзя отождествлять с тем, что на самом деле существует или происходит.

Наш способ анализа вещей принципиально ограничен неосознаваемыми аксиоматическими предпосылками и мировоззренческими стереотипами, имеющими происхождение из западной цивилизации с характерными для неё дуалистическими схемами мышления. Сущность же аутентичного буддизма заключается в том, чтобы освободить ум от власти ограничивающих мышление ментальных препятствий, называемых «неведением», и производных от неведения привязанностей, предрассудков, дихотомических делений, устойчивых иллюзий и ложных концептов, «открыть» ум и всё более «расширять» и «уточнить» сознание [2].

Буддийская философия принципиально отличается от мировоззрения, которое легло в основу западной и современной мировой цивилизации, согласно которому природа человека греховна [16]. Буддизм же утверждает: зло не присуще с самого начала природе человека, а существует и проявляется в силу причин и условий. И в силу универсального естественного закона причинности зло может быть устранено. Человек может высвободиться из-под власти разрушительных негативных эмоций и привычных поведенческих схем, и он, перестав быть источником вреда и страданий, собственных и чужих, превратится в источник счастья для других [17].

Есть два уровня духовности: один из них связан с религиозными верованиями, другой представляет собой уровень базовой человеческой духовности. Осознание того, что такие качества, как доброта, сострадание, милосердие, являются базовыми для человеческой духовности, что они суть основные свойства нормальных людей вообще, открытие духовного измерения в человеке и обучение людей именно базовой духовности считаются задачей гораздо более важной, чем собственно религиозные проповеди [14].

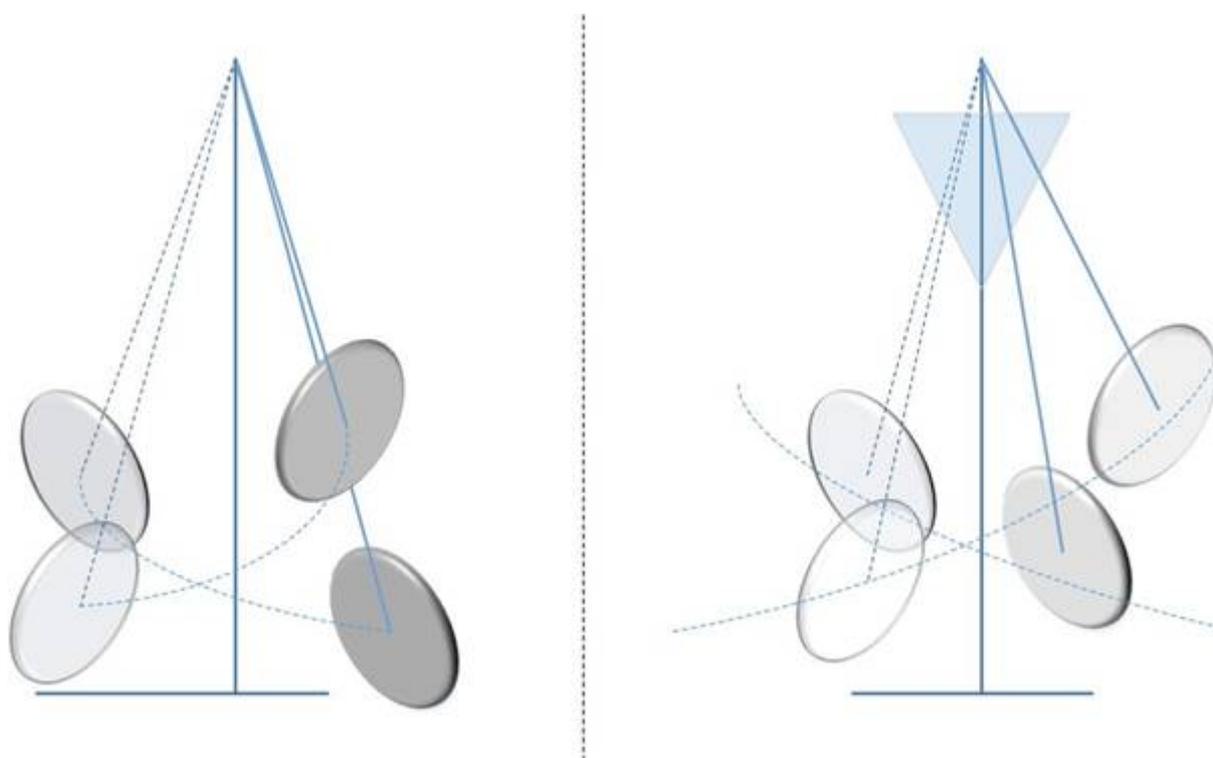
Поначалу буддизм может кого-то притягивать своей отрешенностью, но подлинное его значение способен оценить только тот, кто испытает его успешное воздействие в повседневной жизни [8].

В западном обществе хотя и признается важность образования как залога хорошей работы и материального благополучия, но его

редко рассматривают в качестве одного из факторов достижения счастья. Буддизм в большей степени, нежели на вере, основан на системе знаний о том, как укрепить ментальную силу путем методического устранения из понимания нами самих себя и внешнего мира. Ведь именно цепляние за ошибочные представления служит источником наших жизненных проблем и фактором усугубления страданий [4].

Концепция срединного пути представляет собой развитие между «солнцем и луной», которое опирается на глубокое понимание мира, а также на меньшее количество решений, в сравнении с европейским развитием, но на много большую их взвешенность. Именно глубокое понимание, созерцание, анализ и восстановление цепочки событий позволяют фактически следовать срединному пути, избегая крайностей. Таким образом, мы можем сказать, что в нашей модели структурных взаимосвязанных дисбалансов данная концепция может быть отражена как утяжеление всех маятников, что приводит к снижению скорости их движения, а также, со временем, сокращает амплитуду.

Иллюстрация данной идеи отражена на рисунке. В левой части рисунка представлена концепция «срединного пути», а в правой – концепция гармонизации. Опираясь на концепцию срединного пути, можно предположить, что буддизм, как религия осмысления способствует утяжелению цивилизационных маятников и, как следствие, их замедлению.



*Рисунок. Движение цивилизационных маятников.
Утяжеление маятника и сокращение амплитуды колебания*

Предполагаемое буддистской концепцией многоплановое рассмотрение каждой идеи и решения можно сравнить с утяжелением самого цивилизационного маятника, поскольку все интеллектуальные процессы становятся более взвешенными и осознанными.

В рамках приведенной иллюстрации, можно говорить о нескольких положительных эффектах:

- повышение возможности избежать столкновения цивилизационных маятников за счет возрастающей управляемости и времени для управления, иными словами снижении уровня столкновений различных социальных плоскостей и противоречий;
- снижение значимости столкновений, поскольку столкновение нескольких взвешенных позиций не приведет к широкомасштабным социальным колебаниям, отклонениям и структурным социальным дисбалансам.

Основным недостатком данного способа решения задачи управления циклическим развитием общества является то, что осмысление, «утяжеляющее» движение маятников, требует «тренированного ума», а также существенного времени. В то время как концепция гармонизации предлагает более быструю реализацию принимаемых решений.

Гармонизация предполагает внешнее воздействие, например, за счет действий наднациональных организаций, которое приведет к существенному сокращению траекторий движения цивилизационных маятников. Как и в случае реализации концепции срединного пути, процессы развития станут более управляемыми, а вероятность столкновения различных плоскостей социального развития уменьшится. В случае же их столкновения структурные кризисы социальных дисбалансов будут много менее существенными, чем в существующей реальности. Тем не менее, внешнее искусственное воздействие способно породить в будущем ситуации, в которых при столкновениях различных плоскостей социального развития снова будут сформированы существенные структурные социальные дисбалансы. Таким образом, основным недостатком данного подхода является неустойчивость результата.

Подводя итоги можно сказать, что обострение социальных противоречий чаще всего неразрывно связано именно со столкновением плоскостей ранее независимого развития. В данной концепции процесс общественного развития представляет собой движение цивилизационных маятников, столкновение которых приводит к структурным социальным дисбалансам. При этом, основным вопросом является: как управлять циклическим развитием общества с це-

лю нивелирования структурных социальных дисбалансов, формируемых столкновениями цивилизационных маятников?

Нами были предложены два подхода к нивелированию структурных социальных дисбалансов, формируемых столкновениями цивилизационных маятников: западный (гармонизация) и восточный (концепция срединного пути). Гармонизация представляет собой относительно более быстрое достижение поставленной цели за счет действий внешних структур, например, наднациональных организаций. Согласно данной концепции уровень всех индивидуальных социальных дисбалансов снижается, что приводит к замедлению и, в большинстве случаев, к менее значимым столкновениям. Тем не менее, данное решение не является устойчивым, поскольку внешнее искусственное воздействие способно породить в будущем ситуации, в которых при столкновениях различных плоскостей социального развития снова будут сформированы существенные структурные социальные дисбалансы.

Концепция срединного пути предполагает увеличение веса каждого маятника за счет возрастания осознанности и знаний в каждой из плоскостей движения. В результате, столкновение более взвешенных позиций по различным плоскостям социального развития приведет к меньшим структурным социальным дисбалансам. Данная концепция предлагает более устойчивое решение, которое, однако, требует много большего времени на реализацию, поскольку сама по себе буддистская концепция осмысления требует внимания и тщательной внутренней проработки.

Список литературы

1. Багрова Е. В. Закономерности возникновения и развития структурных кризисов // Социодинамика. – 2016. – № 12. – С. 19–26.
2. Бережной С. Б. Учение об анатмане и нирване в буддийской философии // Вестн. ЮУрГУ. Сер.: Социально-гуманитарные науки. – 2010. – № 8 (184). – С. 105–110.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М.: Мысль, 1974.
4. Карнаухов И. А., Яцевич О. Е. Социально-мировоззренческие модели смысла жизни в философии экзистенциализма // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 22. – С. 170–172.
5. Кишлакова Н. М., Махаматов Т. М. Междисциплинарный круглый стол: «Финансовый кризис. Начало или конец? Философская рефлексия» // Философия и общество. – 2010. – № 2. – С. 193–198.
6. Король М. П. Кризис постмодернизма: исчерпанность потенциала и поиск теорий общественного обновления // Известия ВолгГТУ. – 2012. – № 10. – С. 13–17.

7. Кругман П. Кредо либерала. – М.: Европа, 2009.
8. Ленков П. Д. Философское наследие Сюань-цзана // Вестн. Русской христ. гум. академии. – 2008. – № 1. – С. 79–84.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. – М.: Искусство, 1994.
10. Мещеряков В. Т. Гармония и гармоническое развитие. – Л.: Наука, 1976.
11. Официальный сайт FXStreet [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.fxstreet.ru.com/economic-calendar/interest-rates-table/> (дата обращения: 10.02.17).
12. Пивоваров Д. В., Нагевичене В. Я. Целостный человек (христианская традиция). – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2005.
13. Платон. Тимей // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971.
14. Тани С. О метафизическом мировоззрении Владимира Соловьева с точки зрения буддизма махаяны // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. – 2009. – Т. 2. – С. 254–263.
15. Урбанаева И. С. В поисках метатеории единства Востока и Запада: буддийская парадигма разумности // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2012. – № 8. – С. 47–55.
16. Филлер Д. Восхождение во тьму: диалектика союза с Богом у Майстера Экхарта // Verbum. – 2015. – № 17. – С. 121–134.
17. Чебунин А. В. Учение раннего буддизма о сущности и природе человека // Вестн. Бурят. гос. ун-та. – 2009. – № 6. – С. 8–13.

УДК 101.1 : 159.9.01

С. Р. Динабург

Определение психотерапии как проблема современной философии

Предложен философский анализ двойственного положения и внутреннего конфликта психотерапии в современном мире. Констатируется значимость психотерапии для становления человеческого бытия в современных социокультурных условиях. Вместе с тем, обозначен комплекс нерешенных проблем при определении её статуса, которые имеют фундаментальные онтологические и гносеологические аспекты. Дана характеристика кризиса психотерапии в контексте глобального кризиса культуры и цивилизации, что позволяет понять особенность положения психотерапии не в смысле её исключительности, а в органичном единстве с другими сферами гуманитарного знания. Рассмотрено положение психотерапии в сравнении с философской практикой дазайнализа в промежуточном пространстве между отнологией и онтикой. Методологическая роль трансдисциплинарности в её сопоставлении с философской компаративистикой показана в качестве существенного элемента постнеклассической рациональности при формировании теоретико-практических синтезов, направленных на гуманизацию социальной реальности.

The article presents a philosophical analysis of the dual state of psychotherapy with its internal conflict in the modern world. It has shown the importance of psychotherapy for the formation of the human being in modern sociocultural conditions. At the same time, a complex of unresolved problems is identified in determining its status, which has fundamental ontological and epistemological aspects. The characteristic of the crisis of psychotherapy in the context of the global crisis of culture and civilization is presented, which makes it possible to understand the peculiarity of the situation of psychotherapy, not in the sense of its exclusiveness, but in organic unity with other spheres of humanitarian knowledge. The article considers the position of psychotherapy in comparison with the philosophical practice of Dasein-analysis in the interim space between ontology and ontics. The author emphasizes the methodological role of transdisciplinarity in its comparison with comparative philosophy as an essential element of post-non-classical rationality in the formation of theoretical and practical syntheses aimed at humanizing social reality.

Ключевые слова: глобальный кризис, синкретизм, психотерапия, философско-клиническое поле, философская компаративистика, трансдисциплинарность, философская практика.

Key words: global crisis, syncretism, psychotherapy, philosophically-clinical area, comparative philosophy, transdisciplinarity, philosophical practice.

«Особый путь» психотерапии

Проблему определения сущности и статуса психотерапии нельзя назвать ни новой, ни хорошо изученной. Хотя «дискуссия о психотерапии» была фактически открыта началом осмысления психоанализа, и к ней так или иначе оказались причастны ключевые фигуры европейской культуры, основные её *результаты* выразились в констатации *неразрешенных противоречий* и попытках их систематизации и анализа. К началу XXI века эти попытки составляют внушительный корпус текстов¹, содержащих исключительное многообразие трактовок, в совокупности которых, тем не менее, прослеживаются как определенная смена парадигм, так и «волны» повышения и понижения интереса со стороны исследователей к данной проблематике.

Однако, существует не так много фундаментальных работ, исследующих место психотерапии в контексте культуры и гуманитарного знания в целом (здесь более распространен взгляд на *миры и культуры в зеркале психотерапии*, нежели наоборот). Еще меньше текстов, содержащих не просто дискурсивное изложение и социокультурологические трактовки, а собственно философско-методологический анализ целостного специфического феномена, определяемого как психотерапия. В философском смысле психотерапия существует как пространство неустранимых разрывов, *архипелаг* разобщенных парадигм и практик (предполагая, по М. Фуко, *археологию* её неясных истоков и культурных слоёв).

Неоднократно выдвигался радикальный тезис о том, что «психотерапии не существует». Например, приверженцы строгой научности указывали на недостаточную убедительность эффекта психотерапии с позиций академической психологии и доказательной медицины. Сказалось и влияние постмодерна: вслед за «смертью человека/субъекта» (именно классического, стабильного и детерминированного) и в силу углубления эпистемологического плюрализма сложился неклассический дискурс об отсутствии у психотерапии «неизменной сущности» и невозможности общего, родового понятия (при существовании де-факто множества психотерапевтических практик).

Таким образом, недостаточно оснований для онтологического определения психотерапии, даже негативного – «апофатического», противопоставляющего ее чему-либо. Соответственно, до сих пор

¹ Укажем, прежде всего, на систематизирующие работы Е. А. Ромек (2005), Л. И. Воробьевой (2016), В. М. Розина (в период двух последних десятилетий), а также на дискуссию о научном статусе психотерапии в издании «Психология. Журнал Высшей школы экономики» (2006) и сборник «Гуманитарные исследования в психотерапии» (2007).

весьма затруднительно задать критерии демаркации с *не-* и *квази-*психотерапией, что осложняет процесс ее институционализации.

Весьма парадоксально на фоне этой расщепленной, зыбкой онтологии психотерапии выглядит рефлексия о её *особом* – в позитивном и негативном смысле – социокультурном значении и эпистемологическом положении.

С одной стороны, роль психотерапии понимается как особо значимая миссия в социальной ситуации, которую Э. Гидденс в XX веке обозначил как беспрецедентный динамизм и неустойчивость «сверхиндустриальной цивилизации». Эта социальная ситуация характеризуется ускорением темпа жизни, информационным и эмоциональным прессингом и «шоком» изменений, которые влекут дезориентацию в сфере ценностей, смысла и свободы в силу утраты традиционными общественными институтами, этическими императивами и авторитетами функций морального руководства и регуляции поведения [13]. Психотерапия в этих условиях призвана к «менеджменту» жизненного мира и лечению «болезни смыслоутраты»¹.

С другой стороны, положение психотерапии как области знания и сферы деятельности воспринимается (особенно, изнутри неё самой) под знаком болезненной недостаточности – несостоятельности, неблагоприятия и кризиса *особого* рода и масштаба.

Именно эта фиксация на *негативной особости*, а иногда и её отстаивание, побуждает к исследованию обозначенной проблематики в новом философском ракурсе. Это предполагает анализ связи «кризиса психотерапии» с глобальным кризисом цивилизации, культуры, науки и философской методологии – как явления *особенного*, а не *единичного* (в его определенности, ограниченности уникальности) на фоне проявления *всеобщего* (как общих закономерностей бытия и познания).

Характеристика кризиса психотерапии

На наш взгляд, «кризис психотерапии» – это, прежде всего, теоретико-методологический кризис, т. е. кризис *понимания и определения психотерапии*. Огромные интеллектуальные усилия были направлены на выявление её общего ядра, но до сих пор не удалось достигнуть теоретического синтеза достаточно высокого уровня.

Отметим, что основные проявления кризиса психотерапии представлены уже самими академическими исследователями и клиническими практиками; на их работы по необходимости приходится

¹ Симптомы «болезни смыслоутраты» (отчуждение, тревога и страх смерти) определяются как «бегство от свободы» (Э. Фромм), «просвещенный цинизм» (П. Слотердаик), агрессия, прокрастинация и неумеренное потребление.

ссылаться. Но наша задача здесь иная – выявить некоторую системообразующую закономерность и определить более широкий, *философский контекст проблемы*, двигаясь по восходящей, от конкретного уровня к более абстрактному. Обозначим основные признаки кризиса психотерапии:

1. Отсутствие общей теоретической метапозиции или парадигмы; «вавилонское столпотворение» подходов и школ. Недостаточность определения предмета (существует лишь формальный или прагматический консенсус).

Психотерапия в русле «поиска смыслов» исторически и органически близка к философии и психологии. От неклассической философии, во время расцвета которой психотерапия и оформлялась, она наследует плюрализм, полифонию, языковой поворот, дискурсивные практики, концепции и методы феноменологии, герменевтики, прагматизма и экзистенциализма, также не имеющие общей метапрограммы, но творчески интегрируемые в рамках различных философских школ. От психологии она наследует «симптомы, связанные с раздробленностью психологической науки на независимые “империи” – школы» и «симптомы онтологического рода, проявляющиеся в недостаточности понимания психологией своего предмета» [9, с. 234–235]. Указанный кризис исторически носил характер «системного методологического» (Л. С. Выготский), а сегодня он проявляется как множественный «кризис психологий» внутри психологии (А. Г. Асмолов).

Родство психотерапии с медицинской практикой привнесло в нее такой тип восприятия и мышления, когда возможно «классифицировать и снабдить этикеткой с диагнозом почти любое явление психической жизни – от плохой успеваемости в школе до диссидентского образа жизни» [13]. Хотя классификации и типологии в отношении индивидуального случая, уникальной личности используются сегодня как технический прием и, в целом, осознается опасность редукции реальности к её модели, в онтологическом смысле они сыграли роль структур и схем, когда «определить» означало, прежде всего, «ограничить».

2. Нерешенность вопроса о научном или ином статусе психотерапии (множественность и неоднозначность). Отношения автономии или борьбы различных элементов знания, трудности в разрешении противоречий между объективной и субъективной характеристиками, между культурными традициями, между полярными оценками, между двумя ветвями психотерапии (психологической и медицинской).

Но и в этом аспекте ситуация в психотерапии предстает как часть общих системных процессов. Так, в психологии мы видим аналогичную картину: «отсутствие универсальных критериев добывания, верификации и адекватности знания», «раскол между исследовательской и практической психологией», «некумулятивность знания», «расчлененность» и «параллелизмы» [9, с. 234]. То же и в современной науке в целом: раздробленность и параллелизмы в описании реальности «науками о природе», «науками о духе», «науками о культуре»; кризис дисциплинарной организации знания (дифференциация наук, нарастающая специализация), ограниченность средств междисциплинарного и мультидисциплинарного взаимодействия, фактическая «синкретичность» знания в постнеклассической парадигме.

Ситуацию можно охарактеризовать как эпистемологический *схизис*¹ – свойственный не исключительно психотерапии, а всей современной познавательной ситуации.

3. Технологизация, коммерциализация, идеологическая ангажированность психотерапии под влиянием социокультурных, экономических и политических сил, функционирование её по законам рынка («психологических услуг»). «Макдональдс-терапия» как помощь индивидууму в успешном социальном приспособлении, адаптации к условиям «общества потребления», а также манипуляция сознанием через формирование культурной матрицы и общественных представлений [6].

Однако, это не специфика именно психотерапии – сегодня нет полного «иммунитета» к подобным влияниям ни в одной сфере человеческой практики, опыта и повседневности. Повсюду мы видим проявления глобального цивилизационного кризиса, требующего для своего разрешения социально ответственного и этически насыщенного знания.

4. Бурное распространение паранаучных форм психотерапии («поп-психологии», эзотерических учений, шаманских практик и пр.), размывание границ и профанация профессии, сложности социального регулирования, поскольку статус психотерапии *де-юре* не совпадает с *де-факто*.

¹ Схизис – клинический термин, предложенный для характеристики положения в психологии (Ф. Е. Василюк); он означает одномоментное сосуществование несовместимых (с точки зрения здравого смысла) противоположностей, создающее впечатление разлаженности и беспомощности субъекта.

Современная ситуация такова, что наука трансформировалась в *производство знания*, управляемое, в значительной степени, внешними по отношению к ней, социальными факторами, а противоречия информационного общества породили новые, массовые формы невежества и мракобесия. Таким образом, проблема теоретического различения научного и вненаучного знания, оценка трансгрессивных явлений в сфере научного производства и поиск адекватных ситуации социокультурных регулятивов характеризуют не специфическую, а *общекультурную ситуацию*.

Систематизируя и обобщая признаки кризиса психотерапии, мы находим их в русле современной социокультурной проблематики в целом. Во-первых, на наш взгляд, это снимает проблему «уникальности положения психотерапии». А во-вторых, это позволяет формулировать и рассматривать проблемы психотерапии на языке философии.

Стратегии в объяснении причин кризиса

Рефлексия *причин кризиса определения* в наши дни ведется не просто с различных методологических позиций, а с позиций синкретичных и постоянно «мутирующих».

С одной стороны, психотерапия является сферой знания, в которой сопрягаются поиски метафизических, трансцендентальных оснований человеческого бытия и возможности конкретного человеческого существования. Таким образом, она находится, как и подобные ей сферы знания, в *промежуточном пространстве* между *онтологией и онтикой*, требуя тем самым построения «онтологически-онтической теоретической системы» [4, с. 16].

С другой стороны, существует *зазор* между *гносеологической* постановкой проблемы, требующей, для своей четкости, определения субъекта и обращающейся к предельным кантовским вопросам о возможности существования предмета познания как такового, и *эпистемологической* – имеющей место, в свою очередь, в промежуточном поле между теорией и практикой, и обращающейся к проблеме точности репрезентации.

В ситуации современного эпистемологического доминирования и онтического торжества повседневности над метафизическим бытием, происходящих на фоне исторически длительного перехода от классического типа философствования к неклассическому, и разворачивается методологическая полифония в отношении психотерапии. Во всем этом многообразии, органично соответствующем атмосфере современности, но угнетающем своей сложностью и неопределенностью, можно указать два основных пути «нормализации кризиса психотерапии».

Первый путь утверждает принцип *водворения порядка среди хаоса*, это редукция к ясности, де-факто – применение классических инструментов к неклассической ситуации. Как правило, такой подход дает глубоко обоснованную и добротню концептуализированную схематизацию, достигающую своей стройности путем устранения значимого абсурда самой жизни, исключения всего *лишнего* и *неправильного*.

Такой подход блокирует динамику противоречий, сводит новизну к уже хорошо известному. Но потому он и не релевантен «текучей современности» (З. Бауман), «ускользающему миру» (Э. Гидденс). Иначе говоря, полученная картина формально правильна, но она неполна – и как раз в той части, где призвана соответствовать уже не вызову, а *категорическому императиву* нашего времени (хаотичности современной реальности).

Второй путь (по принципу *не можешь предотвратить – возглавь*) заключается, в попытках онтологизации и продуктивной легитимизации хаоса, а значит, и эпистемологического разрешения проблематики *промежуточных пространств* – зазоров и пограничья.

В нашем случае, еще одной проблемной областью является возможность встречи философского и практического (для психотерапии – клинического) знания, поскольку они «являются, казалось бы, взаимоисключающими областями и не могут быть объединены и тем более синтезированы в рамках единого исследовательского пространства» [3, с. 62–63]. Решение вопроса о принципах их взаимоотношений и формах сближения определяет, будет ли такое «многогранное и многоаспектное философско-клиническое поле» ветвью прикладной философии, или симбиозом двух мутантов – «недофилософии» и «философии неспециалистов» (О. А. Власова).

Возможность *совмещения несовместимого* рассмотрим на примере двух современных подходов: философская компаративистика предполагает *интериоризацию границы*, её можно «“вобрать” ... внутрь самой философии, мировоззрения и культуры» [3, с. 63], тогда как трансдисциплинарные исследования идут *сквозь* и *через* дисциплинарные границы, реализуя синтетические устремления в «попытке схватить реальность в ее универсальных паттернах» [5, с. 194] внутри культуры.

Компаративистика исходит из *положения о невозможности* «заглянуть в чужую культуру, понять другой язык, работать в чуждой нам науке», но *возможности* «сделать границу элементом внутренней структуры “родного” философского мировоззрения» [3, с. 63]. Методология трансдисциплинарных стратегий исходит из *положения*

о возможности и действительности, но *только тогда*, когда кросс-фертилизация (взаимообогащение) различных дисциплин создает новое интеллектуальное пространство и вырабатывается общий трансдисциплинарный метаязык [5, с. 195].

Более того, частный синтез как глобальный проект, не замыкающийся в рамках научно-дисциплинарного деления, *не только возможен, но и практически необходим* – в современной социокультурной ситуации нет возможности пассивно дожидаться стадии всеобъемлющего теоретического синтеза и концептуальной непротиворечивости. Принципы интеграции включают в себя теперь не только логико-эпистемологические требования, а *конструктивные отношения* между компонентами – картинами реальности, феноменологиями, измерениями. Важно понимать, что интеграция «сквозь границы» (дисциплин, типов познания и др.) с неизбежностью задействует методологический принцип «ризомы», что немедленно создает условия в таком типе исследования для проявлений *эkleктики* и *синкретизма*, которые, как мы увидим, здесь несут особый смысл.

Одна из главных интенций трансдисциплинарности – соответствовать современности, определяемой в последние годы через акроним *VUCA* (volatility, uncertainty, complexity и ambiguity), в этой её нестабильности, неопределенности, сложности и неоднозначности. Однако трактовка трансдисциплинарных стратегий только лишь как вынужденного, практико-ориентированного решения в русле прагматического поворота, задаваемого методологией гуманитарного знания, как своего рода почетной капитуляции перед хаосом – была бы и неполной, и не плодотворной.

Парадоксально, но трансдисциплинарность действует в русле укрепления онто-гносеологических оснований любого философско-практического исследовательского поля, и психотерапии в том числе. Главным образом, потому, что продуктивная трансгрессия здесь выступает двояко – в аспекте трансценденции как коренного, неустранимого принципа человеческого бытия, и в аспекте трансцендентального единства фундаментальных структур познания. Во-первых, трансдисциплинарный субъект одновременно и самотрансцендирующий, находящийся в непрерывном поиске самого себя (что вполне соответствует назначению психотерапии), а трансцендирование, в свою очередь, философски многогранно и полифонично. Для его целостной репрезентации требуется трансдисциплинарный опыт *универсумной активации* [1, с. 177], предполагающий не только общее пространство структур, но и понимание, что вне диалога и кооперации знание теряет смысл. Во-вторых,

трансцендентальный уровень «... может достигаться через открытость ... для различных форм и элементов синкретизма, а также через язык, синкретизм и эклектику смыслов и коммуникаций» [10, с. 74].

Проблематизация темы в русле классических философских вопросов

Предельный вопрос о самой возможности психотерапии, порождаемый современным дискурсом в поле философской практики, разворачивается – в предельном же обобщении – к проблеме её «единства» и «существа». Эта проблема является органической частью современных проблематизаций в поле онтологии (в плане многоаспектности бытия-в-мире) и гносеологии (о гуманитарном знании и «человекоразмерности» познания), связанных с тревогой по поводу потери центрального принципа и фрагментированности знаний.

Современный дискурс не просто рефлексивует по поводу опасности для культуры потеряться в массе «бессвязных и разрозненных данных, лишенных концептуального единства» (Э. Кассирер), в ситуации полипарадигмальности он предстаёт «своеобразной озабоченностью обретения целого». За новыми терминологическими конструктами¹ стоит «классический вопрос о том, за счет каких сил эта целостность формируется и поддерживается?» [1, с. 179]. Для нашей проблемы этот вопрос можно поставить следующим образом: что *собирает* вместе различные формы психотерапии в ситуации её нередуцируемой полипарадигмальности? На наш взгляд, ответ на этот вопрос необходимо искать в современном взгляде на феномен *практики* и разработках соответствующей философской категории.

Перспективы для понимания психотерапии в аспекте *особенного* заключаются в её сопоставлении с *философской практикой*, нацеленной на рефлексию над основными жизненными проблемами, концептуальные основания и перспективы которой открыты для широкой дискуссии международным сообществом философов [7]. Онтогносеологическая возможность философской практики обоснована расширением сферы объективного знания до сферы бытия (М. Хайдеггер) и дополнением кантовского принципа конструирования экзистенцированием (Л. Бисвангер) [2, с. 38]. Необходимость (как вынужденность) и возможность «заботы о себе» обоснована философской традицией в плане утверждения сущности человека. Взаимодействие философии с полем психотерапии в этом случае происходит в континууме, задаваемом полюсами «переживание – трансформация», «само-трансценденция – влияние Другого».

¹ Это «новая интегральность», «целостность без тоталитаризма» (Р. Бенедиктер, М. Молц), «сложноорганизованная автопоэтическая система концепций» (В.И. Аршинов), «нередуцируемая целостность сложности», «грибница или ткань пропорций» (Л. П. Киященко) [см: 1, с. 179].

В этом случае, философская практика дазайнализа, на одном из таких полюсов, центрируется вокруг концепта «философских болезней» и задачи *понимания* «мира личности» как экзистенцирования. Человек в этом понимании подчинен неизменной фактичности, которую невозможно изменить, можно лишь «переживать» (в основополагающем настроении ужаса, вины, заботы). Как таковой, он ввергается социумом в «философские болезни», которые «нельзя преодолеть, с ними нужно научиться жить». Душевное страдание вызвано *особой чуткостью* к философской истине в соединении с *иллюзорной надеждой* на избавление, и способно привести к случаям невроза или психоза, как формам *неподлинности* – предпочтению сущего вместо бытия. Задача же *понимания* заключается не в объяснении (а значит, обращении к чуждым для «мира» феноменам и схемам), не в избавлении от страдания (это невозможно), а в обнаружении той особой априорной «экзистенциальной структуры», которая и позволила бы проявиться *подлинности* [2, с. 40–41].

Тогда психотерапия, на другом полюсе обозначенного континуума, центрируется именно вокруг идеи *изменения* доступных условий (*пределы возможного в невозможном*), рассматривая их как причины страданий и расстройств («системных болезней») не на единственном, предельно обобщенном уровне *бытия-сущего*, а разворачивая их в *специфике* той или иной онтологии человека. Тем самым, она утверждает, с одной стороны, возможность трансформации (принцип развития), а с другой стороны – активную роль иных субъектов изменений (принцип деятельности). Присутствие субъекта как Другого в психотерапии создает ситуацию не только само-актуализации, но и «ассистированного выбора» (по Ф. Г. Майленовой). Работа терапевта не исчерпывается ролью кьеркегоровского философа-практика, «призванного довести человека до перекрестка, чтобы тот избрал какую-нибудь из лежащих перед ним дорог» – с момента постановки человека «на перекрестке» эта работа, как правило, только начинается. И эта ситуация ставит проблему допустимых границ влияния и нравственной ответственности в отношениях власти/доверия между психотерапевтом и пациентом [8].

Таким образом, сложность философского определения психотерапии раскрывается через необходимость *совокупного* рассмотрения проблем – сущности и развития человека, свободы, моральных дилемм, ответственности и власти, – что не сводимо к дисциплинарным интересам только философской антропологии, этики и социальной философии, но интегрирует их.

Предварительные итоги

Нами представлен *кризис психотерапии* – не как следствие её особого положения, происхождения или степени зрелости, а как кризис гуманитарного знания и конфликт методологий [11; 12], разворачивающийся на фоне кризиса самой цивилизации. Следовательно, основы для интеграции психотерапии следует искать, прежде всего, не на уровне выявления её специфики, а на более общем методологическом уровне, что предполагает существенный философский аспект исследования с особым вниманием к проблеме «зазоров и границ».

Тогда центром поисков не только определения психотерапии, но и *точного* и *обоснованного* гуманитарного знания становится онтогносеологический комплекс. В его основе лежит не дисциплинарно-ориентированная, а проблемно-ориентированная (свойственная постнеклассической рациональности) стратегия определения предмета исследования, учитывающая сложность и динамизм человеческого существования. И понятия точности и доказательности, в свою очередь, должны быть переосмыслены в русле возможности описания жизненного мира человека, социума, культуры.

Список литературы

1. Богатая Л. Трансдисциплинарность: постнеклассический ракурс рецепции // *Філософія освіти*. – 2015. – № 1 – С. 168–182.
2. Борисов С. В. Дазайнализ как философская практика: философские основания и медитативные упражнения // *Философская мысль*. – 2016. – № 5. – С. 35–46.
3. Власова О. А. Философская теория и клиническая практика: компаративистика в исследовании междисциплинарных направлений // *Вестн. Российск. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия*. – 2010. – № 2. – С. 61–68.
4. Власова О. А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. – М.: Территория будущего, 2010. – 638 с.
5. Князева Е. Н. Трансдисциплинарные стратегии исследований // *Вестн. Томск. гос. пед. ун-та*. – 2011. – №1 0. – С. 193–201.
6. Колпакова М. Ю. Эволюция психотерапии // *Культурно-историческая психология*. – 2009. – № 3. – С. 91–100.
7. Лахав Р. Философская практика - quo vadis? // *Социум и власть*. – 2016. № 1 (57). [Электронный ресурс] – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskaya-praktika-quo-vadis> (дата обращения: 19.03.2017).
8. Майленова Ф. Г. Ассистированный моральный выбор и нравственная ответственность психолога-консультанта: дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2003. – 412 с.
9. Мироненко И. А. Российская психология в пространстве мировой науки. – СПб.: Нестор-История. – 2015. – 304 с.

10. Микешина Л. А. Эkleктика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология и философия науки. – 2014. – № 1 (39). – С. 60–78.

11. Селиванов В. В. Кризис методологий в гуманитарных науках. [Электронный ресурс] – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/selivanov-vv/krizis-metodologiy-v-gumanitarnyh-naukah> (дата обращения: 04.03.2017).

12. Соколов Б. Г. Науки о человеке: универсализация и конфликт методологий. [Электронный ресурс] – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/sokolov-bg/nauki-o-cheloveke-universalizaciya-i-konflikt-metodologiy> (дата обращения: 04.03.2017).

13. Стехликова Д. А. Психотерапия в зеркале культуры // Независимый психиатрический журнал. – 1999. – № 2. – С. 58–68.

УДК 130.2 : 159.923.2

И. А. Тульпе

«Дочеловечивание» как бóльшая посылка осевого времени

Предметом исследования является содержание осевой революции. Показаны недостаточность сугубо когнитивных или историко-религиозных подходов. Утверждается, что начавшееся в осевое время становление новационной культуры характеризуется востребованностью личностного самосознания, реализацией исключительной особи вида *homo sapiens* через познание себя человеком не только как объектом, отличающимся от другого рода объектов, но и как индивидуально уникальным существом, «дочеловечившимся».

The subject of the study is the meaning of the Axial revolution. Insufficiency of purely cognitive or historical-religious approaches is shown. It is asserted that the formation of the innovation culture, which began in the axial time, is characterized by the demand for personal self-consciousness. The uniqueness of the species *homo sapiens*, is realized as the need to know oneself not only as an object different from another kind of objects, but as an individually unique being, i.e. «to become fully human».

Ключевые слова: осевая революция, новационная культура, бóльшая посылка, человек, самореализация.

Key words: axial revolution, innovation culture, greater premise, human, self-realization.

В середине прошлого века была высказана идея «осевого времени», которая в своей определенности и одновременно открытости необыкновенно привлекательна тем, что порождает желание не только «применить» ее в той или иной гуманитарной области, «проверить» идею, рассмотрев ее явление в культурах, не упомянутых К. Ясперсом, но и додумать. За прошедшие десятилетия сложился обширный корпус исследований на эту тему с разнообразными акцентами. Промежуточным итогом можно считать конференцию 2008 года¹ и изданный по ее следам сборник статей ученых разных стран.

Очевидна множественность способов приложения термина осевого времени и рассуждений: хронологические рамки осевого времени и их расширение, уникальность для определенных культур или общечеловеческая универсальность, и в связи с этим вопрос об ос-

© Тульпе И. А., 2017

¹ Состоялась в Max Weber Center of the University of Erfurt, 3–5 июля 2008; по итогам состоявшейся научной дискуссии был выпущен сборник трудов: *The Axial Age and Its Consequences for Subsequent History and the Present* (2012).

новых характеристиках, решаемый в сравнении, главным образом, с доосевым временем. Некоторые авторы делают акценты на исторические исследования конкретных осевых культур, то есть на особенное, а не универсальное. Или рассматривается конкретизация отдельными культурами осевой универсальности. Выделяется и ряд признаков осевого времени, один из которых – «трансцендентный прорыв», влекущий дискуссии на тему трансцендентного (не ограничиваемые глубоко религиозным смыслом), открытие нового поворотного пункта, позволяющего осмыслить существующий порядок космоса или общества.

Связь трансцендентного и осевого времени проявляется в «мышлении второго порядка» («second-order thinking»), о котором пишет Иегуда Элькана. Стремящиеся к трансцендентализму осевые прорывы, создают напряжение между новым трансцендентным и мирским порядком, требующее выхода. Элькана различает рефлексии о мире и рефлексии о мышлении, полагая, что чем сложнее совокупность взглядов о мире, обществе, богах, тем необходимее критерии выбора между конкурирующими взглядами. Осознание альтернатив – приглашение к мышлению второго порядка [11, с. 41]. Мышление первого порядка – не сам осевой прорыв, а скорее, его провозвестник. «Центральное откровение греческого Просвещения пятого века состояло в том, что ничто уже не считалось само собой разумеющимся.» [11, с. 57].

Большое внимание, в развитие идеи Ясперса, уделяется проблеме изменений в мышлении, не только в плане фиксации появления философских и религиозных текстов, но и шире (с попыткой понять как это стало возможно и необходимо) – с точки зрения эволюционной психологии. Так, авторитетный исследователь М. Дональд построил классификацию типов культуры на основании появления новых когнитивных способностей. В его трактовке когнитивная эволюция проявляется в разных последовательных формах: (1) «эпизодическая» культура, присущая не только человеку, но и млекопитающимся; (2) «миметическая» культура телодвижений и жестов, когда человеческий язык еще отсутствовал или находился в стадии зарождения; (3) с появлением языка – через повествование переход к «мифологической» культуре; (4) наконец, – возникшая в осевое время «теоретическая» культура, которая не является врожденной для человеческого мозга [10, с. 66]. В когнитивном эволюционном сценарии как абсолютный передний край человеческого опыта в осевую эпоху Дональд видит религиозное мышление и, особенно, религиозные нововведения осевой эпохи [10, с. 74].

Наряду с изысканиями в когнитивной области другим пробным камнем определения специфики осевой революции является религия, точнее, то, что характеризует «осевые» религии. Так, по Роберту Белла, религия проходит пять этапов эволюции – примитивные, архаичные, исторические, ранние современные и современные религии. Осевое время представлено четырьмя парадигмами: древнего Израиля (осевое время I), древней Греции (осевое время II), Китая в первом тысячелетии до н. э. (осевое время III) и древней Индии (осевое время IV) [8]. Это позволяет говорить не об одной, а о множественных «осевальностях».

В науке сложился относительный консенсус в понимании особенностей доосевых религий с присущим им онтологическим монизмом (космологизмом), разрыв которого происходит в осевое время [3, с. 66–68]. Однако характер происшедшего изменения дискутируется. Например, если каждый осевой путь порождает из монизма какое-то новое онтологическое различие между высшим и производным порядками реальности, то неизбежно ли появление идеи «трансцендентного» как маркера? Ключевым в рассмотрении трансформации религии могут быть сменяющие друг друга пары оппозиций (сакральное-профанное, трансцендентное-мирское, религиозное-секулярное) соответствующие доосевым, осевым и пост-осевым религиям. [9, с. 191] Если исходить из того, что ни *homo religiosus*, ни предельные смыслы в качестве констант не эволюционируют, то трансформация выражается в изменении отношения человека к сущностным смыслам и целям. А что лежит в основании этого изменения?

Границей может быть и новое понимание благополучия: переход от религии «кормления богов», не всегда занимавших сторону человека в его стремлении к процветанию, к религиям, выносящим человеческое благо за пределы земного благополучия (буддизм или христианство) [13, с. 30–33]. Именно в осевое время (в отличие от предшествующего ему этапа и от этапа современности) появляется и доминирует обесценивание земного существования человека: небо отделилось от земли так, что земное, включая человека, стало ничтожным.

Качественная разница между доосевыми и осевыми религиями очевидна. И если видеть главное проявление осевого времени в религии (с предположением что религия «совечна» человеку), то надо объяснять, как стала возможна религия, которая качественно отличается от предшествовавших форм. Разные религии предлагают свои пути ищущему спасения человеку. Почему спасение стало проблемой

для человека, почему прежде при тех же проблемах физического существования не появились религии спасения?

Если и признать, что осевая революция выражается наиболее полно именно в трансформации религии, то нельзя не согласиться и с тем, что все же – не только в религии. Когда Ясперс говорит о том новом, что возникло на «самом резком повороте в истории», то он подчеркивает отличие прежнего состояния людей, которое, «несмотря на катастрофы», было сравнительно неизменным в его «медленном духовном течении» [5, с. 35], от состояния нового человека, осознающего «бытие в целом, самого себя и свои границы», того человека, перед которым открылся «ужас мира» и «собственная беспомощность» и который, «стоя над пропастью, ставит радикальные вопросы» [5, с. 29–30, 34].

Но почему раньше человек «не замечал» катастроф и неожиданно оказался на краю пропасти, почему вдруг возникает потребность в рефлексии, хотя сознание и мышление присущи человеку как виду в любую эпоху? В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью, произошло «пробуждение собственно человеческого духа» [5, с. 34–35]. А чем или кем был человек в доосевую эпоху? Является тот резкий поворот, о котором говорил Ясперс, эволюционным накоплением качеств, или критическим отрицанием накопленного? Таким образом, все сходится к вопросу о содержании осевой революции для социокультурной системы.

В интерпретации оснований трансформации культуры воспользуемся, вслед за П. Сорокиным, логическим термином *бóльшая посылка*: любой культурный комплекс может быть интерпретирован логически, но важно понимать, из какой бóльшей посылки начинается та или иная интерпретация. Точно уловленная бóльшая посылка данной культуры позволяет постичь «ее душу, тело, ее социокультурную физиогномику» [4, с. 60].

Поскольку культура творится человеком и творит человека, то очевидно, что человек и должен быть в центре внимания. Тип культуры тесно связан с ментальностью – сферой «разума, ценности, смысла», то есть допустимо использование терминов «ментальность культуры» или «культурная ментальность» [4, с. 56]. Независимо от того, насколько растяжимы хронологические рамки осевого времени, оно обозначает появление фундаментальных культурных новаций, складывание основ новой культурной ментальности.

Не затрагивая конкретных культурных систем, каждая из которых по-своему вошла (или не вошла) в осевое время, обращу внимание на два базовых типа культуры – доосевую и осевую (по Ясперсу),

обозначив их соответственно как – *традиционную* (архаическую) и *новационную*. Их стратегии и цели относительно человека различны. Первая (традиционная) стратегия нацелена на выработку присущего только этому виду животных культурно-психологического инструментария, позволяющего выживать, не жалея себя. Новационность второй характеризуется пробуждением собственно человеческого духа. Эти культурно-исторические стратегии (со множеством особенностей осуществления), которыми человек как субъект и объект культуры обеспечивает реализацию себя как человека разумного, различны, но и взаимосвязаны – не столько в смысле генетического наследования, сколько как удержание элементов архаического и в развитой новационной культуре.

В качестве небольшого отступления, поясняющего первое слово названия этой статьи – «дочеловечивание», напомним о вышедшей в середине прошлого века книге А. Маслоу «Мотивация и личность», работе, сделавшей общепризнанной «пирамиду потребностей». На вершине «пирамиды Маслоу» – метапотребность самореализации, самоактуализации, поиска подлинного себя. Человек, удовлетворяющий не только «инстинктоидные» потребности, но и стремящийся к осуществлению метапотребностей, есть «fully-human person» [12, с. 95]. В русском издании [2] синонимичные «fully-functioning», «fully-human», «to be fully human» удачно, на мой взгляд, переведены богатым смыслом словом «дочеловечивание», которым, как представляется, передано то, что характеризует «осевого» человека.

Бóльшими посылками для обеих стратегий является свой – доосевой и осевой или традиционный и новационный – человек, особость которого определяется через Мы и Я (мы-индивид и я-индивид).

Содержание мы-индивида обуславливается типом мышления и формируемой им картиной мира, которая, будучи продуктом ментальной деятельности, предстает как реальность, преобразуемая не только орудийно, но и ментально. Как указал Э. Кассирер, мифологический образ настолько прочно вплавлен в созерцание вещественного мира, «объективной» действительности и объективных событий, что здесь изначально отсутствует какое-либо разделение реального и идеального, области «наличного бытия» и «значения» [1, с. 248]. Неразличимость слова и действия, образа и объекта имеет отношение не только к особенностям когнитивных практик, но и к месту индивида в этой модели мира.

Мифоритуальная модель мира как выражение социокультурной системы предстает хорошо налаженным механизмом с прекрасно подогнанными элементами, каждый из которых предназначен к испол-

нению своей функции в мироздании, в котором «все со всем» связано онтологически по законам мифоритуальной логики. В круговороте возникновений и разрушений мира и его систем правильно исполненные мироустроительные функции наделяют жизнью мир и составляющие его элементы (образующие более или менее сложные подсистемы). Ни один из них, включая социум, не имеет собственной ценности и смысла, их «подлинное бытие» определяется местом в системе целого. Сознание, создающее модель мира, вписывает в нее своего носителя – человека. Поскольку индивид подчинен целому, этим целым определяется его изменчивость, проявляющаяся в различии «статуса» в подсистемах, задающих способ сцепления или взаимодействия деталей и соответственно «подгоняющих» детали под себя. В этом смысле доосевой человек выступает не в самости, а в функциональной частичности, в индивидуально воплощенной «мыйности» (мы-индивид).

Смысл жизни доосевым человеком не ищется и обретается, а задается (миропорядком) и реализуется в индивиде как правильно функционирующем элементе. Мы-индивид создает культурное пространство под руководством и с помощью своего главного инструмента, то есть разума. Это пространство становится все более сложным, изощренным, все больше отличающимся от природного, но мы-индивид обустроивает пространство не «от себя», человека как такового, а «от мироздания», как один из его специализированных «инструментов». С помощью разума, но не осознавая этого, некоторым образом – бессознательно. «Самореализация» ограничена онтологически заданными рамками правильно функционирующей части мироздания – правила жизни задавались и воспринимались культурно бессознательно, их нарушение грозило нарушению космической целостности мира. Образ (способ) мысли и мысленный образ также связаны с мироустройством и миропорядком и не могли выходить за рамки правил. Поэтому традиционная культура не знает философии как свободного вопрошания и самостоятельного отважного поиска ответов.

Однажды запущенный процесс внебиологической адаптации совершенствует репертуар и качество культурных инструментов, подавляющее большинство которых было выработано в традиционной культуре (доосевая эпоха) – как в хозяйственной и политической сферах, так и в способах передачи и хранения информации на разнообразных носителях (включая письменность). Разные человеческие сообщества изобретали или заимствовали ровно то и столько, что и сколько было им необходимо для решения проблемы выживания по-

пуляции, то есть удовлетворения базовых потребностей, включая социальную солидарность. «Доосевые» культуры обменивались между собой разного рода приспособлениями и ничто не мешало им принимать и ассимилировать «готовый продукт», а не изобретать уже изобретенное. В сфере «культурной ментальности», несмотря на различия образа жизни доосевых народов, основанием их «единства» был типологически однородный «образ мысли», способ мировосприятия, определяемый искусственным конструктом – мифоритуальной моделью мира.

Мифоритуальная модель мира и соответствующий ей тип мышления в процессе упрочения жизненных культурных сил человека как вида актуальны и жизнеспособны пока могут «изобретать» все новые и новые социальные, хозяйственные, культурные инструменты, пригодные для выживания, создавая разные варианты жизнедеятельности в пределах мифоритуальной парадигмы. Сами по себе способы хозяйственной или политической адаптации человека не зависят от мы- или я-индивидуальности. Изобретенные и опробованные на эффективность в традиционном обществе они неплохо существуют и в новационной культуре.

Связана ли осевая революция с цивилизационными успехами? Вспомним, что великие культуры Египта и Месопотамии со всеми их политическими, экономическими, художественными достижениями, не совершили осевого прорыва. Ассманн, правда, «защищает» Египет, который «предчувствовал» кризис, но не достиг его разрешения [7]. Он прав в том, что дело не только в появлении выдающихся «осевых личностей», которых, вероятно, было больше, чем нам известно, а в их востребованности, выраженной, в частности, в канонизации их текстов (так как канонизация – социальный и коллективный процесс, достижение общества, решающего сохранить и передать определенные ценности) [7, с. 399].

Единичный прорыв, внутренний индивидуальный осевой опыт должен быть не только «овнешнен», но и воспринят каким-то количеством людей. «Микропрорывы» действительно присутствовали не только в названных Ясперсом регионах, где происходила некоторая «проба». Направление обозначалось, но не осуществилось. Нравственная проблематика и попытка монотеистической религии, обозначенные Египтом (загробный суд, индивидуальная судьба там, зависящая от индивидуальных поступков здесь, реформа и личное благочестие Эхнатона), проявятся и воспримутся как путь вперед в других культурах. Удивительный прорыв дала кочевая культура древних евреев (на библейском этапе – без привычных для религий

представлений о душе и ее бессмертии, загробном воздаянии). Здесь предстают интереснейшие прозрения о благой человеческой жизни в ее самодостаточности, которая сама по себе награда, не нуждающаяся в заслуживании чего-то прекрасного за гробом. И Библия же дает примеры того, перед какими жизненными выборами, переживаниями, трагедиями оказывается человек вне мифоритуальной культуры.

Осевая революция связана с кризисом традиционной культуры в антропологическом аспекте. Можно предположить, что система архаической культуры достигла критического уровня прочности и, несмотря на огромную сохраняющую ее силу инерции, она не могла уже оставаться единственным и магистральным путем раскрытия человеческого в человеке, ограничиваться адаптационной стратегией на основе только видовых преимуществ.

Смысл *дочеловечивания* – в раскрытии «собственно человеческого» не в видовом, а в сознательно культурном самосотворении. Поэтому осевой прорыв новационной культуры характеризуется не усовершенствованием традиционной культуры, а отрицанием исторических перспектив для мы-индивида, комфортно обустроившегося в созданной им модели мира. Архаический способ ментального взаимодействия с миром, социального и социально-психологического «укрытия» самости в мы-йности удерживается в осевой культуре и проявляется в ситуациях, с которыми может справиться не каждое Я. Но это архаическое (традиционное) присутствует латентно или маргинально, актуализируясь в социальных группах и в индивидуальном сознании лишь как «подпорка», но не основание для становящегося самосознающего Я.

Осевое время пытается вывести нового – дочеловеченного – субъекта культуры. Наверное неправильно искать осевые предчувствия в эволюции различных сторон человеческой жизни, тем более, что философия, этическая религия, мораль – новое, а не усовершенствованное или поновленное старое. Множественность «осеальностей» проявляется в вариативности каждого из этих обозначенных осевым временем путей к «дочеловечиванию». В философии, морали, искусстве, науке явлены качественно новые потребности коллективного и индивидуального субъекта культуры.

В Греции, где возникла «свобода мышления», «свобода людей», «свобода полиса», был совершен прорыв в философию. Свободные государственные образования «конституировали греческий дух и создали огромные возможности, но вместе с тем и опасность для человека» [5, с. 108]. Дочеловечивание требует свободы, в том числе – свободы мышления, разорвавшего с мироустроением и желающего

миропостижения. Философия не изменила (и не меняет) мир и не преобразовала фактом своего появления человечество. Но именно в ней отчетливо видно, что:

«каждый философствующий неотменимо есть именно он сам, и не может просто выбрать себе философию другого. Он усваивает, преобразует в собственное свое бытие, пробуждается и просветляется словом того, кто говорит с ним в философском сочинении, он всегда вопрошает и всегда проверяет» [6, с. 329].

Традиционная культура не ставила индивида перед нравственным выбором, он не выбирал между «плохим» хаосом и «хорошим» космосом, поскольку ни космос, ни хаос сами по себе не хороши и не плохи, они взаимодействуют, а не борются до окончательной победы одной из сторон. Мы-индивид, исполнявший правила существования в мире, не имел и не мог иметь потребности в моральной самореализации. О морали стали рассуждать философы, некоторые из них по возможности соединяли философские изыскания и убеждения с жизнью. Этическая проблематика была скорее теоретически-философской, чем практической.

Религия имеет самый сильный потенциал дочеловечивания, который обусловлен онтологической и вытекающей из нее ценностной дихотомией *земной* и *заземной* жизни с акцентом на бессмысленность жизни здесь, на переживание своей безместности и никчемности. Религия сделала свое дело быстрее и эффективнее других, поскольку «донесла» предельные заботы до почти каждого и принудив к их более или менее самостоятельному разрешению. Религиозное измерение осевого времени уместно как грандиозный, возможно – решающий, но не единственный случай в динамике новационной культуры. То, что осевое время обычно видится как перелом в религиях, подтверждает, что именно в религиях открывался принуждающий путь становления я-индивида. Чем более дочеловечен я-индивид, тем более он склонен учитывать интересы и самость других. В этом смысле известная заповедь «возлюби ближнего как самого себя» – это мечта «навырост», это о «человеке, каким мы его хотим», и утопическая цель универсального цивилизованного сообщества» [7, с. 401].

Господствующий тип культуры (традиционной или новационной) формирует сознание индивида, но и определяется его большей посылкой – типом мы- или я-индивида. Универсальная мифоритуальная модель мира имеет определяющее влияние на мы-индивида, и очень разнообразное – на я-индивида, поскольку новационная культура предлагает несколько картин мира, индивидуально интерпретируемых и проживаемых Я. Пока традиционная культура комфортна, пока

она способствует видовому выживанию, пока нет коренной потребности в новом миропонимании, новационная культура не приживается (сколько бы ни ставилось новых святилищ, ни призывалось новых жрецов, ни разучивалось новых молитв).

Список литературы

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.: Академический Проект, 2011.
2. Маслоу А. Мотивация и личность / пер. А. М. Татлыбаевой. – СПб.: Евразия, 1999. (Терминологическая правка В. Данченко)
3. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / сост. М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Философского общества, 2001. – С. 66–68.
4. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006.
5. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / пер. М. И. Левиной. Вып. 1. – М.: ИНИОН, 1978.
6. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. А. К. Судакова. – М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012.
7. Assmann J. Cultural Memory and the Myth of the Axial Age // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. – Cambridge (MS); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. – P. 366–406.
8. Bellah R. N. Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age. – Cambridge (MS); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
9. Casanova J. Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. – Cambridge (MS); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. – P.191–221.
10. Donald M. An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. – Cambridge (MS); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. – P. 47–76.
11. Elkana Y. The Emergence of Second-order thinking in Classical Greece // The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations / S. N. Eisenstadt, ed. – Albany: State University of New York Press, 1986. P. 40–64.
12. Maslow A. H. Motivation and Personality (2nd ed.) – N.Y.: Harper & Row, 1970 [Reprinted from the English Edition by Harper & Row Publishers, 1954]
13. Taylor Ch. What Was the Axial Revolution? // The Axial Age and Its Consequences / Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. – Cambridge (MS); London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012. – P. 30–46.

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

УДК 230.1 (470) "15" : 234

А. Ю. Григоренко

Иосиф Волоцкий и Максим Грек: сравнительный анализ учений о спасении души

Иосиф Волоцкий и Максим Грек – выдающиеся богословы Древней Руси. Изучение трудов Иосифа Волоцкого позволяет прийти к выводу, что он осуждал упования на спасение человека посредством свершения добрых дел. По его мнению человек спасается посредством чистой веры и покаяния. Максим Грек, напротив, подчеркивает значение «добрых дел» для спасения души. Сравнительный анализ их творчества позволяет прийти к выводу, что Максим Грек сознательно полемизировал по этой богословской проблематике с Иосифом Волоцким.

Iosif Volotskiy and Maxim Grek are outstanding theologians of Old Russia. Studying the works by Iosif Volotskiy we can conclude that he condemned expectations for the salvation of man through performing “good deeds”. In his opinion, a person is saved through the pure faith and repentance. Maxim Grek, on the contrary, emphasizes the importance of «good deeds» for the salvation of the soul. Comparative analysis of their works allows to come to the conclusion that Maxim Grek deliberately disputed with Iosif Volotskiy on this theological issue.

Ключевые слова: Вассиан Патрикеев, Иосиф Волоцкий, Максим Грек, монастырь, спасение души.

Key words: Vassian Patrikeev, Iosif Volotskiy, Maxim Grek, monastery, salvation of the soul.

Иосиф Волоцкий. О роли и значении Иосифа Волоцкого в русской истории написано немало. Его богословские представления проанализированы достаточно глубоко и детально. Но его воззрения на тему спасения души изучены все же явно недостаточно.

Первое сочинение, написанное Иосифом на эту тему, это «Сказание о спасительных и душеполезных книгах» (полное название –

«Сказание, имущее свидетельство от Божественных Писаний, о спасительных и душеполезных книгах, о Сенанице и о Повседневном Поминании, како подоба нам о сих попечение имети и какова польза бывает от сего живым иже и умершим душам» [5, с. 127–131]. Основной мыслью «Сказания» является идея о полезности и необходимости поминальных служб, определяющаяся попечением о судьбах усопших. Мироощущение Иосифа Волоцкого, как это видно из прочтения памятника, определялось прежде всего мотивами вечности, которая противопоставлялась им суетному и быстротекущему настоящему времени.

В этом трактате Иосиф Волоцкий со свойственной ему прямоотой, откровенностью и недвусмысленностью пишет о том, что вклады по душе являются источником монастырского благосостояния. Получаемое таким образом монастырское богатство, согласно его мыслям, должно было использоваться на строительство церквей, украшение их иконами и фресками, а также и на другие монастырские нужды. Помимо этого имущество монастырей являлось источником помощи бедствующему крестьянству и хорошим подспорьем в организации их хозяйства, так что практика вкладов по душе являлась своеобразным перераспределением доходов в пользу нуждающихся. Таким образом, хозяйственная жизнь страны определенным образом освящалась и приобретала нравственный христианский смысл, которого не хватало светским владельцам лесных, пахотных и рыбных угодий. В этом плане «Сказание» Иосифа как бы являет собой всецело религиозную и благочестивую программу дальнейшего развития «экономической жизни» Руси.

Данные идеи «Сказания» вызвали критику со стороны тогдашних противников волоцкого игумена – новгородско-московских еретиков и части монашества Руси, которых в научной литературе принято называть нестяжателями [6]. Мысли Иосифа Волоцкого о том, что поминальные службы являются источником благосостояния монастыря понимались ими как искажение христианских заповедей о нестяжании.

Для того чтобы лучше разобраться в характере и существе полемики вокруг «Сказания», следует внимательно прочитать его, имея в виду и критическое отношение к нему его оппонентов.

Основные идеи «Сказания» следующие:

1. «Всяко убо писание богодухновенно и полезно есть...», – писал Иосиф Волоцкий. Но лучшие для спасения книги – это «Синодики» (списки поминаемых в монастырях лиц, предисловием к которому и является данное «Сказание»): «Сиа убо спасительные книги всех божественных писаний полезнейши суть» [5, с. 127].

2. Далее в тексте эти мысли аргументируются следующим образом: «Всяко убо божественное писание живыа ползует и к добродетелем наказует и божественных заповедей хранение узаконопологает». «Сия ж спасителныа и душеполезныа книги и по смерти ползуют умерших душа» [5, с. 128].

3. Спастись и избавиться от вечной муки совершаемыми при жизни добрыми делами невозможно, поскольку человек грешен по своей природе, воля его немощна и от юности он склонен ко злу: «Есть убо яко неудобь приведен к добродетели род человеческий и заеже сладоности греховней притужаше, праваго житиа не разящих нас, понеже прилежне прилежит человеку помышление на лукавое от юности его» [5, с. 131]. Спастись можно, как учит Писание, посредством свершения добрых дел и жизнью по божественным заповедям. Но исполнить «Господни заповеди» человек, будучи грешным, не в силах. Не выполнившего же их, «по смерти мучения ожидают». Поэтому остается, по сути дела, единственный и исключительный путь спасения и избегания загробных мучений. И путь этот – «Синодик»: «Сих же ради душеполезных книг и спасительных имама избавиться вечныа муки и сподобитися вечных благ в будущем веце» [5, с. 131].

4. В самом конце «Сказания» Иосиф утверждает, что существуют два пути спасения. Первый путь – это, как говорит Папа Римский Григорий (Двоесловец, Беседовник – в церковнославянской традиции, Великий – в католической): «Аще прежде смерти сами жрътва Богу будут». Но этот путь, говорит Иосиф, не выполним, ибо тогда «длъжни есмы убо настоящий мир възненавидети... и с слезами Богови на всяк день жрети жрътвы чистою и непорочною съвестию...». Но «мы ныне изнемогохомъ и не приходим в сеа меры, еже быти сами прежде смерти жрътва Богу...», – пишет Иосиф Волоцкий. И приводит второй и лучший для спасения путь – следует вписаться в «Синодик», то есть сделать так, чтобы за усопшего после смерти приносили жертвы и заупокойные службы:

«Но понеже убо не можем прежде смерти сами быти жрътва Богу, приводим вторую (второй путь спасения – А.Г.): сиречь длъжни есмя всяко тщание и попечение имети, еже и по смерти себе же и друг другу помощь сътворити священною и божественною жрътвою, плотию и кровию Христа и сими спасительными и душеполезными книгами» [5, с. 131].

5. «Синодики» являются наилучшими книгами еще и потому, что обеспечивают весь «монастырский доволь». Вот красноречивые слова Иосифа Волоцкого (подчеркивание наше – А. Г.):

«В нынешнем же веце бывает и монастырское създание, и божественна церкви съставление. И еже в ней всяческих и божественных вещей устроение, и украшение всечестными иконами, и еже на стенах писанием, и животноворящими кресты, и божественными Еуангелии, и священными съсуды, и святыми ризами, и всеми вещми церковными, еже от злата и сребра и бисера сътвореными, и святыми книгами. И сих ради бываеть весь церковный доволь: и священником же, и диаконом, и всем церковным служителем, и всеи братеи телесный покой, пища же, и питие, и одежда, и обуща, и келейное устроение, и еже в келиах всяческих нужных вещей доволь, еще же и села, и вертограды, и реки, и озера и пажити, и вся животная и четвероногая» [5, с. 130].

Идеи Иосифа Волоцкого о лучшем пути спасения вызвали решительную критику со стороны тогдашнего митрополита Зосимы, которого волоцкий игумен в дальнейшем назвал еретиком и вел с ним непримиримую идейную борьбу, в результате которой митрополит был вынужден оставить свой митрополичий престол. Зосима, как это явствует из принадлежащей ему рукописи, настаивал прежде всего на том, что для спасения прежде всего следует жить в соответствии с божественными заповедями и свершать добрые дела. Также он утверждал, что, несмотря на греховность, человек обладает свободой воли («благим произволением»), что, собственно, и обуславливает возможность человека жить в соответствии с высокими евангельскими нормами [4, с. 196–225].

Это спор побудил в дальнейшем Иосифа Волоцкого создать более развернутую концепцию спасения, изложению которой он посвятил четвертое «слово» «Просветителя» – своего главного богословского сочинения, посвященного основным принципам христианского вероучения [1, с. 95–117]. Эта концепция несколько необычна для катехизического православного учения о спасении и потому заслуживает внимательного и пристально анализа.

Учение христианства о спасении человека является лишь частью совокупности основных принципов и норм, определяющих христианское мировоззрение в целом. Оно не может быть понято без учета христианских идей о творении Богом мира и человека. Согласно общепринятым в православии представлениям Бог сотворил мир в течение шести дней, создав в последний день «венец творения» – человека, сотворив его «по образу своему и подобию».

Концепция Иосифа Волоцкого, в целом совпадая с каноническими представлениями православия о творении мира, обладает рядом существенных особенностей. Иосиф Волоцкий специально подчеркивает и последовательно аргументирует мысль, что создание человека, как «венца творения», не входило в изначальный план Бога. Изначально Бог замыслил поставить в центре мироздания Первоангела – Люцифера, возглавлявшего «собор всех ангельских иерархий». Перед Первоангелом была поставлена цель соединения ангельского и земного мира, но он не выполнил данной задачи и, возгордившись, отпал от Бога:

«Сначала Он (Бог – А.Г.) создал бесчисленное множество невидимых агельских воинств <...>. Один из ангелов в безумии восстал против Создателя и отворотился от добра к злу; из-за этого он был лишен своей чести и сана, вместе с подчиненными ему ангелами, и был назван дьяволом, подчиненные же его были названы бесами» [1, с. 104].

И только после падения Первоангела, согласно Иосифу, Бог решил («восхотел») создать человека, чтобы он выполнил поставленную перед ним задачу и занял на небе место отступника:

«После Творец восхотел явить второе творение на земле, другого ангела, поклоняющегося Богу... от Себя вложил дыхание... и одарил свободой воли... и дал закон..., ибо вначале надлежало людям быть испытанными в соблюдении заповеди. Если человек соблюдет заповедь, то получит нетление, неизменное утверждение, совершенство и бессмертие и займет место отступника на Небе; если же он не соблюдет заповедь, то умрет смертью» [1, с. 105].

Как явствует из этого текста Иосиф считал, что Бог как бы создал человека вместо падшего первоангела и поставил перед ним задачу «занять его место» на небе, что очевидным образом противоречит наиболее распространенному воззрению, что создание человека как «венца всего творения» являлось изначальной целью Бога.

И только после того, как человек, искушаемый дьяволом, не смог исполнить поставленную перед ним цель и жить безгрешно, Бог принял решение о воплощении Сына Божьего, чтобы спасти «свое первородное дитя» от греха и власти дьявола:

«Смотри, что Он совершает, что Отец говорит сыну... “Должно Тебе, о Единородный Мой Сын и Слово, сияние Моей славы, должно тебе облечься в тленного человека и принять в Себя всего Адама; должно Тебе быть распятым, пострадать, сойти в ад, оттуда вывести человека; как дьявол перехитрил человека, так и Тебе следует перехитрить дьявола Своей мудростью”» [1, с. 106].

Предложенная Иосифом Волоцким концепция творения мира противоречит представлениям о том, что создание человека, как «венца творения» было задумано Богом изначально. На первый взгляд, она воспринимается как не в полной мере каноничная. Но это не так. Вот что писал в 1935 году митрополит Русской православной церкви Сергей:

«...первоначально человек отнюдь не создан был занять такое исключительное, центральное положение в творении и промыслении Божиим, какое он занял лишь потом, с вочеловечением Сына Божия». Также и воплощение Сына Божьего, согласно митрополиту Сергию, не было замыслено изначально: «В этом смысле с точки зрения намерений и желаний Божиих падение человека и вызванное им вочеловечение сына Божия можно назвать случайностью, внесенной в первоначальный план мироздания свободной тварью»¹.

Согласно митрополиту Сергию, человек отнюдь не был задуман Богом как «венец творения», Бог создал его как лишь «одну из ста подробностей своего мироздания». Совпадение концепций творения, предложенных митрополитом Сергием и Иосифом Волоцким, как видим, практически полное. Как замечает В. Н. Лосский, митрополит Сергей, излагая свою концепцию творения, критиковал «антропоцентрическую точку зрения» [2, с. 97] софийного религиозного учения Сергия Булгакова на человека как на существо божественное, и стремился всячески показать, что, напротив, человек есть существо немощное и грешное. Так же и для Иосифа Волоцкого человек был в первую очередь существом падшим и немощным. Отсюда становится понятным, что «антропоцентрическая точка зрения» была чужда и Иосифу Волоцкому.

Воплощение Сына Божиего, как считал Иосиф, открыло человеку ряд путей спасения – это, прежде всего, крещение и исполнение заповедей. Но Бог знал, «что мысли человека от юности склонны ко злу, из-за чего и после крещения мы будем грешить». Поэтому он «дал нам святые заповеди покаяния». Дальнейший текст этого «слова» Иосифа посвящен обоснованию идеи о том, что Бог спасет не столько за дела, сколько ради веры, так что «не делающему... как благоразумному разбойнику, вера вменится в праведность без дел».

Вывод Иосифа Волоцкого о путях спасения следующий: «так человек, унизив себя, спасается Божьим человеколюбием: не деятельными добродетелями, но сокрушением сердца, глубиной смирения и теплой верой». В самом конце этого «слова» Иосиф Волоцкий пишет, что «не трудам, но простоте и смирению является Бог...» [1, с. 116].

¹ Цит. по: [2, с. 99].

На склоне своих лет Иосиф Волоцкий вновь вернулся к размышлениям о путях спасения, но на этот раз исключительно для монашесствующей братии – в пространной редакции своего монашеского «Устава». В этом сочинении он подчеркивал, что жизнь в монастыре должна основываться на строгом послушании и безусловном исполнении всех уставных правил и норм. И отсюда делал вывод, что это для монашесствующей братии есть самый «эффективный» путь спасения, «гладкий и простой».

Максим Грек (Михаил Триволис) – гуманист, известный деятель эпохи Возрождения, а также (с 1516 г.) выдающийся религиозный деятель Руси позднего Средневековья. Во время своего пребывания в Италии он познакомился со многими известными гуманистами, среди них – Анжело Полициано, Марсилио Фичино и Иоанном Ласкарисом. Под впечатлением проповедей Джироламо Савонаролы принял решение постричься в монахи, затем оказался в монастыре на Афоне. В 1516 г. по просьбе Василия III прибыл в Москву для оказания помощи в переводе Толковой Псалтири.

В Москве вокруг Максима Грека постепенно сформировался кружок единомышленников, в который входили В. М. Тучков-Морозов, И. Д. Сабуров, Ф. Карпов и др. С Максимом Греком был знаком и сотрудничал известный нестяжатель того времени – Вассиан Патрикеев, с которым он обсуждал многие злободневные проблемы церковной жизни Руси. На церковных соборах второй трети XVI в. Максим Грек был осужден в неправомыслии и в результате заточен в Иосифо-Волоколамском монастыре.

Во время пребывания на Руси Максим Грек перевел немало религиозных трактатов и книг Священного Писания, написал целый ряд сочинений по тем или иным религиозным вопросам. В целом ряде своих трактатов он касался вопросов, которые были в центре нестяжательско-иосифлянкой полемики, в том числе и проблемы спасения души. Причем по всем аспектам данной проблемы мнение его почти всегда было прямо противоположным соответствующим воззрениям Иосифа Волоцкого.

Религиозным основанием сотериологических воззрений Максима Грека было представление о высоком, божественном достоинстве человека, как созданного по «божью образу и подобию». Практически во всех своих сочинениях Максим Грек подчеркивал, что свобода воли является основополагающей чертой человеческой природы, божественным даром, отличающим его от всех прочих тварей. Человек, считал Максим Грек, должен неустанно держать в своем уме ту «бо-

жественную цель», ради которой он и был создан «Богом по образу Его». Человек есть образ Божий, а потому и должен думать о том, чтобы приобрести «первообразную доброту» и направлять свою жизнь по Божественным заповедям. Цель человеческой жизни – это приобретение в себе «всех красот Первообраза».

Понятно, что воззрения о человеке Максима Грека радикально отличались от соответствующих представлений Иосифа Волоцкого, для которого человек есть существо в первую очередь падшее и грешное, а не божественное. Вопреки волоцкому игумену Максим Грек писал, что не следует уповать на молитвы над усопшими, поскольку «подвиг добродетели установлен в этой жизни» [3, с. 4]. Если Иосиф Волоцкий не уставал повторять, что жить согласно божественным заповедям невозможно и поэтому остается только уповать на милость Божию и молитвы над усопшими душами, то Максим Грек, напротив, настойчиво подчеркивал, что к спасению ведет не пространый, а узкий путь: «Под узким же путем разумей, душа моя, понуждение к исполнению святых заповедей...» [3, с. 14]. Жизнь, согласная божественным заповедям, по Максиму Греку – это прежде всего нестяжательная жизнь. Главные добродетели заключаются в том, чтобы «миловать нищих, живущих в скорбях...» [3, с. 20]. Главное же зло – это «презирать их». Основная черта монашеской жизни – это не черные одежды, пост и продолжительные молитвы, «а только исполнение заповедей» [3, с. 25]. «Ведь только ради исполнения заповедей, – писал Максим Грек, – были установлены все молитвы, пощения, бдения, уединения; и потому ничем этим не хвались, если пренебрегаешь исполнением заповедей» [3, с. 27].

Как бы специально вопреки Иосифу Волоцкому, утверждавшему, что невозможно монахам стремиться к исполнению божественных заповедей, ибо воля человеческая немощна, – Максим Грек подчеркивал необходимость для монаха стремления к их исполнению:

«Обещавшись Господу своему при пострижении в монашество исполнить делом все святые Его заповеди, старайся всею силою быть выше всех суетных попечений этой жизни...». И не стоит уповать на то, что одна лишь вера может спасти человека, «ибо вера без добрых дел мертва есть...» [3, с. 61]. Вера же, согласно Максиму Греку, становится действенное только тогда, когда «является основанием всех вообще добродетелей» [3, с. 96].

Вышесказанное убеждает нас в том, что Максим Грек сознательно критиковал иосифлянские представления о спасении души. Более того, внимательное чтение его сочинений позволяет предполагать, что он был знаком с соответствующими трактатами Иосифа Волоцкого, в частности с его «Сказанием о спасительных и душеполезных

книгах» и с пространной редакцией «Устава», в которых Иосиф Волоцкий писал о том, почему человек не может выполнить божественные заповеди, ибо люди слабы («понеже убо мы ныне изнемогохомъ» и «неудобъ приведен к добродетели род человеческий»), а также и о том, что монашеское послушание и выполнение всех норм и правил монастырского Устава есть «гладкий и простой» путь спасения.

В связи с этим предлагаем обратить внимание на следующий весьма показательный отрывок из сочинения Максима Грека «О том, как должно проводить иноческую жизнь, и что исполнение евангельских заповедей есть истинный страх Божий» (подчеркивание наше – А. Г.):

«Всем этим мы достоверно научаемся, что начало премудрости, то есть спасения души, есть страх Божий, который заключается в соблюдении святых Его заповедей... А кто склоняется к душепагубной мысли, что де ныне люди слабы по естеству и необходимо снисходить человеческой немощи, то и я скажу тому тоже; только снисходить можно в том, в чем снисхождение не противно заповедям Божиим и не нарушает отеческих иноческих уставов, которые заключаются в нестяжании, в безмолвии, в жизни беспечительной, в несребролюбии, в нелихоимстве, в смиренномудрии и кротости, в любви нелицемерной, в милосердии и жалости ко всем находящимся в бедах... Но об этом достаточно сказанного для тех, которые искренно любят шествовать тесным и прискорбным евангельским путем..., а для тех, непокоряющихся истине евангельской и хвалящих пространный путь, мною достаточно сказано в ином слове...» [3, с. 254–255].

Данный текст, в котором критикуются представления о слабости человеческой природы, немощи человеческой воли и невозможности жить согласно божественных заповедей позволяет нам считать, что Максим Грек сознательно выступил против концепции спасения, предложенной Иосифом Волоцким, в том числе и против его представлений о «гладком и простом» пути спасения.

Список литературы

1. Иосиф Волоцкий. Просветитель / пер. подгот. Е. В. Кравец. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря, 1993.
2. Лосский В. Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2003.
3. Максим Грек. Сочинения. Ч. 3. – М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1996.
4. Рукопись митрополита Зосимы // Троицкое собрание. № 122 (1829).
5. Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479–1510-е годы) / Подготовка текста и исследование Т. И. Шабловой. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.
6. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2010. – № 3. – С. 15–36.

**Концепт «Божьей защиты»
в религиозной и общественной мысли России**

В статье рассматриваются значения идеи Божьей защиты для русского общества на разных этапах его развития. Утверждается, что этот концепт сформировался в XIV–XV веках, формализовавшись в сфере религиозной мысли в виде представлений об исключительной роли икон и молитв. Однако при дальнейшем развитии в условиях тесной связанности религиозной и общественной мысли идея Божьей защиты воплотилась в жизни всего общества, реализовавшись в политических установках концептуального и обыденного сознания и определив модель государственно-церковных отношений на длительный исторический период. Концепт Божьей защиты, возникнув в отдаленные исторические периоды, оказывает значительное влияние на современные представления о свободе и ответственности личности, о целях и способах личного и общественного потребления, об отношении к традициям и ценностям исторических общностей, проживающих на территории России.

The article considers the meanings of the idea of God's protection for Russian society at various stages of its development. It is asserted that this concept was formed in the fourteenth and fifteenth centuries, formalized in the sphere of religious thought in the form of ideas about the exclusive role of icons and prayers. However, with further development in the context of close cohesion of religious and social thought, the idea of God's protection was embodied in the life of the entire society, realized in the political attitudes of conceptual and everyday consciousness, and defined the model of state-church relations for a long historical period. The concept of God's protection, having arisen in remote historical periods, has a significant influence on contemporary ideas of the freedom and responsibility of the individual, of the purposes and methods of personal and public consumption, of the attitude to the traditions and values of historical communities living on the territory of Russia.

Ключевые слова: идея Божьей защиты, концепты общественного сознания, современное сознание, религиозные идеи, менталитет, религия.

Key words: idea of God's protection, concepts of public consciousness, modern consciousness, religious ideas, mentality, religion.

Исходными положениями методологического характера для дальнейшего изложения служат три тезиса.

Во-первых, утверждение о том, что главные идейные концепты, определяющие особенности российского менталитета, первоначально

сложились уже в русской средневековой религиозной и общественной мысли XIV–XV вв. как представления: о силе русского народа и его властителей; о русском православии как единственно истинном христианстве; об особой миссии русского православного народа и его государя в сохранении чистоты христианской веры и достижении социальной справедливости; о высоком уровне нравственных требований, обращенных к личному миру верующего, выполнение которых ведет к спасению души.

Во-вторых, тезис о том, что все эти представления целостно отразились в идее Божьей защиты, которая первоначально формализовалась в сфере религиозной мысли, постепенно закрепляясь в идеях массового сознания. В религиозной сфере распространились представления об особой роли таких предметов культа как иконы, которые, приобретая исключительное символическое значение, становились участниками важнейших исторических событий; а также утверждается об особой роли молитвы, которая, выполняя охранительную функцию, присутствует во всех сферах и на всех уровнях жизни верующих. Идея Божьей защиты на уровне массового сознания воплощается в ожидании и лицезрении разнообразных чудес.

В-третьих, утверждение о том, что в условиях тесной связанности религиозной и общественной мысли идея Божьей защиты воплотилась не только в жизни церкви, создав основание для богословского творчества, но и в жизни всего общества, реализовавшись в политических установках концептуального и обыденного сознания и определив модель государственно-церковных отношений на длительный исторический период. Эта идея продолжает играть свою важную роль в сознании и деятельности современного общества.

Формирование идейных концептов сознания российского общества

В XIV–XV вв. были сформированы и эксплицированы: во-первых, идеи необходимости государственной независимости и единства, приоритета интересов государства, задачи государства как защитника чистоты православия и церкви; во-вторых, идеи первоочередности идеологической и нравственной функции церкви; в-третьих, идея «самовластия» личного духа, религиозного индивидуализма; в-четвертых, универсальные идеи, объясняющие взаимосвязь событий вселенского масштаба – это идеи исторического провиденциализма, миссии православного государства и его государя, церкви и народа (отразившиеся, в том числе, в концепте «Москва – третий Рим»).

Именно в этих универсальных идеях, по нашему мнению, в наибольшей степени реализовался общественно-политический и социальный смысл идеи Божьей защиты, который получил развитие в последующие исторические периоды и воплотился в трансформированном виде в идейных концептах *мессианизма, универсального детерминизма и нравственного максимализма*.

Непосредственным наследником достижений упорной духовной деятельности мыслителей XIV–XV вв. стала русская религиозная и общественная мысль середины XVI в. Исследователи называют XVI в. «золотым веком» русской общественно-политической мысли. Идея Божьей защиты и связанный с ней религиозно-политический смысл концепта «Москва – третий Рим» актуализировались в период иностранной интервенции, когда отмечался рост национального самосознания. Эту же идею отражают официальная трактовка Смуты и объяснение причин воцарения новой династии, которая была выработана в окружении царя Михаила и его отца – патриарха Филарета. В целом результаты, с которыми Россия преодолела Смуту, – правовое оформление самобытной русской формы правления, соответствующей экономическому, политическому и культурному развитию народа, населявшего тогда Россию, – оценивается в настоящее время как высокое достижение на пути развития российского общества:

«Наш праздник 4 ноября – День народного единства, который некоторые поверхностно называют “днем победы над поляками”, на самом деле – это “день победы над собой”, над внутренней враждой и распрями, когда сословия, народности осознали себя единой общностью – одним народом. Мы по праву можем считать этот праздник днем рождения нашей гражданской нации» [23].

Воодушевляемые идей Божьей защиты, духовные силы русского народа, представляемые церковью, всецело были посвящены одному историческому делу – созданию и укреплению государственного единства. Вера в царское самодержавие, мистическое отношение к нему – один из элементов русского православия, которое сливалось с народом в самодержавном помазаннике. В результате сложилась знаменитая триада: православие, самодержавие, народность. Неоднократно раскритикованная, эта триада, тем не менее, длительное время определяла направления идейного воздействия на общественное сознание российского общества и служила обоснованием традиционных ценностей.

Идея Божьей защиты воплотилась как в религиозной, так и в социально-политической сферах жизни, выразившись в концепциях богословского и общественного звучания. Полагаем, что религиозная и общественная мысль Руси XIV–XV вв. послужила прочной основой и своеобразной «стартовой площадкой» для последовавшего периода расцвета русской культуры. Можно утверждать, что именно в этот период формируются стойкие характеристики сознания и поведения русских людей, прочно закрепившиеся в практике на бессознательном уровне и до сих пор определяющие некоторые разнонаправленные черты русского менталитета – способность к длительному напряжению сил и жизни в перманентно тяжелых условиях, стремление к коллективной организации производства, тяга к рефлексии, предельная высота целей и идеалов, приверженность к большим пространствам, готовность к межкультурным контактам и многое другое (пренебрежение расчетом и планированием, готовность к неоправданному риску, лень и беспечность). Идея Божьей защиты в данном случае проявилась в уповании на «адресное» покровительство божественных сил, которое оказывается каждому православному человеку и всему православному народу в его каждодневных трудах.

Несомненно, современная жизнь проходит в других условиях и полное заимствование прежних идей, методов и способов их пропаганды и воплощения не только невозможно, но и вредно. Однако некоторые аспекты идей русских мыслителей XIV–XV вв. являются актуальными до сих пор, поскольку их влияние обнаруживается в сознании и деятельности людей.

Идея Божьей защиты на современном этапе

Наиболее зримо проявляются в современной жизни такие аспекты идей русских мыслителей древности, как, во-первых, проблема «самовластия» человека, звучащая в современной трактовке как проблема свободы и достоинства личности, и связанная с ней проблема аскетизма, что сегодня понимается как умеренность потребления; во-вторых, проблема иерархии интересов государства и личности, не теряющая своей злободневности с тех далеких времен, и связанная с ней проблема источника власти; в-третьих, проблема полномочий церкви в политической, социальной, культурной и иной сферах (признание за церковью функций, присущих самостоятельному социальному институту, определяет уровень развития гражданского общества). И для всех этих аспектов идея Божьей защиты является стержневой, так как в одних случаях определяет границы дозволенной человеку инициативы, а в других – задает высоту идеальных требований к поведению человека.

Идея «самовластия» души и аскетизма в наше время. «Самовластие» души – это, согласно богословскому толкованию, свобода выбора способов деятельности, которая определяет вклад человека в исполнение Божественного замысла. Современное православное богословие утверждает:

«Свобода позволяет человеку преуспевать в восхождении к духовному совершенству, но вместе с тем включает в себя и опасность преслушания, выхода из подчинения Богу и через то – грехопадения, трагическим последствием которого является существование зла в мире» [7].

Свобода обязательно сочетается с ответственностью за результаты деятельности, которая должна быть активной, целенаправленной и нравственной. «Церковь призывает своих верных чад и к участию в общественной жизни, которое должно основываться на принципах христианской нравственности» [19], признающей равное достоинство каждой личности и предъявляющей высокие требования к собственной персоне.

Православные богословы утверждают, что всеобщее признание высокой ценности человеческой личности может быть предпосылкой более широкого сотрудничества в области миротворчества. В данном случае принцип свободы и достоинства «самовластной» личности имеет прямое отношение к нормам веротерпимости, мирного сотрудничества и социальной солидарности. Светские исследования по данным проблемам зачастую выражают такие же мысли, когда речь идет о целях и ценностях человеческого существования [3; 5; 9], о нормах толерантности и диалога культур, о свободе совести [11; 12; 15; 18]. «Православная Церковь исповедует, что любой человек, независимо от цвета кожи, религии, расы, пола, национальности, языка, создан по образу и по подобию Божию и является равноправным членом человеческого сообщества» [7]. Эта позиция, по мнению автора, полностью совпадает с трактовкой принципа равноправия, являющегося частью комплекса так называемых общечеловеческих ценностей.

Почти полное совпадение (кроме подходов в аргументации) наблюдается в светской и богословской трактовке современной практики потребительского и расточительного отношения к индивидуальным и коллективным ресурсам. Официальные документы церкви подтверждают, что «озабоченность Церкви вызывает усиливающееся навязывание человечеству потребительского образа жизни, лишённого опоры на христианские нравственные ценности» [7]. О необходимости пересмотра норм потребления и изменения уровня требовательности к самому себе говорят в современном обществе педагоги, психологи, социологи, философы [4; 10; 14]. Все это является

подтверждением актуальности идей «самовластия» души и аскетизма в потреблении материальных благ, онтологически связанных с идеей Божьей защиты.

Идеи этицизма и сакральности власти на современном этапе. Толкование смысла приоритета общих ценностей над индивидуальными претерпело наибольшие внешние изменения. В современном богословском понимании приоритет принадлежит не институциональным (государственным), а общественным (национальным) интересам. Это вызвано, прежде всего, тем, что современное государство теперь носит светский характер. Это признано церковью как факт, и потому самому институту государства даны соответствующие пояснения:

«Во взаимоотношениях между Церковью и государством должно учитываться различие их природ. Церковь основана непосредственно Самим Богом – Господом нашим Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти являет себя в историческом процессе опосредованно» [19].

Но что касается такой общности как народ (нация), то в современном богословском толковании считается, что в ней сосредоточены все свойства, обусловленные Божьим промыслом.

«Христианский патриотизм одновременно проявляется по отношению к нации как этнической общности и как общности граждан государства. Православный христианин призван любить свое отечество, имеющее территориальное измерение, и своих братьев по крови, живущих по всему миру. Такая любовь является одним из способов исполнения заповеди Божией о любви к ближнему, что включает любовь к своей семье, соплеменникам и согражданам» [19].

Версия сакральной сущности власти в настоящее время оказывается не востребованной на концептуальном уровне сознания. Однако представления о функциях государства и его главной задаче по поддержанию справедливости остаются темой богословия и являются общими для российского духовного пространства. Концепция социального государства, основные положения которой закреплены в Конституции страны, опосредованно, но отражает некоторые черты идеи православного царства, в котором власть стоит на страже целостности мировоззренческих и нравственных идеалов, устраивает жизнь подданных по нормам «правды» (справедливости). Действуя именно так, государство соответствует возложенным на него Церковью надеждам.

Проблема полномочий церкви в современном понимании. Теперь церковь считает, что «государство не должно вмешиваться в жизнь церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь, духовническую практику и так далее... Церковь ожидает от государства уважения к ее каноническим нормам и иным внутренним установлениям» [19]. Признавая наличие в руках государства и церкви разных средств для выполнения их задач и соглашаясь с принципиальной правильностью мировоззренческого нейтралитета государства, церковь выражает надежду на то, что у нее будет достаточно возможностей для выполнения своего долга:

«В осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ Церковь может рассчитывать на помощь и содействие государства». Самооценка положения Церкви в современном обществе основана на догматических положениях: «Церковь – не от мира сего, так же, как ее Господь, Христос – не от мира сего» [19].

Однако роль церкви в обществе имеет и «социологическое» измерение. По словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, он, прежде всего, «призван говорить правду, не обращая внимания ни на политическую конъюнктуру, ни на пропагандистские акценты» [8].

В том, как с богословской точки зрения описываются задачи современной православной церкви, обнаруживается явственное влияние идеи Божьей защиты, которую церковь своими усилиями разъясняет верующим: «Православная Церковь разделяет заботы и тревоги человека нашего времени в отношении насущных проблем, волнующих современный мир, и желает содействовать их разрешению, чтобы в мире воцарились мир Божий, “который превыше всякого ума” (Флп. 4:7), примирение и любовь» [7].

Идея Божьей защиты отражается и в том, как церковь видит свою главную миссию в современном обществе: «Традиционной областью общественных трудов Православной Церкви является печалование перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп» [19]. Социальная деятельность Русской православной церкви и других религиозных организаций признана современным обществом эффективной и востребованной.

Наконец, определим *особенности влияния идеи Божьей защиты на традиции, ценности и идеалы современного общества.* В некоторых источниках комплекс этих явлений обозначается как культурный

код [8] или цивилизационный код [2]. Чаще эти явления обозначаются термином «менталитет». Менталитет представляет собой фактор наиболее фундаментальный и глубинный, а потому и наименее изменяемый в общественной психологии большой социальной группы. Это присущая индивиду или определенной социальной общности совокупность специфического склада мышления и чувств, ценностных ориентаций и установок, представлений о мире и о себе, верований, мнений, стереотипов и предрассудков [17].

В составе менталитета есть элементы динамические, а есть относительно статические – изменяемые очень медленно. К динамическим элементам менталитета можно отнести чувства, настроения, стереотипы, предрассудки. К относительно статическим элементам менталитета можно отнести традиции, идеалы и ценности. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл о традициях народа говорил следующее:

«На самом деле традиция – это механизм и способ передачи ценностей, которые не могут исчезнуть из народной жизни... Почему важно сохранение этого культурного кода? Потому что на основе этого культурного кода и формируется матрица народной жизни, она не с неба сваливается, она вырастает из этой традиции, и в формировании этого культурного кода на протяжении тысячелетия участвовали все духовные силы» [8].

Для подчеркивания особого качества статической части менталитета ее можно назвать ментальными ресурсами [16]. Центральным ядром ментальных ресурсов нашего народа является мировоззрение и мироощущение, основанное на идеях мессианизма, универсального детерминизма и нравственного максимализма. Из этих идей исходит такое восприятие своего участия в развитии мира, когда все происходящее зависит от твоей деятельности и твоего состояния духа. Это оказывает влияние на отношение к истории человека и общества как процессу движения к истине, то есть на исторический оптимизм. Переживание единства окружающего мира и необходимости его движения к полноте этого единства рождает патриотизм, как чувство сопричастности к людям, состоящим в духовном родстве, выковывает стоицизм, как образец терпеливого, жертвенного поведения, образец выбора средств к жизни, основанных на дарении. «У нас есть ценности – нравственная ответственность, свобода, честность, достоинство, справедливость, правда. Не в силе Бог, а в правде» [8].

Ментальные ресурсы, таким образом, отражают традиции народной нравственности, стиля повседневного и экстремального поведения и переживания актуальных событий. Духовные ценности, которые составляют содержание ментальных ресурсов, сохраняют свое смыслообразующее значение в течение такого длительного срока, что могут быть отнесены к «ресурсам вечности».

«Народ, особенно Россия – многонациональный, многорелигиозный народ, который находится на таких огромных пространствах, не может жить без идеи, без объединяющей идеи. Вот этот наш культурный код, он и есть наша национальная идея, которая воспроизводит каждое последующее поколение людей с точки зрения формирования их системы ценностей» [8].

Другой класс ресурсов, безусловно, также пригодный для выбора жизненных целей, содержит такие ценности, которые сохраняют актуальность на протяжении обозримой длительности, и могут быть названы идеологическими «ресурсами времени». К ним можно отнести такие концепции, которые ставят цели и провозглашают соответствующие им ценности, исходя из потребностей текущего существования. Отсюда ориентация на экономическую эффективность и политическую целесообразность, на выгоду, на диктат в той или иной форме, гедонизм и потребительство – базой для построения отношений между людьми становятся категории товарного обмена [16].

В реальной жизни обществом и человеком востребованы и те, и другие ресурсы, но в разном соотношении. Если баланс между ними нарушен, то общество теряет благоприятные альтернативы своего развития:

«Сегодня формируется цивилизация инстинкта. Она сформирована во многих странах. Что отличает эту цивилизацию? Идея потребления – иметь больше и тратить больше. Здесь есть некое историческое объяснение, почему это произошло. Но когда это становится чем-то похожим на жизненный идеал, на основное целеполагание человека, это является опасным для жизни народа» [8].

Об опасности утраты ментальных ресурсов (культурного кода) предупреждают не только иерархи церкви, но и деятели науки, которые анализируют данную проблему в ракурсе трансформации личностных ценностей [21; 24], в аспекте возможностей позитивного влияния религии на современное общество [6; 20; 25] и с учетом изменения основных характеристик национального сознания [1; 13; 22].

Опасность утраты основных ценностей осознается и российским политическим руководством, действия которого, прежде всего, нацелены на сохранение единства и государственной целостности, основой которой является особого рода идентичность. Об этой особой идентичности говорил В. В. Путин в своей программной статье «Россия: национальный вопрос» [23]:

«Уверенность, что мы можем обеспечить гармоничное развитие поликультурной общности, опирается на нашу культуру, историю, тип идентичности. Потому что в нашей идентичности – другой культурный код. Русский народ является государствообразующим – по факту существования России. Великая миссия русских – объединять, скреплять цивилизацию... Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности».

Такое созвучие понимания задач национального и государственного единства, которое сейчас проявляют официальные власти и общество, действительно укрепляют в уверенности, что кризисные явления в общественном сознании будут преодолены.

Выводы

Результатом проведенного анализа прежде всего является вывод о том, что некоторые идейные концепты, сформированные в эпоху расцвета русской религиозной мысли, являются актуальными и востребованными в современном российском обществе, поскольку созвучны некоторым базовым чертам российского менталитета и могут помочь ответить на злободневные вопросы сегодняшнего дня.

Универсальные идеи, объясняющие взаимосвязь событий вселенского масштаба (идеи исторического провиденциализма, миссии православного государства и его государя, церкви и народа) в наибольшей степени реализовали общественно-политический и социальный смысл идеи Божьей защиты, которая получила развитие в последующие исторические периоды и воплотилась в трансформированном виде в идейных концептах *мессианизма, универсального детерминизма и нравственного максимализма*.

Современная жизнь проходит в других условиях, и полное заимствование идей, методов и способов их пропаганды и воплощения не только невозможно, но и вредно. Однако автор полагает, что некоторые аспекты идей русских мыслителей XIV–XV вв. являются актуальными до сих пор, поскольку их влияние обнаруживается в сознании и деятельности современных людей.

Список литературы

1. Андреев А. Л. Особенности русского исторического самосознания // *Еurogor. Social science j.* = Европейский журнал соц. наук. – М., 2012. – № 8 (24). – С. 15–20.
2. Антипенко Л. Г. О цивилизационном коде русского народа // *Теория и история.* – Красноярск, 2012. – № 2. – С. 61–67.
3. Бабич В. В. Поиск оснований этической парадигмы в современном социокультурном пространстве // *Обсерватория культуры.* – М., 2012. – № 6. – С. 26–34.
4. Бородовская М. А. Массовая культура: псевдопотребности и удовольствие // *Гуманитарные и социально-экономические науки.* – Ростов-на-Дону, 2012. – № 6. – С. 37–40.
5. Бусов С. В. Способ социальной самоорганизации и дефекты организации в условиях кризиса // *Толерантность и интолерантность в современном обществе в условиях кризиса.* – СПб., 2012. – С. 233–240.
6. Вендина Т. И. Русская традиционная духовная культура: наследие в слове // *Метафизика.* – М., 2012. – № 4 (6). – С. 49–64.
7. Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций. Проект документа Всеправославного Собора, одобренный Соборием Предстоятелей Поместных Православных Церквей в Шамбези, 21–28 января 2016 года. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4360988.html> (дата обращения: 25.02.2016).
8. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на встрече председателя Правительства РФ В. В. Путина с лидерами традиционных религиозных общин России. 08.02.2012. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.sedmitza.ru/patriarch/> (дата обращения: 12.03.2012).
9. Гасанова П. Г. Проблемы морально-нравственных ценностей в философии и психологии // *Современные гуманитарные исследования.* – М., 2013. – № 1 (50). – С. 25–28.
10. Демидова О. Р. Культура потребления как пространство симулякров: музей восковых фигур // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина.* – 2012. – Т. 2. – № 2. – С. 27–34.
11. Диалог цивилизаций в эпоху становления глобальной культуры / отв. ред. Н. А. Хренов. – М.: Гос. ин-т искусствознания, 2013.
12. Евреева О. А. Гуманистическое «измерение» социальной реальности // *Социальная политика и социология.* – М., 2011. – № 5. – С. 103–108.
13. Караваева Е. В., Волкова Л. Д. Некоторые особенности русского национального мировосприятия // *Вестн. Томского гос. пед. ун-та.* – 2012. – Вып. 6. – С. 17–23.
14. Лавриненко В. М. Духовная жизнь общества: социально-философское измерение // *Знание. Понимание. Умение.* – М., 2012. – № 3. – С. 193–198.
15. Литвин Т. С. Проблематика мультикультурализма: контуры социально-философского анализа // *Актуальные проблемы современного общества. Вопросы социологии, политологии, философии, истории.* – Новосибирск, 2012. – С. 59–64.

16. Лобазова О. Ф. Религиозность: ментальные ресурсы и идеологические предпочтения студенческой молодёжи // Религиозный фактор в жизни современного общества. Материалы Рождественских чтений «Вера и образование: общество, школа, семья в XXI веке». – М.: Изд-во РГСУ, 2007. – С. 87–91.

17. Менталитет. Большой толковый словарь по культурологии / Кононенко Б. И. М., 2003. [Электронный ресурс] – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/1911/Менталитет. (дата обращения: 20.10.2015).

18. Минченко Т. П. Проблема мировоззренческой идентичности и принцип свободы совести в постсекулярном мире // Вестн. Томского гос. ун-та. – 2011. – № 345. – С. 47–51.

19. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Приняты Архиерейским собором 2000 года. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 12.09.2015).

20. Пахомов О. А. Философско-мировоззренческие основы русского менталитета // Проблемы теории и истории культуры. – СПб., 2011. – Вып. 4. – С. 59–60.

21. Погорская В. А. Ценностно-смысловая сфера личности как фактор субъективного благополучия личности // Europ. Social science j. = Европейский журнал социальных наук. – М., 2011. – № 13 (16). – С. 46–53.

22. Просветов С. Ю. Русское мировоззрение как основа современной российской идеологии // Личность. Общество. Государство. Проблемы развития и взаимодействия. – Краснодар, 2012. – С. 220–223.

23. Путин В. В. Россия: национальный вопрос. [Электронный ресурс] – URL: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html# (дата обращения: 23.02.2013).

24. Тихонов О. В. Динамика идентичности и кризиса идентичности в контексте глобальных социокультурных трансформаций // Ученые записки Казанского гос. ун-та. – Казань, 2012. – Т. 154. – Кн.1. – С. 208–213.

25. Урютова Ю. А. Взаимодействие информационной и православной культуры как способ обретения русской национально-культурной идентичности на пути к обществу знаний // Историческая и социально-образовательная мысль. = His. and social-educational idea. – Краснодар, 2012. – № 2. – С. 240–242.

А. А. Байрон

К. П. Победоносцев о проблеме веры и знания

В статье дана реконструкция взглядов на проблему соотношения веры и знания в трудах выдающегося российского мыслителя и государственного деятеля, обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева. Автор рассматривает критику суеверий, неверия, а также разбор нравственного аспекта проблемы религиозной веры и знания в трудах Победоносцева.

The article provides a reconstruction of views on the problem of the relation between faith and knowledge presented in the works of the outstanding Russian thinker and statesman, the Procurator of the Holy Synod K. P. Pobedonostzev. The author considers the criticism of superstition, of unbelief, as well as critique of the moral aspect of the problem of religious faith and knowledge in the writings of Pobedonostzev.

Ключевые слова: К. П. Победоносцев, православие, проблема веры и знания.

Key words: K. P. Pobedonostzev, Orthodoxy, problem of belief and knowledge.

В 2017 году исполняется 190 лет со дня рождения выдающегося деятеля российской истории – Константина Петровича Победоносцева. Ему принадлежит, возможно, до конца ещё не осознанный весомый вклад в историю нашего Отечества. Во-первых, он, являясь советником императора Александра III, всё своё влияние использовал для того, чтобы удержать Россию на мирном пути развития, не допустить революции; во-вторых, будучи в течение 25 лет обер-прокурором Святейшего Синода, проявлял большую заботу о Церкви. Наиболее значимо при этом то, что Победоносцев, управляя Церковью в исключительно сложную эпоху, эпоху широкого распространения позитивизма и материализма, ясно видел и умел раскрыть слабые стороны этих учений, т. е. для своих оппонентов являлся таким противником, которого было «невозможно оспаривать и которого оставалось только ненавидеть» [3, с. 3].

Известно, что Победоносцев был не только политическим деятелем, но и мыслителем. Ему принадлежит большое количество статей и сочинений по самым различным вопросам. При этом у Победоносцева теоретически утверждаемые положения не расходились с его деятельностью: в своих политических решениях он не отступил от принципов, которые проповедовал в своих трудах.

Хотя Победоносцев был прежде всего мыслителем в области права и политики, в основе его взглядов, относящихся к этим сферам, лежит определённая общефилософская «платформа». Несмотря на то, что статьи Победоносцева по большей части представляют собой отдельные рассуждения на злободневные темы жизни Церкви и общества, в них можно выделить элементы метафизической системы. В частности, в них находит решение такая важная проблема, как соотношение веры и знания, т. е. как раз та проблема, к которой, по сути, сводится вопрос о том, на чьей стороне истина: на стороне религии или на стороне материализма, имеющего обыкновение ссылаться на авторитет науки. Рассмотрим, как решается эта проблема К. П. Победоносцевым.

Для анализа взглядов Победоносцева на проблему соотношения веры и знания надлежит определить особенности его позиции в данном вопросе. Прежде всего, интерес представляют полемика против материалистических учений, тема сомнения и неверия, вопрос о суевериях в русской Церкви и, наконец, нравственный аспект проблемы веры и знания.

Обращаясь к трудам Победоносцева для установления разделяемого им подхода к соотношению знания и веры, можно утверждать, что он является убеждённым сторонником «гармонии» между ними. Согласно Победоносцеву, «наши верования должны быть точны и способны выразиться в нашем сознании ясно и определительно» [3, с. 489]; истинную религию должны характеризовать необходимость и всеобщность – её предметом должно быть «лишь действительное, цельное, абсолютное и доступное разумению всех и каждого, нечто такое, что могло бы охватить всю душу и проникнуть её решительным и цельным сознанием» [3, с. 90], её черты должны быть «доступны пониманию всех и каждого» [3, с. 92]. Для человеческого разума истины религии, по убеждению мыслителя, носят логически обязательный, принудительный характер. Так, исходя из библейского определения божества («Аз есмь Сущий» Исх. 3:14), Бог есть тот, чьим существенным свойством является бытие, поэтому человеческому разуму никак нельзя сомневаться в Его существовании, «некуда деваться от идеи о Боге» [3, с. 372]. Усиленно подчёркивая роль разума в познании религиозных истин, Победоносцев предпочитает говорить не о религиозной вере, а о «религиозном знании» [3, с. 502].

Что же касается веры, то её Победоносцев, вслед за отцами Церкви, определяет как «убеждение в истине» [3, с. 276], т. е. в том, что познаётся посредством разума. Впрочем, в другом месте Победоносцев говорит о вере, обретаемой «независимо от разума» [3, с. 372].

Может показаться, что здесь присутствует противоречие, если мы не вспомним, что христианские богословы различают два вида веры – «разумную» и «сердечную» [2, с. 1]. С этой точки зрения всё становится на свои места: Победоносцев, говоря о вере, подразумевает разные её виды. Вообще же, как отмечает мыслитель, люди, рассуждая о вопросах религии, нередко создают противоречия там, где их нет [3, с. 173].

Особенностью взглядов Победоносцева на проблему веры и знания является то, что он особо подчёркивает психологическую её сторону, важность разумного обоснования для внутренней интеллектуальной цельности личности. Говоря о вере, он имеет в виду не просто веру, но «веру в действительное, в существующее, в то, что сказывается душе реальной истиной» [3, с. 353]. Вера в то, в истинности чего невозможно разумно удостовериться, есть, таким образом, не более чем жалкий обман. Спокойную убеждённость в том, что основано на разуме, Победоносцев противопоставляет «слепому фанатизму» иррациональной веры по принципу «*credo quia absurdum est*» [3, с. 177–178].

Итак, Победоносцев защищает гармонию веры и знания; его идеал – союз «простой твёрдой веры и ясного мышления» [3, с. 357]. Но, констатируя это, мыслитель делает ряд существенных дополнений и оговорок.

Во-первых, каким бы путём человек ни пришёл к познанию религиозных истин, для него важно осознавать их не как достижение своего разума, а прежде всего как достояние Церкви, являющейся хранительницей этих истин. Церковь есть «подлинно корабль спасения для пытливых умов, мучимых вопросами о том, во что веровать и как веровать» [3, с. 360]. Если бы не было Церкви, человеку, достигшему истин веры своим умом, чрезмерно велика была бы опасность слишком многое в деле веры приписать себе и через это безвозвратно подпасть духу гордыни.

Во-вторых, помимо Церкви, чрезвычайно важно приобщение к истине в семье и школе. Если семья должна посеять и воспитать в человеке веру, то школа должна дать ему знания, без которых эта вера была бы смутна и неустойчива [3, с. 483–484].

В-третьих, поскольку «мы ходим верою, а не видением» (2 Кор. 5:7), тем самым изобличается несостоятельность претензий тех, которые требуют чуда для удостоверения своей веры. Там, где можно привести доказательства от разума (как это, например, в своём труде «Наука и религия», положительно оцененном Победоносцевым, делает его друг и коллега Б. Н. Чичерин [4, с. 147]), сверхъестественные

знамения являются уже излишними. К тому же Библия показывает, что в тех, которые были свидетелями чудес Христа, это нисколько не увеличило их веру.

Наконец, в-четвёртых, хотя разум и логика являются первейшим орудием познания истины, Победоносцев предостерегает от опрометчивости в их употреблении. Несмотря на всю важность разумного начала, не всегда бывает необходимо сразу же уступать логической аргументации, так как силлогизм – лишь инструмент, он может служить как «путеводным факелом» для людей, добросовестно ищущих истину, так и являться орудием «пустоты и глупости». Всё зависит от исходных пунктов рассуждения, но для того, чтобы разобраться с ними, далеко не у всех хватает времени или интеллектуальных способностей. Поэтому иногда разумней «держаться упорно и безотчётно мнений, непосредственно принятых и удовлетворяющих инстинктам и потребностям природы»¹ [3, с. 310–311], нежели сразу менять свои взгляды под влиянием рассуждения, на первый взгляд показавшегося истинным. Вступать же в спор с неверующим для христианина имеет смысл лишь в том случае, если он «обладает сам таким арсеналом логического оружия, каким располагает в данную минуту противник его» [3, с. 311].

Важные стороны решения Победоносцевым проблемы соотношения веры и знания открываются в полемике, которую он вёл против материализма и позитивизма. В своих сочинениях церковный деятель критикует материализм, так как невозможно «поверить в вечность материи, отвергая начальную её причину» [3, с. 375], и «позитивизм наук» за отвержение им философии [3, с. 195] и опору исключительно на «посылки из естественных ощущений» [3, с. 110–111]. По замечанию Победоносцева, оружием тех, кто распространяет материалистические идеи в обществе, в действительной жизни служит не логика разума, а «софизм и насилие» [3, с. 267]. И то и другое вызывает отторжение и резкую критику Победоносцева. Мыслитель категорически осуждает всякого рода софистику:

«лучший оратор не тот, кто изыскивает лишь способы уловить и запутать противника мелким оружием казуистики или потоком пышных угроз, но тот, кто приходит в совет с твёрдым и ясным мнением о деле и высказывает его ясно и твёрдо; не тот, кто, смешивая цвета и оттенки, способен доказывать, что в чёрном есть белое и в белом чёрное, но тот, кто прямо и сознательно называет белое белым и чёрное чёрным» [3, с. 352].

¹ Подразумевается природа души человека.

Что же касается насилия, то истина по самой своей природе должна быть распространяема путём убеждения, а не принуждения. Дух Святой явил Своё присутствие, послав голубя, а не ястреба или ворона [3, с. 174].

Победоносцев критикует и воинствующих на христианство сторонников теории Дарвина, так как, с его точки зрения, они придают слишком большое значение второстепенным деталям «миропроисхождения». Согласно церковному деятелю, неважно как именно создан человек – важно, что он создан Творцом [3, с. 268]. Также он осуждает новоизмышлённые «религии без Бога», поскольку в них «не видно той цельной и ясной уверенности, которая служит признаком истины и прочности учения» [3, с. 366]. Наиболее остроумное замечание Победоносцева в его полемике, пожалуй, следующее: далеко не все противники религии утруждают себя доказательствами, между тем как обосновывать свои утверждения посредством доказательств обязаны как верующие, так и неверующие [3, с. 89].

В связи с проблемой веры и знания Победоносцев рассматривает также тему сомнения и неверия. Согласно мыслителю, вера должна быть свободной от сомнений, ибо «философия сомнения сама по себе бесплодна и бездейственна: она не возбуждает волю к действию и к осуществлению в жизни, но ослабляет и останавливает всякую деятельность» [3, с. 87]. Для всякого сомнения, касающегося веры, необходимы достаточные основания, поэтому «неиспытанное сомнение, которому так часто удаётся свить гнёзда в умах наших, есть владелец без документа, опасный и незаконный гость» [3, с. 449]. Таким образом, в вере не остаётся места сомнениям: если они безосновательны, то неправомерны; если же имеют основание, то последнее состоит в неполноте знания и, соответственно, устраняется его восполнением.

Причина неверия, согласно Победоносцеву, относится к области не интеллекта, а нравственности, и лежит «в возрастающем преобладании материального и чувственного над сверхчувственным и духовным» [3, с. 444–445]. Что же касается интеллектуальной области, то, наоборот, укреплению неверия содействует то, что человек слишком мало пользуется данной ему «силой размышления и рассуждения». Немало способствует распространению неверия и то, что у большинства людей вера является не интеллектуально и эмоционально выстраданным итогом многолетних размышлений, а «делом естественным», доставшимся по обстоятельствам жизни – по рождению и наследству. Таковую веру человек не сознаёт как что-то ценное, «имеет лёгким способом», а потому легко с ней и расстаётся. Не разум, а, наоборот, пренебрежение разумом является тому причиной.

Поскольку Победоносцев является христианским религиозным деятелем, надлежит сказать несколько слов по поводу его отношения к суевериям, существующим в «народных» вариантах этой религии. Согласно Победоносцеву, в содержании налично существующей веры крайне важно, «чтобы основные и существенные предметы в религии были верно различены и отличены от предметов не столько веры, сколько личного мнения, обряда или доброго настроения» [3, с. 173]. По убеждению мыслителя, всё нелогичное в русской церкви (суеверия, пороки, невежество и т. п.) – «явления *не существенные*, а случайные и временные» [3, с. 399–400]. Однако это не значит, что нужно немедленно приниматься за их искоренение насильственными мерами. Борьба с суевериями, имеющими хождение в народе, нужно не насильем, а просвещением [3, с. 383]. Более того, Победоносцев допускает даже снисхождение в отношении «народной» веры, не могущей представить божественное иначе как в чувственном образе [3, с. 362], обосновывая это примером апостола Павла, отказывавшегося даже от приносимого в жертву идолам съестного, дабы вкушение его не стало соблазном для немощного разумом ближнего [3, с. 369]. Можно сказать, что в вопросе о суевериях церковному деятелю удалось найти «золотую середину» между крайностями репрессивных методов и равнодушного снисхождения ко всякому, даже самому дикому заблуждению. Во всяком случае, его практические решения как обер-прокурора Синода имели далеко не всегда последствия, заслуживающие порицания [5, с. 35].

Наконец, говоря о решении Победоносцевым проблемы веры и знания, нельзя обойти вниманием освещение им нравственного аспекта этой проблемы. В одной из статей Победоносцев выражает беспокойство по поводу наметившейся терпимости в православном обществе к неправославным мнениям. Он полал, что в основе этой терпимости лежит непонимание, а в основе непонимания, в свою очередь, – равнодушие [3, с. 86]. Это равнодушие связано с тем, что так называемые «отвлеченные вопросы – о соединении духа с телом, об основах нравственного чувства, о происхождении человека, о начале жизни, о свойстве материи, о начальных и конечных причинах» [3, с. 87] – всё меньше волнуют человека. Но все эти вопросы, предупреждает мыслитель, рано или поздно коснутся нашей повседневной жизни, перейдут в практическую действительность, поскольку в них дело идёт «о значении и характере самого бытия человеческого» [3, с. 87]. Согласно Победоносцеву, с ниспровержением христианства наступит печальная эпоха – человеческая личность перестанет быть ценностью. Он подчёркивает, что «представление о личности челове-

ческой, о такой личности, которую нельзя раздавить так, как давят насекомое» [3, с. 375], своим происхождением обязано христианской религии.

Разумное обоснование истин веры у Победоносцева приобретает особую значимость в свете нравственной задачи христианства – обращения заблуждающихся от тьмы к свету, от зла к добру. Согласно мыслителю, при обсуждении вопроса об истинности религии:

«главное дело не в знающих и добрых, а в злых, в тех, кто не знает, кто не искал и не спрашивал, но кого надобно научить, возбудить, направить к цели, превратить из злого в доброго». То есть религия должна быть всеобщей, «чтобы не только добрые уразумели в ней свою добродетель, но чтобы и злые в виду её распознали безумие порока и неправды». Заключающееся в религии истинное счастье «таково, чтобы все могли уразуметь его и предпочесть всему остальному» [3, с. 90].

Всеобщий, т. е. разумный характер религии у Победоносцева имеет первостепенное значение как для личной, так и для общественной нравственности.

В личном плане человеку нужно строгое знание истинности его нравственных принципов – без этого его добродетель будет слабой и шаткой.

Для того, чтобы иметь начала прочной нравственности, человеку нужен «источник силы, который научит и поможет отринуть злое и избирать благое, различить ложь и правду, создать себе внутреннюю жизнь и распознать явственно цель своей жизни». Источником этой силы может быть только вера, основывающаяся на знании, поэтому «в учении веры необходимо знание догматическое». У того, чья вера не имеет опоры в знании, даже главнейшая из христианских добродетелей – любовь – «не действительна и легко расплывается в бесплодном сентиментализме» [3, с. 489].

Всеобщий характер религии оказывается значимым и в связи с тем, что «религия – главная связь человеческого общества» [3, с. 172] и потому требует единомыслия, которое возможно лишь на основе разума. Победоносцев категорически отвергает «единство», основанное на всеобщем невежестве или на плюрализме, вследствие его непрочности [3, с. 174].

Но ко всему сказанному необходимо добавить, что, как подчёркивает мыслитель, уразумение истин веры, получение доказательств – это не только великое благо, но и великое бремя ответа за полученное. Не грех заниматься исследованием веры, требуя доказательств от разума, но когда эти доказательства получены, у получившего многократно возрастает ответственность, ибо «кому много дано, с того много и спросится»:

«Когда Бог даровал нам откровение воли Своей и в законах природы нашей, и в царстве благодати, это откровение не только просвещает нас, но и повелительно обязывает. Справедливо и необходимо, что, подобно верительной грамоте земного посланника, и верительная грамота этого откровения должна быть испытана. Но если, быв испытана, она оказывается подлинною, если эта подлинность подтверждается такими же доказательствами, какие в обыкновенных обстоятельствах жизни обыкновенно принимает наш разум, тогда нельзя уже нам считать себя самостоятельными судьями, погружёнными в вольное исследование; тогда уже мы – служители Владыки, ученики Учителя, дети Отца и каждый из нас связан узами этих отношений. Тогда уже и глава и колена должны преклониться пред Вечным Богом, и человек должен обнять Божественную волю и следовать ей всем сердцем, всем помышлением, всей душой и всею кротостью своей» [3, с. 450].

Итак, для Победоносцева проблема вера и знания есть не только отвлечённый метафизический вопрос, но вопрос, имеющий прямую связь с жизнью и поведением каждого человека. Мы можем уверенно сказать, что наряду с византийскими отцами Церкви и русскими мыслителями И. В. Киреевским и Б. Н. Чичериным, Победоносцев – несомненный защитник «гармонии» между верой и знанием. Истины веры для него – это то, что должно быть «доступно уразумению всех и каждого».

К особенностям позиции Победоносцева должно быть отнесено: 1) исключительное внимание к психологической значимости обоснования истин веры, имеющего первостепенное значение для обретения интеллектуальной удовлетворённости; 2) придание большого значения Церкви как обладательнице удостоверяемой разумом истины; 3) положение, что истина должна быть распространяема только путём убеждения; 4) признание особой важности морального аспекта данной проблемы, вследствие её тесной связи с вопросами об обосновании нравственности, о ценности личности человека и о возвращении заблуждающихся к истине.

Наиболее ценным вкладом в решение проблемы веры и знания, представляющим исключительной заслугой собственно Победоносцева, можно считать указание им «золотой середины» в пользовании разумом на пути к истине: признавать его главнейшим орудием познания этой истины, но в то же время не спешить соглашаться со всяким рассуждением, подаваемым под видом логической аргументации, прежде полной проверки как соответствия правилам логики самого рассуждения, так и истинности его исходных пунктов.

Проведя обзор философских воззрений Победоносцева, нельзя не обратить внимание на то, что все его рассуждения встроены в уже заранее существующую систему, ведутся «внутри Православия». Однако это совершенно не предмет для удивления. Как констатирует исследователь творчества мыслителя А. И. Пешков, нельзя забывать, что Победоносцев «принципиально не стремился изобретать какую-либо *свою* метафизическую систему: для него абсолютной истиной были истины православной веры», «в конкретно-содержательном отношении систематическим изложением религиозных взглядов Победоносцева мог бы стать православный катехизис» [3, с. 18]. Достоинством, а не недостатком воззрений Победоносцева является то, что они «не являются эклектическими, а имеют во всех своих аспектах внутреннее единство», в основе которого – консервативное по своей доктрине русское православие [3, с. 15–16]. Думается, что талант Победоносцева как мыслителя как раз и проявился в том, что он сумел, не выходя за рамки ортодоксального христианского вероучения, в то же время остаться на почве строгой рациональности.

Правда, нетрудно заметить и то, что в рассмотренных нами материалах отсутствуют собственно доказательства догматов веры, которые, казалось бы, должны составить основу аргументов там, где защищается «гармония» между верой и знанием. Однако это объясняется весьма просто. Победоносцев не писал работ, непосредственно направленных к защите догматов христианства, вероятно, считая по христианскому смирению (и будучи в этом не так уж и неправ), что всё, что нужно, об этом уже сказано в св. Писании и Предании Церкви, а также в трудах предшествующих мыслителей. Многие вопросы, служившие в конце XIX в. предметом жарких дискуссий, виделись ему «или неважными, или давно разрешёнными» [4, с. 48]. Ключ к пониманию его молчания о конкретных доказательствах даёт сравнение религиозной истины с драгоценным камнем, которое находим в одном из его стихотворений [3, с. 385], – намёк на то, что религиозная истина, как некое сокровище, нигде не изложена в готовом виде, а скрыта, разрознена в строках Писания и отцов Церкви, дабы потрудились и познали её ценность желающие её отыскать.

Эпоха, в которую жил этот неординарный мыслитель, минула, но проблема веры и знания, в решение которой он внёс столь значимый вклад, актуальна и по сей день [1, с. 194]. И в нынешних спорах о вере, как и во времена Победоносцева, зачастую можно видеть, что в них люди «не разумно состязаются, но бранятся, уязвляя друг друга»

[3, с. 180]. В результате же вместо достижения единства в нашем обществе только растёт взаимное отчуждение. Не является ли одним из путей к изменению этой ситуации обращение к забытому наследию Победоносцева?

Список литературы

1. Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 194–201.
2. Пестов Н. Е. Сердце и вера. [Электронный ресурс]. – URL: http://sv-krest.ru/UserFiles/File/biblio/vera_nauka/vera_nauka09.html (дата обращения: 30.06.2017).
3. Победоносцев К. П. Сочинения / вступ. ст. и прим. А. И. Пешкова – СПб.: Наука, 1996.
4. Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. – М.: РОССПЭН, 2010.
5. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2010. – № 3. – С. 15–36.

В. И. Грачёв

Эгоцентрическая природа философии жизни М. Волошина

В статье формулируются философские положения компаративно-аксиологического анализа литературного и художественного творчества. Эти положения применяются для характеристики творчества и личности поэта и художника Максимилиана Волошина. Автор делает вывод об эгоцентричной природе творчества Волошина.

The paper formulates the doctrines of comparative and axiological analysis of literary and artistic creativity. These provisions are used to characterize the creative activity and the personality of the poet and artist Maximilian Voloshin. The author comes to the conclusion about the egocentric nature of Voloshin's creative activity.

Ключевые слова: философия культуры, парадигма, ценность, аксиологический анализ, коммуникология, социокультурная коммуникация, картина мира культуры, культурология.

Key words: philosophy of culture, paradigm, value, axiological analysis, communicologia, socio-cultural communication, the picture of the world of culture, cultural studies.

В своей, ставшей теперь уже знаменитой, статье «Индивидуализм в искусстве», опубликованной в известном «рупоре» символистов «Золотое руно» в 1906 году Максимилиан Волошин восторженно воскликнул, прорицая: «В основе каждого великого искусства лежит *индивидуализм* но индивидуализм не самодовлеющий, а преодолевший самого себя, отказавшийся от себя ради своего плода [3, с. 261]. Имелся в виду *индивидуализм* особого рода – не праздный, не *эгоизм* (даже «разумный»), не *солипсизм*, а, скорее всё же, *эгоцентризм*, причем опять же не обыденный, не бытовой, а именно эгоцентризм творца, художника, демиурга, т. е. мастера.

Вопрос об индивидуализме или эгоцентризме художника рубежа XIX и XX веков, удивительного времени, поэтично названного «Серебряным Веком», довольно сильно занимал умы русских мыслителей, художников, критиков, поэтов (особенно, символистов), в их идейных спорах об искусстве в 1905–1907 гг. Появилось сразу несколько статей (А. Бенуа, К. Бальмонта и др.) в ведущих художественных журналах «Весы» и «Золотое руно», полемизирующих или солидарных с позицией М. Волошина.

Этот вопрос оказался неожиданно одним из наиболее острых в полемике о судьбе русской культуры. Волошин, уже видный в то время художественный критик, знаток современного и античного искусства, не мог оставаться в стороне от этой темы. От других творцов Серебряного века Максимилиана Волошина отличала мощная амплитуда стилей, жанров, форм, настроений, блужданий духа от мистики и эзотерики до страстной гражданской лирики. «Все видеть, все понять, все знать, все пережить... Все воспринять и снова воплотить» – в этом состояло поэтическое и жизненное кредо художника в многообразии его творчества.

Важно, что и символистская увлеченность, и постижение антропософии Штайнера, не помешали поэту видеть и понимать вполне земные проблемы. Особенностью и всепоглощающей силой Волошина была страстная глубокая, всепонимающая любовь к Родине. «Дух мой в России ...», – пишет Волошин живя в Париже в 1906 г. [3 с. 265]. И в то же время, не было в художественном творчестве, мне думается, большей *эгоцентрической* личности, чем он. Пожалуй, об этой яркой личности, в её особых *эгоцентрических* внешних и внутренних, но потаенных проявлениях особого строя творчества, можно сказать, что он был глубокий *стихийный культуролог*. Хотя такой специальности как культурология ещё не было, но предмет её – Культура, в обществе известен был всегда [6, с. 106–126] и трудно сыскать кого-либо, подобно М. Волошину, выработавшего некую культурософскую философию *своей жизни* в русской культуре. Вот об этой индивидуалистской или эгоцентристской природе творчества и, что может ещё важнее, философии жизни личности художника, поэта, музыканта, словом – творца, и хотелось бы поразмышлять с позиций современных научных подходов и методов.

Современное состояние философии культуры и культурологии потребовало разработки новых методов оценки и анализа процессов, происходящих в художественной жизни и в художественной культуре. Одним из таких методов может стать разработанный и частично апробированный, предлагаемый мной *компаративно-аксиологический* анализ эгоцентрической природы творчества и личности художника творца-эгоцентриста [4]. Более подробно об этом и других насущных вопросах философии культуры и культурологии с позиций изучения художественной культуры идет речь в моей новой монографии «Современная художественная культура: парадигма или дискурс?! (компаративно аксиологический анализ)» (2016) [5]. В ней рассматриваются и другие методы культурфилософского и культурологического анализа, «выросшие» из единого «зерна» более общего

научного информационно-аксиологического подхода и применимые для оценки и анализа не только современного искусства, но и ретроспективного периода творчества и жизни эгоцентрических личностей.

Таковыми личностями, несомненно, были Максимилиан Волошин и Александр Грин, наиболее яркие и непохожие друг на друга, как их называли – *постреволюционные романтики* в переломный этап развития русской культуры начала XX века [9]. Выбор, на первый взгляд, может показаться произвольным, но это не так. Вот некоторые основания сделанного мной выбора писателей эгоцентристов.

Названных мной творцов-эгоцентристов обычно причисляли к *романтикам*, не слишком задумываясь были они ими или только казались. Главное же то, что оба они не были *романтиками* в общепризнанном смысле и на основе *компаративно-аксиологического анализа* их жизни и творчества мне удалось обосновать и аргументированно определить их принадлежность к *эгоцентрическому неоромантизму в советской культуре*. Максимилиан Волошин, постоянно искал свои пути в поэзии причудливо сочетая её с живописью, и это разумеется не *романтизм* в обычном понимании. И конечно оба этих творца-эгоцентриста, Волошин и Грин, никак не совпадали и не вписывались в генеральное стилистическое художественное и идеологическое направление советской культуры – «*социалистический реализм*». Именно об этом пишет видный наш российский эстетик и исследователь соцреализма Ю. Б. Боров в своей замечательной и глубокой работе с весьма точным и прицельным названием – «Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд» (2008) [1].

Интересно, что творческая деятельность Волошина и Грина во многом связана с Крымом. Крым был удивительной географически и этнически, уникальной по самой своей природе, романтической и порождающей поэзию, музыку, краски, особой «*страной*» поэтов, музыкантов и художников. Благодаря довольно широкому притоку многих выдающихся людей из разных сфер творчества, это был необыкновенный «крымский рай» со своим «гением места» [2].

На мой взгляд, *художественное пространство культуры*, т. е. по сути, *художественная культура*, включает в себя художественную среду, различных авторов или творцов и непростые человеческие отношения, социокультурные коммуникации внутри и вокруг искусства. Как ещё в 1906 году писал М. Волошин: «Конечная цель искусства в том, чтобы каждый стал пересоздателем творцом окружающей природы, будь он творцом или ступенью самосознания художественного произведения» [3. с. 597].

От этого общего рассуждения вернёмся к исследуемой проблеме индивидуализма, эгоизма и эгоцентризма творческой личности в художественной культуре, с позиций изучения жизни и творчества М. Волошина.

Индивидуализм художника проявился ещё в эллинистическую эпоху Древней Греции, о чем пишет Пьер Левек, известный историк античности на Западе и автор книги «Эллинистический мир» (1989):

«Здесь (в эллинистическую эпоху – В. Г.) мы наблюдаем *индивидуализм*, начавший развиваться в конце V в. до н. э.». И далее следует удивительно прозорливое замечание: «Но как это не парадоксально, человек, по-видимому, может развить свою *индивидуальность* только в коллективе». В качестве подтверждения Левек приводит сообщества поэтов, художественные школы, философские школы, и иронично замечает: «Даже мистики искали своего бога только в братствах» [7, с. 93].

Все это удивительно укладывалось в жизнь и творчество «коктебельского эллина», который всем своим обликом и образом жизни словно подтверждал точно отмеченные его французским ученым собратом основные черты античной жизни и искусства. Сам Волошин был глубоким, но легким, а не занудным знатоком античности. Он мог стать блистательным ученым, получив необходимые ему знания в разных университетах России и Европы, а в Сорбонне даже некоторое время слушал курс по истории искусств. И вот этой древнегреческой парадигме образа мыслей и жизни крымский «грек» следовал весть свой жизненный и творческий путь.

Этот замечательный поэт и художник, по своему «нраву» театрализирующий и декорирующий свою реальную жизнь, стремился слить её с искусством как таковым. Различные культурные аксиогенные парадигмы, несомненно, влияли на образ мыслей и философию творчества «Киммерийского Мудреца». Его влекли и гуманистическая философия и свободное *искусство Возрождения*. Для итальянского Возрождения с его гуманистической философией и гимном Человеку как центру Мироздания *эгоцентризм* художника особенно виден в период Кватроченто. Историки культуры отмечают, что «кватроченто делало искусством всё – любовь, просвещение, торговлю, даже политику, даже войну» [8, с. 109]. Именно *эта философия свободы* и привлекала свободного в мыслях и поступках Волошина.

Как поэт и творческая личность он был, на мой взгляд, несомненно и *реальным гуманистом*. Максимилиан Волошин призывает: «В дни революции быть Человеком, а не Гражданином», – именно так определяя доблесть поэта. Это подчеркивает *идею свободы творца-эгоцентриста* от участия в грязных и кровавых делах политики. Все

волны гражданской войны и смены правительств проходят над его головой... Вот как об этом писала Марина Цветаева: «Макса Волошина в Революцию дам двумя словами: он спасал красных от белых и белых от красных...» [10 с. 69]. Он сам свидетельствовал «А я стою один меж них. В ревущем пламени и дыме. И всеми силами своими. Молюсь за тех и за других («Гражданская война» 1919). Для него не были пустыми словами «патриотизм», «Родина» и он беззаветно любил Крым, ставший для него «малой родиной», хотя подолгу жил в Москве, Санкт-Петербурге, своем любимом Париже, который он называл «серой Розой», в других городах Европы. Вместе с тем, Волошин не был «коммивояжером» чужой культуры, но был хранителем и охранителем русской культуры в *пряном многоцветье* культуры полиэтничного Крыма. Главное же, что он был Поэтом, воспевающим Культуру как таковую и особо культуру России и Крыма – седой и вечно молодой Киммерии, а будучи стихийным *культурологом и краеведом* – изо всех своих сил её берег.

Максимилиан Волошин, как *эгоцентрист* и творческая личность был, на мой взгляд, *свободным писателем*, насколько это вообще было возможно. Он хотел писать так, как мог и хотел писать, о том, к чему всегда стремился, воспевать Свободного Человека. Мне видится, что в этом страстном и неукротимом экстазе Свободы и кроются истоки «нового романтизма» или «неоромантизма» XX века, провозвестником которого я предлагаю рассматривать Волошина.

Список литературы

1. Боров Ю. Б. Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд. – М.: АСТ; Олимп, 2008.
2. Вайль П. Л. Гений места. – М.: Независимая газета, 1999.
3. Волошин М. А. Лики творчества. – Л.: Наука, 1988.
4. Грачев В. И. Коммуникации – Ценности – Культура. (опыт информационно-аксиологического анализа): монография. – СПб.: Астерион, 2006.
5. Грачев В. И. Современная художественная культура: парадигма или дискурс?! (компаративно аксиологический анализ). – СПб.: Астерион, 2016.
6. Коськов М. А., Харитоновна М. Е. Предметные формы культуры как объект философского осмысления // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 106–126.
7. Левек П. Эллинистический мир. – М.: Наука, 1989.
8. Муратов П. П. Образы Италии. – М.: Республика, 1994.
9. Фризман Л. Г. А. Грин и романтизм // Александр Грин: творческая биография: Статьи, очерки, исследования / сост. А. А. Ненада. – Феодосия: Арт Лайф, 2014.
10. Цветаева М. И. Живое о живом. (Волошин). – СПб., 1993.

УДК 1 (470) "19" : 32

О. Л. Гнатюк

Компаративный анализ концепций национального возрождения России в политической философии П. Б. Струве и И. А. Ильина

В статье сравниваются концепты нации и типов национализма, разработанные в традициях национального и консервативного либерализма (П. Б. Струве) и русского духовного консерватизма (И. А. Ильин). Рассмотрены представления Ильина и Струве о перспективах национального возрождения России. Дана классификация русского национализма начала XX века.

The article deals with the comparative analysis of conceptions of nation and types of nationalism, elaborated in Russian political Philosophy by P. Struve, the famous theoretician of conservative liberalism, and I. Il'in, the great theoretician of spiritual conservatism. The article presents the views of P. Struve and I. Il'in about Russian national revival. The author gives a classification of Russian nationalism of the early XX century.

Ключевые слова: П. Б. Струве, И. А. Ильин, нация, национализм, типологии русского национализма, консервативный либерализм, духовный консерватизм.

Key words: I. A. Il'in, P. B. Struve, nation, nationalism, classifications of Russian nationalism, conservative liberalism, spiritual conservatism.

В XXI веке продолжают дискуссии об оптимальной для России национальной идее, истинном и ложном национализме, моделях либерализма и консерватизма. Слова «нация», «национальное самосознание», «национальное возрождение» обрели легальный статус. В обращении к Федеральному Собранию 12 декабря 2013 г. президент РФ В. В. Путин заявил о необходимости защиты традиционных ценностей и предложил считать «ядром» национальной идеи России консервативные ценности. В своем послании Федеральному Собранию 4 декабря 2014 г. президент цитировал И. А. Ильина, подчеркивая, что для самобытного развития России актуальными остаются именно ценности консерватизма.

Для осмысления этих важнейших проблем политической философии, для поиска аналогий современным явлениям в прошлом актуальным остается компаративный анализ идей о сущности нации, видах национализма, перспективах национального возрождения Рос-

сии двух выдающихся русских мыслителей конца XIX – первой половины XX вв.: П. Б. Струве (1870–1944) и И. А. Ильина (1883–1954). П. Струве – академик РАН по отделу политэкономии, редактор, общественно-политического деятель, до 1915 г. был членом партии кадетов (вышел из нее из-за разногласий по национальному вопросу). Его философские взгляды эволюционировали от критического марксизма и критического позитивизма – к научно-критической метафизике. Он разработал концепцию национального либерализма и консервативного либерализма, был сторонником «идеи личной годности». И. Ильин – неогегельянец, христианский антрополог, философ «волевой идеи», сторонник «единого и нераздельного Российского Государства», «монархического сознания» и монархической государственности, «идеи ранга». По содержанию политико-философских взглядов – представитель религиозно-философского консерватизма. Оба мыслителя враждебно восприняли Октябрьскую революцию и большевизм, жили в эмиграции. Ильин в 1922 г. был выслан, провел в эмиграции 32 года: 16 лет в Германии, 16 лет в Швейцарии. Струве в эмиграции – с 1920 г., жил в Праге, Берлине, Белграде, Париже. Оба предлагали программы экономического, политического и духовного русского национального возрождения [1, с. 92–95]. Они критиковали национальное обезличие, отстаивали своеобразие русского народа, самобытность его культуры.

Ильин настаивал, что «надо не стыдиться своего национального бытия, а нести его с горделивым духовным достоинством», что судьба, национальная идея, и культура России – в том, чтобы «создать новую восточнохристианскую культуру, новую русско-национальную творческую идею и новое русско-национальное самосознание как *разумение закона своей жизни*» [9, с. 406, 409].

Проблемы идеологии, которая бы отражала национально-государственные интересы России, права человека и нравственные ценности как гуманитарные абсолюты, были разработаны теоретиками русского **консервативного либерализма** конца XIX – первой половины XX в.: Б. Н. Чичериным, П. Б. Струве, С. Л. Франком, С. Н. Булгаковым, Н. П. Полторацким, Н. С. Тимашевым и др. Политическая философия русского консервативного, государственнического, умеренного либерализма оформилась в пореформенный период как программа модернизации России без «вестернизации» и без утраты смыслообразующих традиционных ценностей, связанных с национальной идентичностью. Как альтернатива *реакционному консерватизму*, радикальному марксизму и западному экономическому и политическому либерализму модель русского *консерватив-*

ного либерализма представляла собой синтез универсального (правового идеала либеральных ценностей европейской политической философии) и локального, почвенного. Различные версии консервативного либерализма – «охранительный» либерализм Б. Н. Чичерина, национальный и консервативный либерализм П. Б. Струве, «соборный» консервативный либерализм С. Л. Франка, «христианский либерализм» С. Н. Булгакова были ориентированы и на либеральный способ экономической и политической модернизации, и на культурные традиции, историческую преемственность. Консервативно-либеральная модель цивилизационной идентичности России предполагала перевести «биполярность» отечественной политической истории («или западничество, или самобытность») в новую «формулу»: *«русская цивилизация против русского варварства»*, *«синтез «всестороннего западничества со своеобразием национального развития»* [2; 3]. Различные версии политической философии русского консервативного либерализма содержали социально-экономическую программу, перспективы развития институтов гражданского правового общества, варианты решения национального вопроса, внешнеполитическую доктрину. Все варианты консервативного либерализма отстаивали модель: сильного, эффективного правового государства; его хозяйственное могущество: экономический суверенитет (право на частную собственность и свободную предпринимательскую деятельность); национальный суверенитет (право каждого народа России на свою культуру, национальные традиции, язык, религию); государственный суверенитет (защита экономической, политической, культурной самостоятельности и территориальной целостности). В концепциях консервативного либерализма главными были либеральные ценности: утверждение и реализация незыблемых свобод и прав личности, «прикрепление» идеи охранения, постоянной, константной идеи-содержания к правам каждой личности. В содержании понятия «консервативный либерализм» либеральные ценности представляют собой, образно говоря, общий знаменатель, инвариантную составляющую в различных концептах консервативного либерализма.

Сущность консервативного либерализма Струве – это двуосновная аксиологическая структура, «сближение и слияние» ценностей и идей либерализма и консерватизма; это форма либерализма и в то же время – вариант реформистского духовно-ценностного консерватизма. По Струве, основными идеями консервативного либерализма являются идеи собственности и Отечества, «личной годности», умеренной, но сильной власти, «консервативной» и «культурой демократии», «свободы лица», традиций и реформаторства, наследства

(почвы) и творчества (личности), «железный инвентарь нового политического и культурного сознания русского человека: идеал государственной мощи и идея дисциплины народного труда – вместе с идеей *права и прав*» [2, с. 188–196].

«Сквозными» ценностями *духовного консерватизма* по Ильину являются следующие: взгляд на общество как на органическую, целостную систему; необходимость «охранения» существующих обычаев и национальных традиций; приоритет культуры перед политикой, приверженность религиозному традиционализму; сильная, здоровая национальная государственность, обеспечивающая закон и порядок; христианская социальная политика солидаризма на основе национальной идеи и сильной власти; православие как духовно-нравственный фундамент общества; возрождение русской интеллигенции как носительницы русской идеи; сохранение традиционных институтов и духовных основ общества – православной церкви, семьи, родительства, отцовства, института частной собственности [2, с. 193, 279–280].

Концепты Струве и Ильина о нации

По Ильину, нация «есть духовно своеобразный народ»; каждый народ есть «по своему духу некая *прекрасная самосиянность*». Идея родной нации есть «творческое единение людей в *общем и сообща творимом* лоне – в *национальной духовной культуре*, где все достояние нашей родины (и духовное, и материальное, и человеческое, и природное, и религиозное, и хозяйственное) – *едино для всех нас и общее всем нам*. Национальное обезличение есть великая беда и опасность в жизни человека и народа [9, с. 208, 199–200].

В 1948 г. в «Наших задачах» Ильин отмечал, что для понимания русской нации надо иметь в виду, что «Россия есть *единый живой организм природы и духа: географический* (русский народ оказался на отовсюду открытой равнине, организм больших рек и удаленных морей); *стратегический* (организм, вечно вынужденный к самообороне); *религиозный* (отстаивая свою национальность, Россия боролась за свою веру и религию, служила не только *всем православным народам*, но и всем народам мира; в религии, как и в культуре, русский организм *творил и дарил, но не искоренял, не отсекал и не насиловал*); *языковой, культурный* (духовный организм России создал свой особый язык, свою литературу и искусство, русский народ оказался *естественно ведущим* народом, «культуртрегером», народом-защитником, а не угнетателем); *правовой и государственный* (*реципированное русское право*); *хозяйственный* (все части территории

России связаны друг с другом взаимным хозяйственным обменом или «питанием»); *антропологический* («расовый синтез», осуществляющийся в истории России и включивший в себя все основные народности ее истории и территории, в результате чего получилось величавое «единообразие в различии»). Этому организму предстоит выработать *новую государственную организацию* [4, с. 431–435].

Струве, как и Ильин, отрицает *расовое, этническое и «антропологическое»* понимание *национальности*: «национальность не есть цвет кожи... это духовные притяжения и отталкивания, которые «живут в душе», в культуре, и которые невозможно измерить «антропологическими приборами». Для него важнее не «класс», а «нация», которая есть не социально-экономическое понятие, а «культурная общность», «духовное единство», создаваемое общностью культуры. Национальное сознание так же образует нацию, как сознание классовое – класс. «В основе нации лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общее культурное наследие. Ценность и сила нации есть ценность и сила ее культуры, измеряемая культурным творчеством» [12, с. 103, 104]. Для бытия нации решающее значение имеет та «выражающаяся в национальном сознании настроенность, которая создает из группы лиц одного происхождения, одной веры, одного языка и т. п. некое *духовное единство. Нация конституируется национальным сознанием*». С государством связана именно нация, а не класс, ибо она – более широкая и общая категория по сравнению с классом. **Национальная идея скрепляет государство**, придавая ему целостность, единство и стабильность: **нация – «объединяющая», интегрирующая категория**, тогда как класс – «разъединяющая», поэтому важнейшей задачей является «воспитание индивидов и масс в национальном духе» [16, с. 473–476]. Государственность для Струве – это государство-нация в единстве, плюс национальный дух, национальное единство.

Формированию концепции консервативного либерализма Струве предшествовали идеи о национальном либерализме, который он обосновывает для сближения принципов классического европейского либерализма с национальными традициями в условиях «догоняющей» модернизации России. Он размышляет о *двуединстве* «истинного либерализма» (неотъемлемых прав личности) и «истинного национализма» (уважение прав каждой личности национально-государственного целого на выбор прогрессивных форм национальной жизни), двуединстве национального либерализма и «национального европеизма». Для Струве «либерализм в его чистой форме» и есть единственный вид «истинного национализма», понимаемого как

«подлинное уважение и самоутверждение национального духа, т. е. признания прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искание, созидание и отвержение целей и форм жизни». Таким образом, особенностью либерализма Струве было обоснование необходимости именно *национального либерализма*, понимаемого как «*истинный национализм*», ибо оба замыкаются на безусловное признание прав «зиждителя национального духа» – человеческую личность. Разъясняя сущность парадоксального, на первый взгляд, понимания национального либерализма, Струве отмечал, что «все-стороннее западничество отнюдь не отрицает своеобразия национального развития. Истинные ревнители национального величия, истинные патриоты – те, кто веруя в силу и крепость свободно зиждущего национального духа, стремятся снять с него все путы, утвердив незыблемую основу достойного национального существования – «отвержденные» в праве права личности» [11, с. 303, 542, 555].

Исторически *национальный либерализм* особенно необходим в переломные эпохи, когда существует угроза целостности государства и когда особо важен интегрирующий национально-государственный патриотический идеал. Чем более «переломна» эпоха, тем более должны сближаться национальные и либеральные начала. Идеи Струве о национальном либерализме, развитые в концепции «Великой России», не поняли некоторые из его современников, считали его националистом и даже обвиняли его в «зоологическом патриотизме» (П. Н. Милюков, Е. Н. Трубецкой, Б. А. Кистяковский). В отличие от монархиста Л. А. Тихомирова, для которого нация возможна при господстве православно-монархического сознания, для Струве нация может раскрыть свой культурный потенциал в условиях демократии. В то же время, идеи Струве нашли поддержку со стороны ряда социальных мыслителей – С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, С. Л. Франка, С. А. Котляревского, А. С. Изгоева, П. Н. Савицкого и др.

Таким образом, оба философа, Струве и Ильин, рассматривают нацию не в примордиалистской традиции, а в традиции конструктивизма: нация есть общность, главная ценность которой – политическое и культурное единство.

Ильин и Струве о сущности и типологии национализма

Термин «национализм» укореняется в русском языке и используется в политической публицистике в 1880–90-х гг. По мнению историка С. М. Сергеева, в начале XX в. обнаружили себя различные направления русского национализма: традиционалистское (создание Русского собрания – первоячейки будущих «черносотенных» органи-

заций); национальный либерализм (Струве); радикальное или «интегральное», имевшее антидемократический и этнократический характер (статьи бывшего народника М. О. Меньшикова в «Новом времени»). Русский национализм не является особой идеологией, а представляет собой служебный идейно-эмоциональный комплекс, который могут использовать в своих целях любые идеологии. Национализм не выдвигает какого-то особого проекта общественно-политического устройства, а есть «субидеология», важный, но не единственный элемент всякой влиятельной идеологии [10, с. 9–10, 11, 12–13, 15].

Для Ильина (как и для Струве) неприемлемы *интернационализм*, отрицающий родину и национальную культуру, и грубый «*антинационализм*» ведущих и ведомых народов. Для Ильина национализм и патриотизм неотделимы от государственного правосознания и международного права. Сущность истинного национализма состоит в том, что он есть «национализм духовный, который идет не только от инстинкта национального самосохранения, но и от духа, и любит родное-великое и свое-священное». «Национализм есть любовь к духу своего народа и притом именно к его духовному своеобразию, духовное единство своего народа, патриотическое самосознание. Национализм есть «верная любовь личного «я» к тому единственному для него национальному «мы», которое одно может вывести его к великому, общечеловеческому «мы». Человек может найти общечеловеческое только так: углубить свое духовно-национальное лоно до того уровня, где живет духовность, внятая всем векам и народам» [5, с. 196–198, 211, 213, 214–215]. Для Ильина высшей формой национализма является христианский национализм, единение людей на основе национального инстинкта, данного от природы и от Бога, возникающее из их духовной однородности, сходного душевно-духовного уклада, из единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти, из одинакового созерцания, из единого языка, из однородной веры и совместной молитвы. Христианский национализм есть *восторг* от созерцания своего народа в плане Божиим, в дарах Его Благодати, в путях Его Царствия» [6, с. 323, 326]. В 1950 г. Ильин отмечал, что для практического воплощения *русского национализма, инстинктивного и духовного*, который сможет вернуть Россию после революционного перерыва и мучительного коммунистически-интернационального провала к свободному самостоянию, необходимо *национальное государство*, ограждающее русскую национальную культуру [7, с. 359–360].

В типологии национализма Струве выделяет: (1) последовательный, *здоровый*, идейный русский либерализм, «истинный национализм», или конституционализм, который во главу угла ставит национально-государственные приоритеты и конституционно-демократические права и свободы личности, «твердо стоит на государственной почве, и который есть живое отстаивание национального быта во всей его полноте»; (2) *реакционный* национализм – антисемитизм, антиполонизм, антиарменизм, etc., подавляющий права нерусских народов [12, с. 149].

По его мнению, в отношении к индифферентным или враждебным нациям есть два вида национализма. Первый – национализм свободный, творческий, открытый и в лучшем смысле «завоевательный» (его классическими носителями являются англо-саксы; те же черты носила и римская государственность). Только такой национализм может создать настоящее «imperium». Национализм первого типа должно проводить русское государство, ибо он «есть свидетельство силы и здоровья большой нации».

Другой национализм – национализм скованный, пассивный, закрытый, замкнутый, «оборонительный». Классическими историческими «носителями оборонительного национализма были в свое время евреи». Национальная культура у национальностей, сложных по этническому составу, какой является и русская национальность – «всегда многосоставная, плод сложного и длительного ассимиляционного процесса». Русская национальность и культура, также, как американская, еще «творится», она еще *in the making*. *Официальный* же национализм ведет не к национально-государственному объединению, а к национальному автономизму и федерализму. Русская национальность создала государство и играет в нем первенствующую роль. «Великому народу, создавшему могущественное государство, не только нравственно приличествует, но и интересам его здоровья отвечает лишь открытый, мужественный, завоевательный национализм, провозглашающий и осуществляющий свободное состязание национальностей. Не ради гуманности русский народ должен держаться такой политики, а из чувства национального самосохранения и самоутверждения» [12, с. 297–298, 302–303].

Таким образом, в типологии национализма Струве выделяет следующие виды: *истинный* (здоровый); *официальный*; *завоевательный*; *пассивный* (оборонительный). Сам он был сторонником истинного национализма – государственного, культурного, полагая, что такой национализм зиждется на культурном обосновании понятия нации, на «государственной почве» и тождественен национальному либерализ-

му (национальному европеизму). В статье «Интеллигенция и национальное лицо» (1909) он отмечал: «Есть Российская империя и есть русский народ. Ни один русский не скажет про себя, что он “российский человек”, а наирадикальнейшая партия (РСДРП) применила к себе это официальное, ультра-“государственное”, ультра-“имперское” обозначение. Это значит: она хочет быть безразлична, бескровна в национальном отношении». Выступая против обесцвечивания русской интеллигенции в космополитическую российскую, он отнюдь не занимает шовинистической позиции: «инородцев» нельзя сделать русскими, а можно лишь воспрять в единое «российское лоно».

Будучи национальным *либералом*, Струве предлагает решать национальный вопрос политико-правовым путем. Как национальный, а впоследствии – консервативный либерал он отстаивает ценности духовных основ нации, государства, порядка, права и свободы. Необходимо размежевать две области: правовую и государственную. Есть области, в которых действуют *национальные чувства* «притяжений и отталкиваний». Например, *еврейский вопрос* формально есть вопрос правовой и в этом плане его решать легко. Трудно его решить потому, что «сила отталкивания от еврейства в самых разных слоях русского населения велика». Более того, «сознательная инициатива отталкивания от русской культуры еврейской «национальной» особенности принадлежит не русской интеллигенции, а тому еврейскому движению, которое известно под названием сионизм. Я и всякий русский, мы имеем право на наше национальное лицо. Решение национальных вопросов может быть основано на моральных и политических принципах и не должно зависеть от чувств» [12, с. 370–374].

В годы Первой мировой войны в полемике со своими оппонентами *по украинскому вопросу* (М. П. Чубинским, П. Н. Милюковым, Н. А. Гредескулом, Ф. Ф. Кокошкиным, Е. Левицким) Струве отрицает «национальный автономизм и федерализм, раздробляющий национально-государственное единство», и разъясняет свою позицию по национальному, в частности, – по украинскому вопросу. Он отмечает: «слову «общерусский» я придаю значение не этническое, не государственно-политическое, а культурно-национальное». Происхождение полемики по украинскому вопросу было инициировано сепаратистской, русофобской статьей галицко-украинского депутата Е. Левицкого, проповедовавшего раздел России с целью основания «самостоятельной Украины», «оттеснение Московитской России от Черного моря» и выражавшего проавстрийскую агрессивную ориентацию всех «украинских» партий в Галиции. Вследствие принадлежности Галиции к Австрии, ее оторванности от русской национальной

культуры, она взрастила «украинство» как государственный и культурный сепаратизм; «идея *областной* самобытности малорусского народа превратилась в идею *национальной самостоятельности* украинского народа». «Русский либерализм обязан предостерегать своих малорусских сограждан от путей, по которым австрийские и украинские политические руководители призывают «во имя будущности украинского народа» стать на сторону Австро-Венгрии против России как величайшего врага украинского народа». Суть спора по украинскому вопросу сводится к «спору о соотношении между общерусской культурой и культурой малорусской». Струве был сторонником предоставления *полной* свободы малорусской печати и частных школ с малорусским языком преподавания – свобод, вытекающих из общих принципов либерализма [14]. Не имея ничего против украинских стремлений поддерживать «местные» особенности быта и языка, он был противником искусственного «заострения» интеллигенцией этих «областных» тенденций до политического и культурного партикуляризма. Аналогичные мысли мы находим у И. А. Ильина в «Наших задачах», у Г. П. Федотова в «Судьбе Империй», у представителя второй волны эмиграции историка Н. И. Ульянова в «Происхождении украинского сепаратизма».

Ильин и Струве о задачах национального возрождения России

В чем же состоит смысл, сущность исторической задачи возрождения, России, ее духовного пути? По Ильину, на это указывает *русская национальная идея*, которую русский народ обнаруживал на протяжении всей своей истории. Это идея *свободного созерцающего сердца, терпимости*, присущей от природы свободы, *государственного инстинкта, духовной лояльности и христианского терпения*. Такова русская идея: свободно и предметно созерцающая любовь и определяющаяся этим жизнь и культура. Нам нет спасения в западничестве. «*Мы Западу не ученики и не учителя. Мы ученики Богу и учителя себе самим*. Перед нами задача: творить русскую самобытную духовную культуру – из русского сердца, русским созерцанием, в русской свободе, раскрывая русскую предметность. И в этом – смысл русской идеи» [4, с. 436, 438, 439–441].

Основная *социальная идея русского народа* такова: «общество как церковь, как духовная общность, как свободное многообразие в любовном единстве, как мистическое Тело Христа». Своеобразными чертами русского народа являются *темперамент, естественность, сердечность, широта, простота и приспособимость*. Русский чело-

век – человек души и сердца, плохой делец, но братский человек. «Русский всечеловек есть носитель *нового солидаризма*. Отступает «прометеевский человек», пытающийся обойтись без Бога, судьба которого – секуляризация, а жизненное ощущение – героизм. Наступает эпоха «иоанновского человека» – человека любви и свободы, *мессинского* человека, чувствующего свое призвание осуществить в мире высший божественный порядок, образ которого он таинственно носит в себе [9, с. 380–381, 392–393, 395, 399]. В 1952 г. Ильин отмечал: «Когда русские патриоты говорят о возрождении России, то они представляют себе восстановление достойной *государственной формы*, возобновление осмысленного *хозяйства*, основанного на частной собственности, и возрождение *свободной русской культуры*» [8, с. 58].

В целях духовного возрождения России Ильин оставил конкретную *культурную программу* формирования *глубокого, духовно верного, творческого национализма*, который необходимо прививать с детства. Для этого нужно обогащать русских детей следующими сокровищами: *язык*, пробуждающий самосознание и личностную память ребенка; *песня* – первый душевный вздох и стон; пение превращает пассивный аффект в активную эмоцию; *молитва* – сосредоточенная и страстная обращенность души к Богу; *сказка* дает ребенку первое чувство героического, заселяет душу ребенка национальным мифом, хором образов, ведение и ведовство, юмор и мудрость; *жития святых и героев*, образы национальной святости и национальной доблести; *поэзия*, таящая в себе благодатно-магическую силу; величавая и трагическая *история* русского народа – источник живого научения, мудрости и силы; *армия* – волевая сила русского государства, оплот моей родины; *территория* – пространственный простор страны, национально-государственное наследие России. Все это заложит в русском ребенке *духовную почвенность* и *хозяйственный патриотизм* [5, с. 201–208].

Струве, идеи которого Н. А. Бердяев относил к русскому «ренессансу духовной культуры, ренессансу философскому и литературно-эстетическому», мечтал о возрождении России – «возрождении всеобъемлющем, проникнутым идеями нации и отечества, свободы и собственности [15, с. 1]. В традиции консервативно-либеральных ценностей он также подчеркивал необходимость духовного возрождения России: «Есть две идеи, которые могут образовать духовный стержень русского национального возрождения. Это идея религиозно-церковная и идея национальная» [13, с. 230].

Сегодня, как и в начале прошлого столетия, национально-государственные проблемы стали в России наиболее острыми. Актуальность и глубина идей наших выдающихся мыслителей о нации, национализме, национальном возрождении могут помочь в поиске правильного пути их решения, избежать повторения совершенных ошибок.

Список литературы

1. Гнатюк О. Л. Русская политическая мысль начала XX века: Н. И. Кареев, П. Б. Струве, И. А. Ильин. – СПб., 1994.
2. Гнатюк О. Л. П. Б. Струве как социальный мыслитель. – СПб., 1998.
3. Гнатюк О. Л. Консервативный («охранительный») либерализм Б. Н. Чичерина // Философские традиции и современность. – 2013. – № 2 (4).
4. Ильин И. А. Россия есть живой организм // Русская идея / сост. М. А. Маслин. – М., 1992.
5. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1 / сост. и коммент. Ю. Л. Лисицы. – М., 1993.
6. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. – М., 1993.
7. Ильин И. А. О русском национализме Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 1. – М., 1993.
8. Ильин И. А. О возрождении России // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. Кн. 2. – М., 1993.
9. Ильин И. А. О национальном признании России (Ответ на книгу Шубарта) // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. – М., 1998.
10. Нация и империя в русской мысли начала XX века / сост. С. М. Сергеев. – М., 2004.
11. Струве П. На разные темы. (1893–1901): сб. ст. – СПб., 1902.
12. Струве П. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм: сб. ст. за пять лет (1905–1910). – СПб., 1911.
13. Струве П. Экономическая проблема «Великой России». Заметки экономиста о войне и народном хозяйстве // Великая Россия: сб. ст. по военным и политическим вопросам. Кн. II. – М., 1911.
14. Струве П. Ответ моим оппонентам // Биржевые Ведомости. – 1914. 6/19 декабря. – № 14538.
15. Струве П. Дневник политика – 225 // Россия. – 1927, 26 ноября. – № 14.
16. Струве П. Исторический смысл русской революции и национальные задачи / Из глубины. Сборник статей о русской революции // Вехи. Из глубины. – М., 1991.

УДК 1 (47+57) : 316.3

Г. А. Касьянов

«Дискурсивная формация» позднесоветского общества

В статье рассмотрен и реинтерпретирован ряд ключевых понятий социально-антропологической модели позднесоветского общества, развитых известным американским антропологом А. Юрчаком. Основное внимание сосредоточено на таких категориях как дискурсивная формация, авторитетная речь и пространство внеходимости. Использование этих категорий позволяет отказаться от традиционной бинарной модели советского общества.

The article examines and reinterprets a series of key concepts of the socio-anthropological model of late Soviet society, developed by the American anthropologist A. Yurchak. The article focuses on the categories of discursive formation, authoritative speech, and space of being “*vne*”. The use of these categories allows to reject the traditional binary model of Soviet society.

Ключевые слова: авторитетная речь, авторитетный дискурс, дискурсивная формация, пространство внеходимости, советология, советская система.

Key words: authoritative speech, authoritative discourse, discursive formation, space of being “*vne*”, Soviet studies, Soviet system.

Каждый текст несёт на себе отпечаток той эпохи, тех социальных условий, той интеллектуальной атмосферы, в которых он был создан¹. Развитый навык позволит с уловить интонации знакомого читателю стиля даже если современная речь напомнит о нём лишь случайно занесённым в неё отголоском. Советские политико-идеологические тексты первых послереволюционных лет заявят о себе звонкой, самоуверенной, но стремительно бронзовеющей формой, призванной выразить вспышки не успевшего ещё угаснуть революционного энтузиазма. Официальные тексты 1950-х – начала 1980-х годов – усыпят гладкими, длинными периодами бессодержательных, зачастую тавтологических фраз. И, наконец, перестроечные тексты выдохнут пенящимся многословием вымученного задора, смысловой рыхлостью и едва сдерживаемым восторгом от ощущения неожиданно распахнувшейся свободы.

¹ Автор уже высказывался о подобной ситуации на примере текстов так называемой «культурологии» см.: [1].

Узнаваемость стиля не может быть случайным явлением, эпифеноменом лукавой читательской прихоти. За массой выдержанных в едином стиле текстов стоит *нечто*, их породившее, глубоко укоренённое в общественном сознании и бытии, позволяющее любому, даже крайне малообразованному и филологически бездарному индивиду, подключаться к себе как к источнику общественно-приемлемых форм речи, способных рассматриваться в качестве своеобразных механизмов социализации, помогающих индивиду встроить себя в господствующую дискурсивную систему на правах лояльного, толерантного ей компонента. Это *нечто* получило название «**дискурсивной формации**» в социально-антропологическом исследовании А. Юрчака «Это было навсегда, пока не кончилось»¹.

Под дискурсивной формацией, опираясь на М. Фуко, Юрчак понимает:

«... разнородную среду высказываний, текстов, идей, культурных норм и законодательных актов, не связанных друг с другом напрямую, но имеющих отношение к более-менее общей теме, общие структурные принципы языковых и других дискурсивных высказываний, циркулирующих в обществе в определенный исторический период...» [5, с. 318] <...>. «Дискурсивная формация не организована как единый и явный дискурс на определенную тему. Ее элементы (высказывания, формулировки, идеи, недосказанности, непроговоренные общепринятые посылы) могут появляться независимо друг от друга и в не связанных между собой напрямую областях. Они формулируются разными авторами, на разный лад, по разным поводам. Они не обязательно отражают схожие взгляды на одну проблему или единый подход к ней, они могут соглашаться или противоречить друг другу. Тем не менее в этой распределенной дискурсивной среде постепенно формируются общие принципы и способы говорения и думания на определенную тему, в результате чего в ней может появляться общее понимание некоторых явлений и феноменов истории» [5, с. 319].

Предложенное А. Юрчаком понимание дискурсивной формации может быть проиллюстрировано на примере следующего довольно тривиального наблюдения. Цивилизация требует от нас рациональности: правильное поведение, объективно обосновываемая система ценностей, разумная речь. Но что значит говорить разумно, умно? Можно ли считать «Философские письма» П. Я. Чаадаева умными? Мы скажем: «Безусловно!». Но этот ответ будет лишь потаканием интеллектуальной традиции, сложившейся издавна в нашей интеллигентской среде. Как известно ничто не помешало царю Николаю I назвать Чаадаева «безумцем», т. е. отказать его речи в разумности. Уверен, что и сейчас в нашем обществе немало единомышленников

¹ Юрчак А. Это было навсегда пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Николая Палкина, искренне и рьяно солидаризирующихся с ним в его отношении к Чаадаеву, и с насмешкой отвергающих наше худосочное интеллигентское мнение.

Выражение «говорить разумно», помимо указания на соответствие логике (объективно существующему логосу, нусу), приобретает второй, более узкий смысл, указывающий на соотнесённость речи с той самой «разнородной средой высказываний, текстов, идей, культурных норм <...> законодательных актов <...> и других дискурсивных высказываний, циркулирующих в обществе в определенный исторический период», которую А. Юрчак называет дискурсивной формацией. Таким образом понимаемая разумность не есть уже разумность в высоком, философском смысле этого слова. Речь идёт не о разумности философской сентенции или научного постулата, претендующих на вневременную и общечеловеческую объективность. Это разумность более низкого порядка, в большей степени коррелирующая с тем, что мы привыкли называть установками социальной нормы, несущей на себе остро выраженные черты той исторической, этнокультурной, социально-экономической специфики, в рамках которой эта норма была сформирована.

При этом не столь уж важно, какие именно темы затрагиваются в конкретном, отдельно взятом проявлении господствующей дискурсивной формации, и какие риторические приёмы использует порождающий её индивид или институт. Важно то, что эта речь (или любой другой способ осмысленного публичного самовыражения) соответствует нормам доминирующего в обществе коммуникативного консенсуса – т. е. системе почти никогда не вербализируемых правил и пониманий того, что, когда, где и как говорить (а чего и где не говорить) для того, чтобы считаться органичным элементом социальной системы и сводить на нет риски быть этой системой отторгнутым. В этом плане можно говорить и о соотносимости дискурсивной формации с речевыми практиками мифоритуального сознания. В сложноустроенном социуме мифология из «механизма» буквалистски-достоверного объяснения мира превращается в инструментальный ритуально-иносказательного выражения жизненных смыслов [4. с. 276].

Понятию дискурсивной формации у А. Юрчака соположено, но не отождествлено с ним, понятие авторитетного дискурса и/или авторитетной речи. Авторитетный дискурс, по А. Юрчаку:

«...организован вокруг некой внешней, не поддающейся сомнению идеи абсолюта или догмы (религиозной, политической, научной) <...>. Все другие виды дискурса являются вторичными по отношению к нему – они могут существовать только при условии, что имеется этот авторитетный дискурс. Они должны постоянно ссылаться на него, цитировать его, использовать его и так далее, но при этом не могут критиковать его, вмешиваться в него или ставить его под сомнение» [5, с. 54].

Привилегированное положение авторитетной речи не означало, что к её производству не могли подключаться так называемые «рядовые граждане»: рабочие, служащие, наиболее многочисленный низший кадровый состав комсомольских, партийных, профсоюзных работников. Более того, их включённость в производственный цикл таких мероприятий была регламентирована и прямо предписывалась распорядками советской обрядовости, а уклонение от участия в них могло быть воспринято как проявление нелояльности.

В качестве примеров авторитетной речи Юрчак приводит высказывания, характерные для отчётов и выступлений комсомольских работников, тексты публичных речей первых лиц государства, газетные передовицы и т. п. На этих примерах легко увидеть, что непосредственно информирующая функция подобных текстов была ничтожной. В то время как основными их функциями были самовосприятие и самопрезентация советской системы. Посредством воспроизводства авторитетной речи система обретала способность как видеть саму себя, так и преподносить себя всему, что ей не являлось. Посредством регулярного воспроизводства этих актов самовосприятия и самопрезентации обеспечивалось само существование советской системы.

И в самом деле: материальный базис в виде производственных мощностей, армии, репрессивно-карательного аппарата, сам по себе сущностью советского политического строя не являлся. В конструкциях материального базиса, взятых как таковые, не было ничего советского, тем более коммунистического, какими бы словами и символами они не помечались. В той мере в какой советский строй представлял из себя идеократию, он, несмотря на официально декларируемые историко-материалистические постулаты, значительно в большей мере чем любой буржуазно-капиталистический режим зависел от мира идей и являлся в определённом смысле реализацией идеального платоновского государства, возглавляемого ареопагом философов. Советское Политбюро за отсутствием институтов легитимации, традиционных для буржуазного общества, обретало легитимность за счёт своей роли полномочного представителя господствующей дискурсивной формации. Не удивительно, поэтому, что советская система так стремительно коллапсировала как только заседающие в «ареопаге» «философы» допустили неосторожность устами Горбачёва признаться в том, что не обладают знанием, достаточным для рационального управления страной, а знание это может быть обретено где-то за пределами авторитетного дискурса, за пределами марксистско-ленинской идеологии, в сфере науки, которая,

неизбежно, шире, сложнее и многообразнее марксистской философии и целиком в её рамки, очевидно, не укладывается [5, с. 573–581].

Нельзя не отметить, что социально-антропологическая концепция А. Юрчака оспаривает классическую либеральную концепцию советского общества, в координатах которой об этом обществе принято говорить как о тоталитарном, разделённом лишь на два непримиримо противоборствующих полюса: (1) советскую систему, опредмеченную в институтах советской власти, партийных органах, комсомольских организациях, репрессивном аппарате и (2) уклоняющееся от действия этих структур общество: диссиденты, открыто выступающие против системы, свободомыслящие интеллигенты с «фигой в кармане», деятели неофициального (подпольного) искусства (так называемый андеграунд) и т. д.

Поднятый Юрчаком материал демонстрирует явную недостаточность этой жёсткой, бинарной схемы. Не будет преувеличением сказать, что подавляющий объём социокультурной реальности позднесоветского общества попросту ускользает от взора такой дихотомической оптики. В ходе предпринятого исследования автору становится ясно, что *советское общество*, (его бóльшая часть, взятая в качестве объекта историко-антропологического анализа) должно мыслиться как расположенное *между* теми двумя полюсами, противоборство которых постулируется охарактеризованной выше либеральной концепцией. Главная проблема либеральной советологии, согласно А. Юрчаку, заключается в том, что предлагаемая ей модель концентрировала внимание на маргинальных по сути и относительно малочисленных слоях советского общества, находившихся в процессе перманентного политико-идеологического антагонизма. В то время как основной пласт социальной реальности, располагавшийся между этими слоями, выпадал из сферы исследовательского внимания.

Как показывает А. Юрчак, для того, чтобы соответствовать критериям господствующей дискурсивной формации не обязательно придерживаться общепринятого набора тем, например (как в советское время), неизменно выражать уверенность в безоговорочной правильности последних решений партии и восхвалять почивших и ныне здравствующих вождей. Доминирующий статус обретается дискурсивной формацией не потому (не *только* потому), что она принуждает воспроизводить в публичном пространстве лишь строго определённые идеи, заданные высшими партийными функционерами, идеологами. Напротив, у этого доминирования есть значительно более фундаментальная и, одновременно, близкая, интимная для подавляющего большинства граждан основа. Наряду с официальной речью

и другими регламентированными советским государством ритуальными практиками, советская дискурсивная формация включала в себя «большое количество социальных, политических, экономических, творческих сред», наполнявших жизнь среднестатистического советского гражданина богатым набором искренне увлекавших его занятий, множеством видов осмысленной, интересной и социально значимой деятельности.

Задавая жёсткий идейно-политический и институциональный каркас общественной жизни, политическая система СССР, в то же время, предоставляла советским гражданам довольно широкую свободу производства непосредственных форм жизнедеятельности, заполняющих образуемые этим каркасом пустоты. Для обозначения таких не регламентируемых, не предписанных авторитетным дискурсом, но, в то же время, и не противоречащих ему форм и способов организации жизни людей в позднесоветском обществе А. Юрчак использует термин М. Бахтина «внеаходимость». Есть все основания согласиться с автором предисловия к книге А. Юрчака, антропологом Александром Беляевым, по словам которого:

под «внеаходимостью» А. Юрчак понимает «особый вид взаимоотношения субъекта и государства» [5, с. 7], а также «новые пространства свободного действия, которые официальный дискурс системы не в состоянии описать и которых система не ожидает, поскольку они не совпадают с ее дискурсом, но и не находятся в оппозиции к нему» [5, с. 16].

«Внеаходимость» включала слушание рок-групп и зарубежного радио, чтение запрещенных философских книжек и поэзии, посещение кафе «Сайгон», рассказывание анекдотов и тому подобное [2]. Как показано в исследовании, пространства внеаходимости могли появляться где угодно: «в кочегарке и кабинете комитета комсомола, в квартире друзей и лаборатории ученых-физиков» [5, с. 16]. По словам автора:

«Простые советские граждане активно наполняли свое существование новыми, творческими, позитивными, неожиданными и не продиктованными сверху смыслами – иногда делая это в полном соответствии с провозглашенными задачами государства, иногда вопреки им, а иногда в форме, которая не укладывается в бинарную схему *за-против*. Эти положительные, творческие, этические стороны жизни были такой же органичной частью социалистической реальности, как и ощущение отчуждения и бессмысленности» [5, с. 45].

Большая часть книги А. Юрчака посвящена описанию и анализу многочисленных «пространств внеаходимости», широко распространенных в позднесоветском обществе и, несмотря на свою неза-

метность, а порою и скрытность (полуподпольность), выполнявших чрезвычайно важную функцию в поддержании его политической стабильности.

Особого критического рассмотрения достойна присущая А. Юрчаку склонность приписывать внаходимости подрывной потенциал, видеть в ней фактор, работавший, якобы, на скрытое подтачивание советской системы и каким-то образом обусловивший её катастрофическое крушение. Наиболее отчётливо данная склонность отразилась в следующем его тезисе:

«Установив жесткий контроль над формой описания советской жизни, государственная система, сама того не подозревая, высвободила процесс творческого переосмысления и преобразования этой жизни, которого никто специально не планировал и не ожидал, но который, безусловно, подрывал эту систему изнутри» [5, с. 234].

Стоит, пожалуй, согласиться, с мнением цитируемых ниже критиков и признать, что в данном случае А. Юрчак выдаёт желаемое за действительное, приписывая внаходимости на деле отсутствовавший у неё революционный потенциал. Напротив, предпринятый А. Юрчаком анализ множества неформальных объединений, режимов общения и социальных практик, позволяет, скорее, сделать вывод о том, что пространства и практики внаходимости, будучи встроены в структуру советского авторитетного дискурса, носили глубоко консервативный характер и, вопреки тому, что пытается приписать им А. Юрчак, выполняли преимущественно стабилизирующую функцию, играли роль своеобразной социо-психологической «отдушины», без которой официоз и принудилровка советской системы становились бы невыносимыми для значительно бóльшего числа граждан, подталкивая их решительному и откровенному политическому сопротивлению, наподобие того, примеры которого демонстрировали диссиденты¹. А. Космирский и М. Туровец совершенно справедливо замечают по этому поводу, что:

«... все эти культурные явления [пространства и феномены внаходимости – Г. К.] не имеют никакого отношения к “подрыву режима”». Наоборот – психозащита позволяет снять внутреннее напряжение, не касаясь его внешних причин, и тем самым сохранить целостность личности» [2].

Массовый советский субъект, производя пространства внаходимости, укрывался в них не только от авторитетного дискурса совет-

¹ Впрочем, в одном из ответов на аналогичную критику А. Юрчак корректирует свою позицию по данной проблеме, отвечая, что: «... объект анализа в книге – это не причины крушения, а... условия, которые сделали возможным это крушение, но не позволили его предвидеть» [3].

ской власти, но и от дискурса, порождаемого диссидентским сообществом. Показательным в этом отношении выступает сюжет, отражённый А. Юрчаком в его интервью с советским литератором Виктором Топоровым:

«По словам Топорова, людей из его компании <...> чисто “политические” вопросы не интересовали и они молчаливо держались в стороне от диссидентов: “... [хотя в Сайгоне также] крутились диссиденты, у них была своя компания. Мы здоровались за руку, всякое такое, но это было неинтересно, у нас был свой круг”» [5, с. 286].

Аналогичная ситуация была характерна и для музыкальной среды. Об этом свидетельствует, выдержка из интервью А. Юрчака с Александром (Аликом) Каном, музыкальным критиком и близким другом «многих участников рок-музыкальной и джазовой сред того времени» [5, с. 293]. Приведённые свидетельства дают понять, что диссидентский (оппозиционный) дискурс не выступал в глазах советского субъекта сколько-нибудь радикальной противоположностью авторитетной речи, а фигурировал в качестве специфической (инвертированной) части господствующей дискурсивной формации.

К слову сказать, речи и политические практики современных диссидентов (левой и либеральной оппозиции) структурно построены по лекалам авторитетной дискурсивной формации, и именно поэтому, зачастую, отторгаются массой, которую мы рутинно упрекаем в пассивности и аполитичности. Исследовательская оптика А. Юрчака позволяет показать, что эти упреки не всегда справедливы, поскольку на очень важном уровне, на уровне культуры речепроизводства оппозиция не предлагает массам никакой ощутимой альтернативы, а лишь ставит себя на место господствующего субъекта, определяющего каноны своей версии авторитетной речи.

Антропологическая модель А. Юрчака явно стоит особняком по отношению к многочисленным, агрессивно-критическим публикациям, претендующим не только на социально-антропологический анализ советского общества, но и на осуществление своего рода этико-политического суда над ним. К своему объекту – позднесоветскому обществу – А. Юрчак, напротив, подступает с крайне мягкой, порой даже нежной обходительностью. В той интонации, в которой Юрчак рассказывает о знакомой ему по личному опыту советской реальности отчётливо слышны ностальгические, умиротворённые нотки. Этот нейтрально-доброжелательный тон, позволяет сформировать в целом позитивный облик позднесоветского общества как социальной формы, жизнь в которой была вполне сносной, а, местами, и просто прекрасной. Не удивительно, что исследование сразу испытало на себе

нападки со стороны либеральной и лево-либеральной критики, традиционно нетерпимо относящейся к любому художественному или интеллектуальному продукту, дающему повод заподозрить в излишних симпатиях к СССР или хотя бы в недостаточно выраженном критическом отношении к его реалиям.

В качестве общих выводов из проведенного в статье анализа концепции А. Юрчака сформулируем следующее:

1. В культурном отношении советское общество представляло собой вполне устойчивое, стабильно воспроизводящее себя образование.

2. Даже из негативных факторов информационного голода и культурного дефицита советское общество оказывалось в состоянии произвести довольно-таки оригинальные и небезынтересные для антрополога институции, умело использующие ресурсы государства для освоения и распространения тех творческих направлений и практик, которые самой советской системой не поддерживались, а, порою, даже провозглашались «враждебными советскому образу жизни».

3. Вопреки преждевременным выводам автора, «пространства вненаходимости» не выполняли подрывной, революционизирующей функции, а, напротив, играли стабилизирующую роль.

4. Причины краха советской системы следует искать не в идейном или культурном кризисе общества, затворившегося от остального мира стеной «железного занавеса», а исключительно среди факторов экономического и политического характера.

Список литературы

1. Касьянов Г. А. Дисциплина с тёмной историей: мифы об истоках культурологии и их критика // XX юбилейные Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. Т. 1. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. – С. 95–102.

2. Космарский А., Туровец М. Скромное обаяние комсомола. Почему брежневский СССР стал героем лучшей научно-популярной книги 2015 года [Электронный ресурс]. – URL: <https://lenta.ru/articles/2016/01/04/yurchak/> (дата обращения: 13.05 2017).

3. Платт К. М. Ф., Натанс Б. Социалистическая по форме, неопределенная по содержанию: позднесоветская культура и книга Алексея Юрчака «Все было навечно, пока не кончилось» [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/101/ke12.html> (дата обращения: 21.05. 2017).

4. Смирнов М. Ю. Смысл мифологии: ментальное и социальное значения // Вестн. Русской Христианской Гуманитарной Академии. – СПб., 2005. – № 6. – С. 277–279.

5. Юрчак А. Это было навсегда пока не кончилось. Последнее советское поколение. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 291.1 : 003 : 7.046.1

В. Д. Карандашов, В. Ю. Лебедев

Прологомены семио-герменевтического религиоведения

Авторы дают обоснование правомочности семио-герменевтического подхода к изучению религиозных феноменов. Особо отмечается специфика семиотического дрейфа в пространстве религиозного семиозиса. Это дает возможность для детального анализа различий теологического и мифологического дискурсов на семиотическом уровне.

The authors give a rationale for the legitimacy of semi-hermeneutic approach to the study of religious phenomena, paying special attention to the specific character of semiotic drift in the field of religious semiosis. It gives them the possibility to present a detailed analysis of the differences between mythological and theological forms of religion at the semiotic level.

Ключевые слова: семиотика религии, герменевтика, религиозный символ, мифология, теология.

Key words: semiotics of religion, hermeneutics, symbol of religion, mythology, theology.

Некоторая претенциозность названия данной статьи обусловлена не желанием эпатировать коллег, но самим состоянием предметной области – современного лингвистического религиоведения, которое находится еще в начале пути своего научного становления, с позволения сказать – на этапе формулирования прологоменов.

Понятно, что по обстоятельствам времени изучение религии в Советском Союзе решало не научные, но идеологические задачи. Менее понятна причина, по которой современные религиоведы продолжают культивировать странный и иррациональный страх перед теологией. В любом случае, отечественному религиоведению особо нечем гордиться: отсутствие современных научных школ, методоло-

гическая слабость, вторичность (если не подражательность) по отношению к западным исследованиям не компенсируются даже и теми полевыми исследованиями, которые позволяли ранее накапливать интересный материал, но сейчас сократились и количественно, и качественно. На это налагает свой отпечаток ставшая традиционной небрежность в работе с источниками, нескритичность их рецепции, или же, как в случае с изучением духовных традиций славян – идеологически заданный гиперкритицизм.

Полагаем, что отчасти кризис современного религиоведения обусловлен тем, что исследование религии в большинстве случаев ведется в рамках сугубо описательного подхода. Не имея в своем распоряжении оригинальных, а главное – продуктивных методов изучения религиозных явлений и процессов, исследователи зачастую заменяют изучение последних простым описанием (именно так часто пишутся религиоведами кандидатские диссертации), на основании которого позднее (уровень докторских диссертаций) создаются обобщающие нарративы. При этом выпадает собственно исследовательский элемент – от описания исследователь сразу переходит к обобщениям, для которого отсутствуют достаточные данные.

В связи со сказанным становится очевидным, что для развития отечественного религиоведения крайне актуальной является проблема метода и исследовательских концепций, использование которых позволит, наконец, перейти от разговоров о религии к исследованию религиозных феноменов. Полагаем, что в этом плане способствовать развитию действительно научного религиоведения может семиогерменевтика. Применение семиогерменевтики с ее методами изучения функционирования знаковых систем может существенно обогатить религиоведческое исследование анализом процессов, обеспечивающих развитие религиозного семиозиса и объясняющих специфику религиозного дискурса с точки зрения особенностей коммуникативных отношений.

Следует отметить, что отечественное религиоведение, хотя уже и перестало быть «религиоведением Емельяна Ярославского», но сохранило контрпродуктивное опасение перед теологией. Необходимо избавиться от этого опасения. Семиогерменевтическое исследование вполне может стать пространством взаимодействия теологии и религиоведения.

Результативность семиогерменевтических исследований не в последнюю очередь обуславливается спецификой собственно религиоведческих источников, которые в большинстве своем или носят текстовый характер (сакральные тексты, теологическая литература,

материалы интервьюирования верующих, выступления религиозных лидеров etc.) или могут анализироваться как единство вербального и невербального поведения людей в коммуникативном акте религиозного обряда [2, с. 20]. При лингвосемиотическом подходе религия понимается как особый тип коммуникативных отношений, обеспечивающий символическую связь верующего с предметом его веры.

С точки зрения семиогерменевтики, различия между мифологической религиозностью и теологической религией коренятся в структуре и динамике соответствующих семиотических пространств: мифологии и теологии, таким образом, предстают перед исследователем как различные семиотические модели. Прежде чем рассмотреть более подробно их различия, сформулируем гипотезу, которая станет отправной точкой при нашем анализе: семиотическое пространство теологической религии тяготеет к символической номинации, а семиотическое пространство мифологической религиозности – к метафорической номинации.

Данная закономерность не является правилом без исключений, более того, речь идет лишь о тенденциях семиозиса, поэтому мы не можем сказать, что дискурс теологической религии не знает метафорики, а мифологической – не способен развивать символические коннотации. Религиозный семиозис отличается известным синкретизмом – в его пространстве формируются семиотические модели различных уровней и типов: теологические, формируемые символами, и мифологические, обеспечивающие метафорическую и аллегорическую интерпретацию религиозных (богословских и богослужебных) текстов.

Согласно нашим наблюдениям, семиотические модели, создающие дискурсивно-семиотическое пространство народной религиозности, обычно более тяготеют к метафорическим и аллегорическим способам интерпретации религиозных понятий, символические уровни герменевтики ими оказываются мало востребованными. Именно так на инструментальном уровне народная религиозность обеспечивает трансформацию богословских концептов (теологем) в структурные и онтологические метафоры. При этом происходят процессы приращения и убавления смысла, которые существенно трансформируют объем и содержание религиозных понятий.

Мифологический нарратив характеризуется тем, что воспроизведение мифа в условиях соответствующей религиозно-культурной традиции реализует принципиально иные прагматические стратегии,

нежели реализуемые в формате бытовой коммуникации, которая тяготеет к профанному, а не скаральному (сакрализованному) мировосприятию. При этом сам устный мифологический нарратив не столько выполняет инструментальную функцию, необходимую для достижения непосредственной цели коммуникации, сколько содействует этому опосредованно, через формирование новой или консервацию существующей коммуникативной группы, в которой принятие содержание мифа участниками коммуникации создает условие для их вхождения в единый культурно-религиозный контекст. Таким образом, задача мифа – формировать, стабилизировать и консервировать коммуникативные отношения, обеспечивающие существование религиозного дискурса архаической (дотеологической) религиозности. Для лингвосемиотического подхода вопрос о том, зачем (для чего именно) рассказывают миф, актуальнее вопроса о том, что именно повествуется в том или ином конкретном мифологическом нарративе.

Для семиогерменевтического исследования весьма актуален вопрос о границах дискурса мифа, которые, как показывают современные исследования, в большинстве случаев проходят там же где и границы коммуникативной группы, в которой воспроизводится данный миф в качестве непосредственно-актуального действия (в том числе и прежде всего – речевого), поскольку любой миф воссоздается каждый раз, как он воспроизводится в ситуации естественного общения. Разумеется, данный подход предполагает, что миф воспроизводится в условиях соответствующей культуры и именно как религиозно-значимое повествование, а не в качестве художественного произведения или педагогической аллегории. Поэтому мифологический нарратив использует семиотические средства скарального дискурса для преодоления рациональной ограниченности позитивистского мировосприятия, неспособного в итоге удовлетворительно ответить на фундаментальные вопросы бытия мира и человека.

Не менее важной особенностью религиозного семиозиса является специфический механизм приращения смысла: символ, регулярно повторяющийся в религиозном дискурсивном пространстве, очень часто «обрастает» новым онтологическим значением и содержанием, что трансформирует его семантику. Такое «онтологическое» (часто – мистико-онтологическое) значение религиозного символа формируется при помощи особых механизмов, функционирующих вне границ обычного языка: в рамках традиционных мифопоэтических схем «слово выходит за пределы языка, сливается с мыслью и действием, актуали-

зирует свои внеязыковые потенции» [8, с. 195]. В результате религиозный символ оказывается обладающим более сложным значением, нежели символ художественный, политический и т. д. [5]. Полагаем, что здесь можно провести некоторые параллели с исихастской практикой умной молитвы, в которой происходит символическое метадискурсное обращение к Богу.

Из сказанного становится ясным, что семиотически корректное понимание сущности религиозного символа обязательно предполагает комбинирование эмического и этического подходов – изучение и даже восприятие всех уровней смысла религиозного символа невозможно без непосредственного знакомства с соответствующей религиозной культурой: изучение религии по «кабинетным абстракциям» малопродуктивно и чревато продуцированием ошибочных умозаключений.

«Атеистическое религиоведение», предполагающее, что исследователь не только воспринимает предмет изучения с позиций внешнего наблюдателя, но и дистанцируясь от него, не многое поймет в мистериальной тайне веры – для это нужно обладать как минимум духовной интуицией. Разумеется, религиоведческое исследование нельзя трансформировать в теологическое: у этих наук все-таки различная исследовательская направленность. Однако в религиоведении, которое не только претендует на научность, но и является таковым, исследователь должен быть погружен в пространство религиозного семиозиса, хотя и не «растворен» в нем. Находясь внутри религиозного дискурса, он должен сохранять при этом возможность разграничивать текст и контекст изучаемого им религиозного месседжа.

Отличительной особенностью религиозного семиозиса является то, что границы между символом, метафорой и аллегорией зачастую настолько условны, что отнесение элемента актуального религиозного семиозиса к одной из перечисленных категорий оказывается следствием субъективной оценки, влиянием контекста или точки зрения, с которой осуществляется оценивание [4]. В религиозном дискурсе наблюдается любопытное явление, которое получило название *семиотического дрейфа*: семиотические значимые элементы не обладают константными характеристиками, но оказываются способными развивать и проявлять свойства символа, метафоры или аллегории в зависимости от прагматических и синтагматических особенностей коммуникации.

Вероятно, в силу тех же глубинных причин, которые породили семиотический дрейф, на другом – метатекстовом – уровне разграничение текста и контекста религиозного коммуникативного акта оказывается весьма затруднительным делом. Интердискурсивность ритуала проявляется в том, что соотнесение элементов ритуального дискурса с категориями текста и контекста будет зависеть от исследовательского подхода и конкретно от того, с каких позиций (литургической, исторической, социологической, семиотической etc.) исследуется ритуал. По известному наблюдению Ж. Деррида, открытость не только текста, но и контекста, вписанного в бесконечное множество других, более широких контекстов, стирает разницу между текстом и контекстом, языком и метаязыком. Это не означает их превращения в единый гомогенный текст: тексты имманентно гетерогенны.

Поскольку каждый сложный, развивающийся дискурс представляет собой пространство актуального семиозиса, за кажущейся простотой его организации скрывается сложная, не всегда структурируемая совокупность «реальных и потенциальных» смыслов, которые были сформированы в предшествовавших дискурсивных структурах и которые были имплицитно включены в пространство нового дискурса в процессе его становления. Таким образом оказывается, что в значении каждого дискурса присутствуют смыслы, возникшие в рамках других, предшествовавших или современных, но нетождественных дискурсов. Поэтому изучение интердискурсивных аспектов религиозного семиозиса является важным условием семио-герменевтического изучения религии. Интердискурсивность религиозного семиозиса проявляется на различных уровнях семиотики, но наиболее отчетливо – в дискурсах мистического богословия и в религиозных ритуалах (интересно отметить, что обе эти области тяготеют к формированию метатекстовой дискурсивности).

Так, при анализе текстов мистического богословия, корректная интерпретация символов невозможна без знания догматических положений соответствующей религиозной традиции (пространство теологического дискурса) и духовного опыта и интуиции (сложный комплекс дискурсивности), т. е. невозможна без взаимодействия семиотических компонентов, относящихся к различным семиотическим уровням.

Именно поэтому мистический нарратив оказывается столь сложным для интерпретации – последняя, и мы это встречаем при попытке понять тексты крупнейших европейских мистиков средневековья, осуществляется на интуитивном уровне, смысл текста не столько чи-

тается, сколько угадывается. Другая сложность состоит в семиотическом дрейфе – элементы семиозиса здесь не обладают стабильными характеристиками, варьируя свойства метафоры, аллегии, символа.

Если теология представляет собой взаимодействие веры и философии [7, с. 456], то дискурсы народной веры образуются взаимодействием текстов, интерпретирующих религиозные концепты преимущественно с мифологической позиций [6, с. 68]. По наблюдению Ле Гоффа, народная вера представляет собой «комплекс верований и поведенческих норм» [3, с. 101], обусловленных различными религиозными традициями. Синкретизму народной религиозности, смешивающему, например, христианские и языческие смыслы, соответствуют сложные семиотические системы, подсистемы которых образованы процессами символической интерпретации теологом и метафорического восприятия мифологом.

Таким образом, синкретический дуализм «христианство/язычество», до сих пор лежащий в основе мировосприятия разного рода суеверов (как «просвещенных суеверов», посещающих храмы, дабы «зарядиться хорошей энергетикой», так и «простых суеверов», дополняющих участие в церковных ритуалах силою колдовских заговоров), – является одной из разновидностей двухуровневой семиотической модели, обеспечивающей одновременное функционирование мифологических и теологических установок. Тому примеры – проникновение разного рода колдунов и колдуний в церковь, неофициальный, но от этого не ставший менее значительным культ Ванги в православной Болгарии, различные псевдо-харизматические целители и заклинатели, которые обретают сейчас популярность в традиционных церквях Европы (в том числе среди определенных кругов финского лютеранства).

Подобная двухуровневая семиотическая модель формируется и в тех случаях, когда отправители оккультных, магических ритуалов адаптируют элементы христианского культа. Например, экстрасенсы в своей практике используют христианские молитвы, иконы, церковные свечи и т. д. Символическое значение используемых элементов, явно диссонирующее с модальностью магического обряда, в данном случае не учитывается, оно замещается метафорическим значением, интерпретирующим на категориальном уровне совершаемое действие в качестве «христианского», а значит – дозволенного. Развитие подобного метафорического категориального значения обеспечивается популярным представлением о том, что использование атрибутов

христианского богослужения автоматически приобщает (т. е. едва ли не магически) актора к христианству («поставить свечку» = «участвовать в богослужении»).

Разумеется, интердискурсивность религиозного ритуала и его элементов способствует тому, что икона или церковная свеча способны привнести некоторые «христианские смыслы» и в формат ритуала «гадателя-заклинателя», но их наличие не способно превратить весь совершаемый ритуал в христианский, поскольку на гиперкатегориальном и субкатегориальном уровнях эти профанированные предметы будут выступать уже в качестве атрибутов языческого ритуала. Равно и упомянутые выше «целители» не случайно стараются проводить свои камлания в церковных зданиях – проведение их на капищах могло бы только отвратить потенциального участника, считающего себя христианином. При этом совершаемые в храме подобные действия не превращаются в христианские, а вот профанацию храма вполне «обеспечивают». На этом (малорадостном) примере виден механизм взаимодействия семиотических и герменевтических процессов.

Может показаться, что «на уровне народной религии переход к христианству не меняет практически ничего» в мировосприятии [1, с. 166]. Это объясняется тем, что народная религиозность оказывается способной не только адаптировать но и модифицировать в духе синкретизма унаследованные из теологических систем отдельные понятия и используемые для их выражения термины [13, р. 431]. И если язык мифа часто строится вокруг поэтической интерпретации сил природы, то переход к теологической религии предполагает пусть не полный отказ от такой семиотики, но ее существеннейшую ревизию [12, р. 36].

Кроме отмечаемой этнографами и антропологами «корреляции между церковными обрядами и обрядами колдунов» [8, с. 147], существуют своего рода маргинальные нарративы, которые сложно отнести как к чисто теологическим, так и к мифологическим. Такие маргинальные тексты могут с равной степенью убедительности интерпретироваться и как магические, и как церковные.

Особенностью семиозиса ритуальных текстов является то, что он предполагает взаимодействие сложных, многоуровневых моделей формирования смысла, которые не могут быть четко классифицированы как символические, аллегорические или метафорические. Это проявляется, например, в том случае, когда значение метафоры не может быть воспринято вне фонового символизма религиозной коммуникации [10, р. 60]. Поэтому априорная для нас метафоричность

языка ритуала, восходит к древнему антропоморфизму, «попытке заставить Бога говорить на человеческом языке» [11, р. 5]. Эта двойственность человеческого и божественного на уровне прагматики и семантики ритуального дискурса и формирует особую онтологию языка религии.

Список литературы

1. Бальхаус А. Любовь и секс в средние века. – М.: Книжный клуб 36.6, 2012. – 336 с.
2. Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как разделы невербальной семиотики. // Тело в русской культуре: сб. ст. / сост. Г. Кабакова, Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С.19–37.
3. Ле Гофф Ж. Рождение Европы. – СПб.: Александрия, 2008. – 400 с.
4. Прилуцкий А. М. Влияние контекстных изменений на структуру религиозных ритуалов и значение их простейших элементов // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. Сер: Социальные науки. – 2012. – № 2. – С. 135–139.
5. Прилуцкий А. М. Семиотика религии. Философско-религиоведческие исследования. – СПб.: Инкери, 2007. – 218 с.
6. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / сост. М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во С.-Петербурга. философ. об-ва, 2001. – С. 66–68.
7. Тойнби А. Дж. Исследование истории: цивилизации во времени и пространстве. – М.: АСТ, 2009. – 863 с.
8. Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: история, символика, поэтика. – М.: Индрик, 2005. – 478 с.
9. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. – М., 1995. – 624 с.
10. Collins E. F. A Ceremonial Animal // Journal of Ritual Studies. – 1996. Vol. 10 (2). P. 59–84.
11. Collins E. F. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual // Journal of Ritual Studies. – 1998. Vol. 12 (1). P. 1–7.
12. Day M. S. The Many Meanings of Myth – N.Y.: University Press of America, 1984. – 564 p.
13. Paige T. Who Believes in “Spirit”? Πνεῦμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission // Harvard Theological Review. 2002. Vol. 95. P. 417–436.

УДК 291.1 : 215

М. Ю. Смирнов, О. А. Бокова

Методология религиоведения как проблема

В статье рассматриваются основные подходы к научному изучению религии, получившие популярность в современном российском религиоведении – субстанциальный, сравнительный, феноменологический, интерпретативный, функционалистский, когнитивный, эмический подход. Авторы делают вывод о расхождении между декларациями об использовании этих подходов и их практическим применением в исследованиях религии. Указывается, что сохраняет своё влияние исследовательская методология советского религиоведения. Авторы ставят вопрос о возможностях и пределах использования новых трактовок религии.

The article considers the main approaches to the scientific study of religion popular in modern Russian religious studies, i.e., the substance approach, the comparative approach, the phenomenological approach, the interpretative approach, the functionalist approach, the cognitive approach, the emic approach. The authors come to the conclusion about the discrepancy between the declarations of using these approaches and their practical application to studies of religion, indicating that Soviet research methodology of religious studies is still very much an issue and raise the question of the possibilities and limits of using new interpretations of religion.

Ключевые слова: методология религиоведческих исследований, научное изучение религии, когнитивный подход, сравнительный подход, эмический подход, функционалистский подход, интерпретативный подход, феноменологический подход, субстанциальный подход.

Key words: methodology of religious studies, scientific study of religion, cognitive approach, comparative approach, emic approach, functionalist approach, interpretative approach, phenomenological approach, substance approach.

Подход авторов к рассмотрению темы, заявленной в названии статьи¹, основан на убеждении в том, что в науках, изучающих религии и совокупно именуемых религиоведением, в принципе невозможно совершить какие-то невероятные открытия, которые бы полностью или радикально изменили весь строй существующих представлений о религии в истории и современности. Упрощенно говоря, религиоведение это не физика. И не стоит ожидать великих прозрений от ис-

© Смирнов М. Ю., Бокова О. А., 2017

¹ В данной статье один из соавторов – М. Ю. Смирнов использовал ряд переработанных тезисов своего выступления на V международной научно-практической конференции «Религия и история», проходившей в Минске 20–22 апреля 2017 года.

следователей религии, какой бы эрудицией и проницательностью они ни обладали.

Но ничего ущербного для религиоведения в этом нет. Напротив, только честное и ясное понимание уровня своей компетентности и создает для религиоведения запас прочности. Тогда оно (религиоведение) становится ближе к своему объекту и это придает уверенность, что получаемые исследовательские результаты обоснованны и адекватны реальному бытию этого объекта.

В религиоведческих изысканиях на разные темы всегда присутствуют две стороны. Одна сторона – это *объект* исследования, которым выступает чрезвычайно сложное переплетение представлений, умонастроений, переживаний, побуждений, действий и их последствий, – совокупно называемое религией. Этот объект настолько многообразен, что мыслить его как целостность, одновременно памятуя о конкретике проявлений, выискивая и учитывая все бывшие и возникающие оттенки, может только субъект с хорошо организованной научной рефлексией. Таким *субъектом* или другой стороной процесса научного изучения религии, выступают исследователи-религиоведы.

Мы не видим убедительной причины отказаться от клишированной в советские времена философской формулировки: «Нет объекта без субъекта». Для нас объект – это нечто предстоящее перед сознанием; то есть нечто становится объектом, когда на него направлено внимание, исходящее от субъекта. Конечно, отсутствие восприятия объекта вовсе не означает его несуществование. Но объектом мы полагаем именно то, на что направлено исследовательское действие познающего субъекта. И считаем, что для субъекта объект существует именно так, как субъект способен его постичь.

Перенося это на религиоведение, готовы утверждать, что объект, то есть религия, для познающего субъекта, то есть религиоведов, существует и раскрывается ровно так и настолько, как и насколько этот субъект сформировал цели и задачи своей познающей деятельности и подобрал соответствующий научный инструментарий. И наше знание объекта всегда будет ограничено этими рамками. Такая ограниченность вовсе не дискредитирует «научный подход», если за ним стоят хорошая теория и реальная практика познания.

Как бы ни уточнять подробности истории религиоведения, то есть научного подхода к религии, но оно возникает именно как продукт секуляризации мышления, – когда становится возможным отношение к религии не только в плане исповедания веры, но и как к объекту, который, при всей его специфичности, может быть подверг-

нут исследовательскому изучению с помощью научного инструментария. И уже по текстам тех, кого считаем классиками религиоведения [12], среди которых были люди с конфессиональными взглядами и статусами, виден почти паганелевский восторг от того, что можно хотя бы умозрительно выйти за пределы религий и посмотреть на них извне, – сравнивая, сопоставляя, выявляя общее и особенное, занимаясь классификациями, типологией и прочими увлекательными научными процедурами. Вспомним принцип Ф. Макса Мюллера: «классифицируй и овладевай».

По нашему представлению, религиоведение в своем историческом пути как бы конспективно и ускоренно повторяет общую логику развития науки.

Сначала – *классический период*, когда производится описание объекта как если бы он существовал сам по себе в строго заданной системе координат. Объяснительным эталоном считалась однозначная причинно-следственная зависимость. Прошлое определяло настоящее так же, как настоящее определяло будущее. Перспективы религии могли быть просчитаны, зная ее истоки и элементарные формы (так называемый «минимум религий»). Основным условием становилось требование исключения всего того, что относилось к субъективной стороне познания, к смущающим факторам и помехам (можно помянуть, скажем, полюбившийся религиоведам принцип «исключения трансцендентности» [22, с. 209]. Конечно, в этой «классике» были свои стадии, лидеры и законодатели научной моды, хотя трудно сказать, кто именно выступил здесь в «аристотелевской» роли, а кто в «ньютоновской».

Определяющим свойством классического периода стало установление четкой оппозиции субъекта и объекта. Субъект представал в совокупном виде академических и образовательных институций и профессиональных ассоциаций (историков, психологов, социологов религии). Был усвоен общенаучный канон организации исследований – постановка проблемы, изучение истории вопроса, рассмотрение аргументов за и против, обоснование подхода и решения [1, с. 5–6].

При всей условности хронологических вех, можно сказать, что период «классики» длился где-то до середины XX в. Причём этому способствовал и сам объект – религии мира сохраняли в большей или меньшей степени идентичное состояние, в котором они были знакомы исследователям разных сменяющих друг друга поколений (от Фридриха Макса Мюллера и Корнелиса Тиле до Натана Зедерблома и Иоахима Ваха).

С середины XX в., опять же без точной хронологической привязки, можно говорить о начале *постклассического* или неклассического периода религиоведения. «Классику», конечно, никогда не забывали. Но слишком разительно отличаясь от прежнего стала выглядеть религиозная жизнь общества, изменилось отношение к религии. Появляются не только такие темы, которыми прежде религиоведение не занималось. Появляются и ситуации, в которых религиоведы прежде почти не оказывались. *Почти*, – потому что всегда можно найти примеры личной включенности религиоведов в отношения по поводу острых вопросов религиозной жизни. Но для классического периода религиоведения это не было чем-то особо заметным и регулярным. В неклассический период такие ситуации стали возникать постоянно [10, с. 626–632].

Прежде всего это касается отношения к секуляризации. При абстрактности понятия, секуляризация представляла вполне зримой по конкретным проявлениям. И даже когда оказалось, что в секуляризационном процессе нет линейности и вообще необратимость этого процесса можно поставить под сомнение, сложившиеся теории секуляризации не спешили сходить с научной сцены. Вынужденно корректируясь, они стали искать аргументацию в новом облике присутствия религии в публичном пространстве современных обществ [1, с. 46–48].

Скажем, религиозный плюрализм и возникновение новых религиозных движений связывались прежде всего с последствиями секуляризации. Однако эти феномены (плюрализм, НРД и т. д.) вызывают в разных обществах неоднозначное отношение. И религиоведам, отстаивая свою научную позицию, уже приходится практически сталкиваться с оппозицией в лице, например, религиозных традиционалистов или антикультуристов.

Среди самих исследователей религии также возникают расхождения, особенно по концептуальным вопросам. Понятийный аппарат религиоведения, сложившийся при аналитике европейских представлений о религии, уже невозможно было адекватно применять к духовным традициям неевропейских обществ. Начинаются и по сей день длятся с разной интенсивностью дискуссии о фундаментальных понятиях, применяемых в религиоведении. В неклассический период возникают более гибкие трактовки детерминации религиозных феноменов, учитывается роль случайных обстоятельств и субъективного фактора (сошлемся на Уилфреда Кантвела Смита, Ниниана Смита, Питера Бергера).

Вступило ли нынешнее религиоведение в так сказать *постнеклассический период* – для нас пока вопрос открытый. Известно, что для науки постнеклассическая картина мира подразумевает описание объектов в понятиях взаимодействия открытых нелинейных самоорганизующихся систем, в которых велика роль исходных условий, локальных изменений и случайных факторов. Можно ли рассматривать религиозную жизнь в этих понятиях? – Однозначные положительный или отрицательный ответы на этот вопрос для нас пока не очевидны.

В любом случае, однако, объект религиоведения ныне пребывает в таком состоянии, что традиционный понятийный аппарат всё меньше подходит для его описания. Уже темой дискуссий стало само употребление понятий религии и религиозности [2; 15, с. 145–153]. Лексикон современного религиоведения насыщается такими конструкциями как диффузная религия, «вера без принадлежности» и «принадлежность без исповедания», «викарная религия», «вернакулярная религия», «лоскутная религия», бриколаж и тому подобное. Уже четверть века как исследователи религии обсуждают так называемую «новую парадигму», формирование которой было положено применением в религиоведении теории рационального выбора и её разными концептуальными вариациями [13, с. 207–233]. Этот терминологический бум возникает из необходимости осмыслить такие состояния религии (объекта), с которыми прежде религиоведение (субъект) дела не имело.

Не менее актуальна и традиционная для религиоведения классификационная работа, скажем – в области типологии религиозных объединений. Полагаем, что не нужно доказывать необходимость научных классификаций в отношении различных новообразований на религиозном поле. Злободневность этой работе придаёт полемика вокруг новых религиозных движений и иных религиозных меньшинств, приведшая к интерполяции в научный оборот таких симулякров, как понятия «деструктивные культы» и «тоталитарные секты». Не надо думать, что все исследователи солидарны в неприятии этих понятий. Есть и те, кто ими охотно пользуется. В последнем случае, кстати, можно в очередной раз наблюдать, как острая тема разводит религиоведов на разные позиции, вплоть до конфронтации, научной и личностной.

Существует ли религиоведение или не существует – для религии это по большому счету безразлично. Но для религиоведов существование их собственной профессии небезразлично и имеет смысл. При этом субъектность носителей религиоведения как профессии возника-

ет именно благодаря наличию объекта (религии) и конституируется этим объектом. То есть верно и то, что нет субъекта без объекта. Испытывая воздействие объекта, субъект не может оставаться всегда одним и тем же, он с необходимостью сам изменяется. Вхождение в мир религий формирует религиоведа.

Религия это не предметы, стены, облачения, тексты и пр. Это – люди, находящие в религиозных идеях и образах свои жизненные смыслы. Религиоведение – это тоже люди, которые занимаются научным изучением религий. То есть религиоведение – это изучение одними людьми других людей в специфических проявлениях их жизнедеятельности. Вопрос: для чего?

Ну, во-первых, потому что это интересно. Известно, что бесконечно можно смотреть на то как горит огонь, течёт вода, и на то как работают/живут другие люди. Во-вторых, чтобы понять – как устроена эта сторона жизни, под названием религия, и чтобы определить – что от неё можно ждать и как к ней относиться.

Чтобы религиоведение было продуктивно, то есть давало адекватное знание о религиях, надо не только владеть исследовательскими методами и умело их применять. Надо ещё и периодически осознавать самих себя как исследователей. Действительно, религиоведов прежде всего интересует их объект, интересует инструментарий исследования этого объекта – теории, соответствующий понятийно-категориальный аппарат, методы и методики. Но ведь и субъект исследования – тоже небезынтересен; самопознание субъекта оказывается не менее увлекательным, чем исследование объекта. И оселком, на котором исследующий религию субъект сам себя может проверить, является всё тот же объект.

Позволим себе утверждение, что религиоведение работает прежде всего с абстрактными образами своего объекта. Ведь отвлеченным является не только общее понятие религии, но и обозначение разных религиозных направлений: христианство, ислам, буддизм и так далее – это тоже вполне себе абстракции. И вот на пути движения от абстрактного к конкретному у религиоведа всегда есть соблазн остановиться на каком-то этапе, не углубляясь слишком уж в самую гущу жизненного мира последователей того или иного исповедания веры и в те коллизии, которые возникают вокруг далеко не книжных отношений по поводу религии. Это ведь бывает дискомфортно – оторваться от книги, выйти из архива и нос к носу повстречаться с живой реальностью религий и/или, что может быть еще более жестким, социальных ситуаций вокруг религии.

Да, выход в сферу действительных отношений по поводу религии всегда рискован. Тем более, когда это происходит в злободневных обстоятельствах. Вот, скажем, должен ли религиовед определять свою позицию в отношении свободы совести, особенно когда эта свобода подвергается ревизии; или это – не «барское дело» для академических ученых? [6] Пристало ли религиоведу становиться на сторону профессиональных сообществ, будь то так называемые традиционные религии или же, напротив, религиозные меньшинства? Или дело религиоведа – лишь высказывать научное мнение, а чем там оно обернется, его не касается? Сейчас такие ситуации не редки. И создают для религиоведов известный риск получить претензию в ангажированности, прикормленности и прочих грехах.

Все эти непростые возможные и действительные коллизии далеко не новы. Полтора столетия назад, во времена институционализации религиоведения были написаны точные строки, очень созвучные нынешней ситуации:

«Мы должны считать большим счастьем, что нам выпало жить в один из тех богатых событиями периодов умственной и нравственной истории человечества, когда недоступные в прошлом исследования открыты для нас. Долго ли продолжатся эти счастливые дни – неизвестно. Можно ожидать, что успехи науки и широкое распространение научного метода, с его неопровержимыми доказательствами и непрерывным открытием новых фактов, более успешно, чем до сих пор, продвинет мир по пути прогресса.

Но если истории суждено повторяться, то нас ждут темные и неподвижные века, когда на владение истиной будут претендовать лишь комментаторы и приверженцы предания, века, когда великие мыслители нашего времени будут приводиться в качестве авторитетов людьми, рабски применяющими их методы для новых доказательств высших целей.

В том и в другом случае на нас, для которых дорог успех цивилизации, лежит обязанность воспользоваться настоящими благоприятными обстоятельствами для того, чтобы прогресс, если ему суждено остановиться в будущем, мог бы по крайней мере остановиться на более высокой ступени» [19, с. 508].

Итак, можно сказать, что религиоведение возникает как исследовательская деятельность совокупного ученого субъекта в отношении религии как объекта, и весь свой относительно недолгий исторический путь существует в режиме, определяемом состоянием этого объекта. Динамика приоритетов и акцентов религиоведения отражает, реже синхронно, чаще с отставанием, динамику бытия объекта.

Да, религиоведение обычно отстаёт от своего объекта и временами упорно продолжает оперировать представлениями об этом объекте, которые уже не соответствуют его реальному состоянию. Да,

религиоведение для своего удобства периодически конструирует образы объекта, в чем-то расходящиеся с его наличным бытием. Но религиоведы способны осознать такое отставание и расхождение и это стимулирует к разработке новых, более точных, объясняющих теорий. Важно другое – изменение состояний объекта с необходимостью предполагает и изменение отношения к нему субъекта. Единственное, что остается неизменным – это познавательная «экспансия» религиоведения и устремленность религиоведов к предельно адекватному пониманию своего объекта [11, с. 25].

Отсутствие единого исчерпывающего определения религии – это вовсе не свидетельство кризиса или, тем более, беспомощности религиоведения. Напротив, это показатель именно научного характера религиоведения, который подразумевает постоянную обращённость к исследуемому объекту, неотрывность от него. Поскольку же объект не статичен, обладает высокой динамикой и в истории и в современных условиях, то загонять его в жёсткие рамки дефиниции невозможно, да и бессмысленно. Как наука, религиоведение строит рабочие определения, фиксируя то, что удалось понять о религиозной жизни людей на каждом конкретном этапе исследования [9, с. 200–211].

Каковы же основные теоретико-методологические подходы, циркулирующие в отечественном религиоведении? Общим свойством методологических упражнений современных российских религиоведов давно уже стал плюрализм, доходящий в каких-то случаях до «методологической всеядности» [16, с. 89]. Здесь есть проблема, поскольку в каждой очередной теоретико-методологической новации постоянно обнаруживаются признаки давно уже выработанных научных представлений, от которых нынешние их эпифеномены отличаются чаще всего лишь, как говорится, словарем и ракурсом. Обозначим их в некоторой последовательности.

Сохраняет свое влияние **субстанциальный подход**, адресующий к обнаружению неких «религиообразующих» основ. По аналогии с давнишними поисками «минимума религии» (в духе трудов Э. Тайлора) ныне изыскивается нечто вроде «гена религии», т. е. какой-то базовой единицы, содержащей набор конституирующих религию фундаментальных состояний. Сферами для таких разысканий избираются психика, работа мозга, мистический опыт [7].

Самым распространённым выступает **сравнительный подход** в религиоведении. Он предполагает движение от фактографии, основанной на исторически синхронном материале разных религий, к морфологическому анализу и сопоставлению ключевых элементов религиозных систем, выяснению их сходства и различий, далее к опи-

санию устойчивых базовых паттернов, определяющих специфику каждой конкретной религии и, наконец, к установлению тех общих свойств, которые совокупно могут быть выражены обобщающим классификационным понятием. Среди части исследователей, особенно имеющих философское образование, есть неудовлетворённость этим подходом, поскольку он как бы «нагружает» религии обстоятельствами исторического контекста, за которыми уже трудно разглядеть качественную инаковость религиозного в сравнении с другими формами сознания.

Поэтому многими предпочтение отдаётся **феноменологическому подходу** к религии. Это уже внеконтекстуальное отношение к религиям, отсечение оценочных суждений, рассмотрение религиозных феноменов в их непосредственной данности, да ещё и при эмпатии со стороны познающего субъекта. Поскольку и в этом случае необходимыми действиями становятся компаративный анализ, определение паттернов и типологизация, то грань между феноменологией религии и сравнительным подходом оказывается весьма неустойчивой [1, с. 52–54]. Единственное, пожалуй, чёткое отличие – антиисторизм феноменологического подхода. Компенсируется он отсылкой к философской феноменологии, что имеет, однако, противоположный эффект – попытки привязать к религиоведению философию Э. Гуссерля или М. Шелера настолько натянуты, что в конечном итоге феноменологи религии ограничиваются классификационной работой, неизбежно возвращаясь в этом занятии к историческому материалу. Но опыт феноменологических штудий не обесценился, поскольку он способствовал научной привычке вникать в смыслы религиозных явлений, а не руководствоваться только их внешними формами [8].

Постижение сути религии через раскрытие многоцветной гаммы символов и субъективных смыслов в сознании и поведении носителей религиозных верований лежит в основе **интерпретативного подхода** к религии (здесь обычно следуют ссылки на труды К. Гирца и Д. Китагавы). Предметной областью этого подхода избирается сфера повседневности, обыденное религиозное сознание и религиозные практики. Чаще всего этот подход применяется в исследованиях этнологов и культурантропологов. Заметим, кстати, что далеко не всегда представители этих научных направлений склонны относить себя к религиоведению.

Самым новомодным, что называется «последним писком» в религиоведении сейчас стал **когнитивистский подход** [21, с. 19–28]. У этого подхода много приверженцев за рубежом. В последние годы появились пропагандисты и в нашем религиоведении [4, с. 1605–

1617]. У его истоков – антрополог Стюарт Гатри, психолог Майкл Персингер с трудом «Нейропсихологические основы верований в Бога» (1987), Паскаль Буайе и его книга «Естественность религиозных идей» (1994), Томас Лоусон (возможный автор термина *cognitive science of religion*). В 2006 г. была создана Международная Ассоциация когнитивной науки о религии.

Общее свойство этого подхода – перевод трактовок религиозности в плоскость нейробиологии и физиологии ВНД. Лейтмотивом является взгляд на религию как продукт эволюции познавательной деятельности сознания. Основное внутреннее расхождение между трактовками в том, – побочный ли это продукт или закономерный и необходимый.

Объяснение религии когнитивистами выглядит примерно так. В актах познания объекты и процессы замещаются их «ментальными репрезентациями», которые в свою очередь подразделяются на возникшие интуитивным путём и сформированные рационально-рассудочной деятельностью. По принципу дополнительности совместно оба вида репрезентаций образуют целостные представления о предметах познания. Такому двуединству способствует функциональная асимметрия мозга. Человек ожидает, что эти репрезентации соответствуют предметам. Если же соответствия не наблюдается, т. е. ожидание нарушается, происходит перенос ожидания на разрушающий фактор. Он и называется «религиозным агентом», поскольку находится за пределами реальности, выраженной в ментальных репрезентациях. Разрушение ожиданий, вызванных рациональной деятельностью мозга, ведёт к возникновению примитивных форм религиозности, так называемых «наивных религий». Разрушение интуитивно возникших «ментальных репрезентаций» стимулирует так называемые догматические религии.

Исследовательские процедуры сводятся к выяснению: а) какие зоны мозга задействованы у людей в состояниях молитвы, медитации, мистического переживания, ритуалов и т. д.; б) как все эти религиозные состояния сами влияют на мозговую активность. Ответственными «за религию» назначаются третичные ассоциативные зоны мозга. Их структура рассматривается как совокупность «когнитивных операторов», которые обрабатывают и распределяют сенсорную информацию. Соотношением интуитивного и рационального объясняется конкретное содержание религиозных верований и практик.

Можно признать, что определенную полезную информацию о работе сознания такие исследования, безусловно, дают и их нельзя игнорировать. Если когнитивный подход помогает понять процедурную и «технологическую» стороны изучаемых явлений (нейрофизиологические, биохимические и другие процессы, обнаруживаемые в актах религиозной веры), то он вполне уместен, быть может даже и необходим. Другое дело, когда изыскивается некий механизм работы мозга, который якобы генерирует религиозность. Это означает, что суть религиозности и так уже ясна, осталось только отыскать ее исходную «клеточку».

Но никаких убедительных свидетельств тому, что когнитивный подход открыл что-то прежде неведомое о религии, не просматривается [5, с. 45–56]. Этот подход очень напоминает уже не раз высказанные характеристики психологии религиозного восприятия, разве что прежде они звучали без отсылок к нейробиологии. И самое, пожалуй, сомнительное в когнитивистском подходе то, что изучаемые явления мозговой деятельности уже изначально «промаркированы» именно как религиозные, т. е. подразумевается, что исследованию уже точно известно – это свидетельства религии.

В таком случае, куда изящнее, хотя и явно не бесспорна, трактовка религии с позиций теории базовых перинатальных матриц и прочих наработок трансперсональной психологии (чем плодотворно увлекался Е. А. Торчинов [20]).

Функционалистский подход в религиоведении имеет в основе, в качестве классики, «дюркгеймианство», оснащённое опытом структурно-функционального анализа и надстроенное социальным структурализмом по мотивам Т. Парсонса и Н. Лумана. Это такой объективистский подход, при котором вопрос об истинности или ложности религиозных институтов опускается вообще и главный акцент ставится на их функциональность.

Не утратил популярности и «**веберовский**» подход – понимание религии как персональных мотиваций, переведённых на уровень надындивидуальных социальных институтов. Развитие капитализма в постсоветской России побудило вновь вчитываться в труды М. Вебера в поисках, скажем, созвучия православной этики и духа капитализма.

Наконец, упомянем «**эмический**» подход – объяснение явлений как религиозных, исходя из их восприятия последователями какого-либо учения именно как религии. Проще говоря, религиозными выступают такие воззрения и действия, которые считаются религиозными.

ми их приверженцами. Из этого подхода следует, что в любой религии самоидентификация индивидов выражает их конкретные умонастроения и состояние психики. И поэтому религия всегда такая, какими являются её носители, точнее – какими смыслами, ожиданиями и образами они её наделяют. Если носители трансформируют жизненные приоритеты, то и религия трансформируется – не только внешне, а и глубинно, т. е. сущностно меняется. Отсюда – религиозное многообразие, вплоть до формирования так называемых нетрадиционных учений, а также всё более заметное распространение «приватизации веры» и религиозной конверсии. Поскольку при таком подходе религиозными могут быть признаны явления, расходящиеся с привычными стереотипными представлениями о религии, здесь вновь возникает проблема сущностного определения того, что же такое религия [14].

Пожалуй, сказанного достаточно для характеристики теоретико-методологического многообразия, обрушившегося на российских исследователей религии в последние 25 лет [3, с. 7, 231]. Устоять перед всем этим оказалось очень трудно. Но результатом стало вовсе не овладение перечисленным арсеналом как инструментарием, а некое медитирование над описанием всего названного в текстах зарубежных коллег, создание своих описаний, пересказы и интерпретации. Как рабочим инструментом всеми этими новациями оказалось трудно воспользоваться. По-прежнему остаются вопросы: что даёт наложение новационных методологических рамок на материал религии? открывается ли исследователю новое знание о религии посредством применения этих методологий? [17, с. 18–29]

Компенсируя осознание диффузности теоретико-методологических оснований наших исследований, можно себя утешить тем, что отсутствие строгой монументальной объясняющей теории это общее состояние всех социогуманитарных направлений и не только у нас, но и вообще в научном мире. Однако зарубежные коллеги как-то решают эту проблему, постоянно, так сказать, тематизируя и терминологически выражая каждый мало-мальски значимый аспект новой религиозной реальности [18]. Тот понятийный ряд, который перечислялся выше, – конверсия, приватизация веры, публичная, диффузная, вернакулярная, викарная религии и т. д., а ещё можно добавить концепцию религиозных ниш, теорию рационального выбора и прочая и прочая ... – всё это и есть теоретическая работа религиозных мозгов, которая помогает осмыслить и выразить динамичную религиозную жизнь современного человечества.

Список литературы

1. Бокова О. А. Религиоведение: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015.
2. Колкунова К. А. Использование концепции языковых игр в решении проблемы определения религии. [Электронный ресурс] – URL: <http://religious-life.ru/2011/04/definition-of-religion/>
3. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007.
4. Малевич Т. В., Фолиева Т. А. «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении // *Философия и культура*. – 2014. – № 11 (83). – С. 1605–1617.
5. Марков А. В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // *Историческая психология и социология истории*. – 2009. – № 1. – С. 45–56.
6. Новые вызовы свободе совести в современной России / редкол.: Е. С. Элбакян (отв. ред.) и др. – М.: Изд-во «Древо жизни», 2012.
7. Психология религии: между теорией и эмпирикой: сб. науч. ст. / ред.-сост. К. М. Антонов, Т. В. Малевич, Т. А. Фолиева. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
8. Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. – М.: Изд-во РГГУ, 2011.
9. Рахманин А. Ю. Семиотические аспекты процедуры определения (на примере определений религии) // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2014. – Т. 15. – Вып. 4. – С. 200–211.
10. Религии России: проблемы социального служения и патриотического воспитания: Коллективная монография / под ред. О. К. Шиманской. – Н. Новгород: Нижегород. гос. лингв. ун-т им. Н. А. Добролюбова, 2014.
11. Религиоведение. Учебник и практикум для академического бакалавриата / А. Ю. Рахманин, Р. В. Светлов, С. В. Пахомов [и др.]; под ред. А. Ю. Рахманина – М.: Изд-во Юрайт, 2016.
12. Религиоведение. Хрестоматия / пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000.
13. Руткевич Е. Д. Новая парадигма в социологии религии: pro и contra // *Вестник Института социологии РАН*. – 2013. – № 6. – С. 207–233.
14. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
15. Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – СПб., 2015. – Т. 16. – Вып. 2. – С.145–153.
16. Смирнов М. Ю. Методология исследования религии как проблема российского религиоведения // *Faith and Reason. International Scientific Meeting Almanac (Thematic Conference Proceedings of International Significance held in Smederevska Palanka, June 24–26, 2016)* / Ed. by dr. Ana Milošević, prof. dr. Zoran Kindjić, bishop prof. dr. David Perović – Belgrade: Dosije Studio; FOREL – Institute of Social Sciences; Belgrade Philosophical Commune, 2016. – С. 89–96.
17. Смирнов М. Ю., Тульпе И. А. Научная мысль и позиция учёного: к постановке некоторых вопросов теоретического религиоведения // *Религиоведение: Научно-теоретический журнал*. – Благовещенск; М., 2004. – № 1. – С. 18–29.

18. Современные теоретические подходы к изучению религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 7–198.

19. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. Д. А. Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989.

20. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.

21. Тремлин Т. Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению? / пер. с англ. И. Анофриев // Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies. 2012. – № 1–2 (7–8). – М., 2013. – С. 19–28.

22. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии / пер. с фр. // RELIGO. Альманах Московского религиоведческого общества. Вып. 1. 2004–2007. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 205–222.

УДК 291.1 (470+571) "20"

О. А. Бокова

Философия религии и религиозная философия в современном российском научном дискурсе

В статье проанализированы различные подходы к вопросу о соотношении философии религии и религиозной философии, существующих в современной отечественной научной литературе. Первый весьма распространенный подход состоит в имплицитном отождествлении философии религии и религиозной философии. Во втором случае религиозная философия рассматривается как форма философии религии. Третий подход обособляет философию религии и религиозную философию как самостоятельные феномены, при этом своеобразие религиозной философии видится в религиозном опыте и религиозном мировоззрении философа. Автор излагает свое понимание проблемы соотношения философии религии и религиозной философии.

The article is devoted to the analysis of approaches of the correlation of philosophy of religion and religious philosophy in modern Russian scholarship. The first very common approach is to implicitly identify philosophy of religion as religious philosophy. In the second case, religious philosophy is regarded as a form of philosophy of religion. The third approach differentiates between philosophy of religion and religious philosophy as self-sufficient phenomena, while the originality of religious philosophy is seen in the religious experience and religious outlook of a philosopher. The author also presents her understanding of the problem of the correlation between philosophy of religion and religious philosophy.

Ключевые слова: философия религии, религиозная философия, философская теология.

Key words: philosophy of religion, religious philosophy, philosophical theology.

Проблема демаркации областей знания, определения их границ и внутренней рубрикации, видимо, одна из вечных, во всяком случае, для социогуманитарных дисциплин. Она сопряжена с проблемой определения ключевых понятий, которыми оперируют соответствующие области знания. Устоявшиеся рубрикации и схемы в какой-то момент начинают вызывать сомнения, добавляет таковые и разногласия исследователей в использовании тех или иных наименований. Эта ситуация, вроде бы относящаяся к теоретическим вопросам, приобретает и практическое значение в связи с активной интерполяцией теологии в науку и образование современной России [2, с. 194–201]. В

данной статье речь пойдет о положении, сложившемся в современной отечественной научной литературе по поводу соотношения таких областей, как религиозная философия и философия религии¹.

Создается впечатление, что это соотношение и смысловое наполнение понятий «философия религии» и «религиозная философия» недостаточно продуманно. Анализ литературы все же позволяет сделать вывод о существовании нескольких подходов. Во-первых, это имплицитное отождествление понятий «философия религии» и «религиозная философия», соответственно и сфер, которые ими обозначаются. Примеров тому немало. Так, в главе «Религиозная философия Г. Когена: иудаизм как этический монотеизм» книги З. А. Сокулер «Герман Коген и философия диалога» (2008) понятия «философия религии» и «религиозная философия» применительно к взглядам Когена на религию используется как взаимозамещающие, вопрос о различии в их содержании или синонимичности не становится предметом рассмотрения. В автореферате диссертации Л. А. Китаевой «Философия религии Германа Когена» в основном используется словосочетание «философия религии», но иногда оно заменяется «религиозной философией» в отношении философского творчества как И. Канта, так и Г. Когена.

Например, Л. А. Китаева формулирует задачу «проследить путь религиозной философии от Платона до Канта». Она пишет: «Трактат «Религия в пределах только разума» завершает в системе Канта ряд трудов, так или иначе касающихся проблем религиозной философии». Далее мы читаем: «Крайне важна для понимания Когеновской системы его поздняя религиозная философия...» [6, с. 9, 13, 15].

Автор диссертации не рассматривает соотношение понятий «философия религии» и «религиозная философия», используя их по умолчанию как эквивалентные одно другому. Правомерность применения термина «философия религии» к позднему творчеству Г. Когена обосновывается тем, что Коген с 1904 г. до конца своей жизни занимался религиозно-философской проблематикой, т. е. это обоснование лежит вне связи с каким-либо важным различием понятий философии религии и религиозной философии применительно к философии Когена [6, с. 7]. Для многих текстов, в том числе для работы Л. А. Китаевой, характерно использование и таких менее спорных, хотя и расплывчатых фразеологизмов, как «религиозно-философский» и «философско-религиозный».

¹ В основе статьи лежит выступление автора на V международной научно-практической конференции «Религия и история», проходившей в Минске 20–22 апреля 2017 года.

Примером смешения и совершенной неразделенности понятий «философия религии» и «религиозная философия» является следующий пассаж: «Как отмечают многие комментаторы философии Ясперса, значительную часть в ней занимает *философия религии*. “Хотя у него нет книги с таким названием, мы можем считать его ведущим *религиозным философом* нашего времени, – пишет копенгагенский теолог С. Гольм. – У Ясперса нет отдельного, самостоятельного изложения *философии религии* по той причине, что, по существу, нет никакого отличия между *религиозной философией* и метафизикой в его системе”» [12, с. 41]. И Ясперс вполне разделяет эту оценку его воззрений, признавая, что «в моем мышлении *философия религии* не составляет особой области, а пронизывает всю философию. Сама эта философия является *религиозной*»¹ (курсив мой – О. Б.).

Хрестоматийным стало предложенное Ж.-П. Сартром разделение экзистенциальной философии на две разновидности: религиозный и атеистический экзистенциализм [9, с. 321–323]. К религиозным экзистенциалистам он относит К. Ясперса и Г. Марселя. Из экзистенциалистов-атеистов Сартр называет французских экзистенциалистов, включая самого себя, и М. Хайдеггера. Эта типология утверждает существование религиозного экзистенциализма как разновидности современной религиозной философии. Авторы книги «Современная буржуазная философия и религия», не ограничиваясь этой классификацией, добавляют к ней еще «теологический экзистенциализм», в центре внимания которого, по их мнению, находится религиозная вера и теология, Бог в соотношении с экзистенцией [10, с. 143–144]. К теологическим экзистенциалистам они относят в частности М. Бубера [10, с. 170]. Это требует прояснения: на каком основании возможно проводить различие между религиозным экзистенциализмом и теологическим, насколько это необходимо, в должной ли мере обоснована указанная классификация экзистенциализма (тем более, что некоторые представители экзистенциализма, например М. Хайдеггер, были совершенно не согласны с интерпретацией Сартром их творчества [7, с. 33]), можем ли мы говорить о наличии экзистенциальной философии религии? В. К. Шохин, например, полагает, что французские экзистенциалисты вообще не занимались философией религии [15, с. 156].

Вторым вариантом понимания соотношения религиозной философии и философии религии является подход, рассматривающий религиозную философию как разновидность философии религии. Обратимся к авторитетной точке зрения Ю. А. Кимелева на этот во-

¹ Цит. по: [12, с. 41].

прос. Он полагает, что понятие религиозной философии – это одно из обозначений философской теологии, которая, в свою очередь, является формой философии религии наряду с философским религиоведением и критикой религии. В то же время Ю. А. Кимелев считает, что наименование «религиозная философия» расплывчато, не отражает основной задачи философской теологии и «очень редко употребляется в философской и теологической литературе» [5, с. 17]. С последним утверждением вряд ли можно согласиться, поскольку понятие «религиозная философия» остается востребованным в отношении концепций самых разных мыслителей¹ и прежде всего для характеристики идейного наследия многих русских философов второй половины XIX – первой половины XX века. Исследователи русской философии указывают на религиозность как характерную черту многих образцов русской мысли [4, с. 18, 21], не всегда, впрочем, положительно отзываясь о ней [3, с. 6–7]. Наименования «религиозная философия» и «русская религиозная философия» продолжают присутствовать в названиях и текстах диссертаций и статей, в учебных пособиях и монографиях.

В своих текстах Ю. А. Кимелев постоянно различает философию религии в узком (строгом) и в широком смыслах. Философская теология в узком или строгом смысле, на его взгляд, стремится «создать учение о Боге сугубо философскими средствами» [5, с. 16], без опоры на богооткровенный текст. Философская теология в широком смысле, действительно, необычайно широка – это «весь спектр позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли» [5, с. 17].

В энциклопедической статье «Теология философская» Ю. А. Кимелев вносит ряд дополнений в свою трактовку религиозной философии, дает более подробную ее характеристику:

«Философская теология в широком смысле слова по существу совпадает с некоторыми другими видами философской деятельности, такими, как религиозная философия, философия религии, христианская философия – они в той или иной форме и степени реализуют интенцию философского богопознания (это объясняет синонимичное использование указанных дисциплинных обозначений). «Религиозная философия» означает философскую рефлексию, осуществляемую с религиозной точки зрения. Эта рефлексия

¹ К примеру: Коначева С. А. Философия религии Мартина Хайдеггера: философия, теология и религиозная философия // *Філософська думка*. – 2012. – № 2. – С. 220–226; Кротов А. А. Фенелон и Мальбранш: две тенденции религиозной философии XVII века // *Историко-философский ежегодник'2009*. М., 2010. С. 113–134; Шевченко И. В. Спинозизм в трактовках Бога, человека и морали немецкой религиозной философией конца XVIII в. // *Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина*. – 2016. – № 1. – С. 55–65.

может иметь любую объектно-тематическую направленность, т.е. объектом постижения и осмысления в соответствующем плане может становиться любой сегмент природно-космической, антропологической и божественной реальности. (курсив мой – О. Б.)» [11, с. 41].

В то же время в качестве опоры философской теологии Ю. А. Кимелев указывает разум и опыт, но это не религиозный опыт. Интересно, что в своей работе «Философия религии: Систематический очерк» (1998) Кимелев пишет о синонимичности религиозной философии и философской теологии, имея в виду последнюю в узком или строгом смысле [5, с. 16]. В указанной энциклопедической статье (2010), напротив, речь идет о совпадении религиозной философии с философской теологией в широком смысле. Если сопоставить отождествление религиозной философии и философской теологии в узком смысле с пониманием Ю. А. Кимелевым религиозной философии в энциклопедической статье (правда, религиозная философия в ней совпадает с философской теологией в широком смысле слова), то обнаружится противоречие: философская теология в узком смысле строит свои рассуждения о Боге чисто рациональными средствами, опираясь на опыт и разум, а религиозная философия исходит из религиозной точки зрения и ее тематика достаточно широка. Это означает, что они не могут совпадать.

В тех случаях, когда религиозная философия и философия религии не отождествляются и первая не считается формой второй, то есть когда они рассматриваются как относительно самостоятельные сферы, подчеркивается значение религиозного опыта в качестве основы религиозной философии. В учебном пособии «Философия религии» под редакцией М. М. Шахнович дается следующее описание религиозной философии:

«Религиозная философия всегда опирается на вероучение той или иной религии, она тесно связана с теологией и использует философский понятийный аппарат для религиозного осмысления мира, философскую рефлексию – для интерпретации религиозного опыта. При этом разум и вера рассматриваются как дополняющие друг друга способы постижения истины» [13, с. 10].

К. М. Антонов высказывается еще более определенно по поводу роли религиозного опыта в религиозной философии. Пожалуй, из современных российских исследователей он наиболее детально проанализировал феномен религиозной философии и ее взаимоотношения с философией религии. С его точки зрения, религиозная философия – это форма осмысления вторжения религиозного опыта (сопровождающегося «шокирующим изумлением») в жизненный мир человека на

фоне обмирщения, которое выражается в исключении религиозного опыта из системы осмысляющих практик (теологии, религиоведения) [1, с. 15–16].

Религиозная философия «является философией, поскольку стремится уяснить предельные онтологические основания, условия возможности и эпистемологические следствия данного опыта; она является религиозной, поскольку данный опыт и порождаемые им проблемы становятся ее «ультимативной заботой» [1, с. 16].

Не совсем, правда, ясно, в какой степени К. М. Антонов дистанцирует философию религии и религиозную философию: с одной стороны, он основывается в определенной степени на концепции форм философии религии Ю. А. Кимелева, с другой стороны, отвергает схему Д. В. Пивоварова (две разновидности философии религии: теология и религиозная философия) и пишет о трех типах философии религии, «генетически связанных, соответственно, с теологией, наукой о религии и религиозной философией» [1, с. 17].

Ф. Г. Овсиенко, указав в своей словарной статье на конфессиональный характер религиозной философии и ее тесную связь с теологией, также отмечает роль религиозного опыта в ней: «В основе религиозной философии лежат духовный опыт и вера познающего субъекта» [8, с. 865]. Заведующий сектором философии религии Института философии РАН В. К. Шохин последовательно выступает против смешения философии-о-религии и философии-в-религии [16, с. 204]. На его взгляд, такое смешение – то же самое, что отнесение к одному виду деятельности литературоведения и поэзии. Речь идет о философии религии и философской теологии, а также о религиозной философии, которую он отличает от первых двух. Нельзя сказать, правда, что анализу именно религиозной философии в работах В. К. Шохина в настоящее время уделено значительное внимание.

И. Н. Яблоков предлагает различать философию религии и религиозную философию, критерием при этом выступает не столько религиозный опыт, сколько религиозное мировоззрение: «От философии религии необходимо отличать *религиозную философию*. Последнюю образует совокупность исходящих из принципов религиозного мировоззрения представлений, понятий, идей, концепций о Боге и мире (онтология и метафизика), о человеке (антропология), об обществе (социология, историософия), о познании (гносеология и эпистемология), о ценностях (аксиология). Религиозная философия делает объектом рассмотрения и религию, разумеется, на базе своего решения онтологических, антропологических, гносеологических и других проблем» [17, с. 6].

Сказанным, очевидно, не исчерпываются все нюансы понимания соотношения религиозной философии и философии религии в отечественной научной литературе. Мы, в свою очередь, склоняемся к мысли, что в самом понятии религиозной философии акцент смещен на ее субъект, а не предмет, на особую мировоззренческую (религиозную) позицию мыслителя, причем, определенным образом конфессионально окрашенную, а также на его личный религиозный опыт.

Религия во всем многообразии ее аспектов, безусловно, входит в предметную область религиозной философии. Но это не отменяет необходимости присутствия в религиозной философии рационального компонента, без которого она утратит свои родовые философские черты. Таким образом, если религиозный философ делает предметом рефлексии религию (в частности, исповедуемую им самим), то имеет место соединение религиозной философии (со стороны субъекта познавательной деятельности) и философии религии (со стороны объекта). В таком случае концептуальные построения на тему религии Германа Когена и других мыслителей, к которым применяется наименование «религиозный философ», учитывая их содержательные особенности, вполне могут быть поняты как религиозная философия религии. Использование понятий «религиозная философия» и «философия религии» в упомянутой выше книге З. А. Сокулер, диссертации Л. А. Китаевой и других работах отражает присущий этим построениям двойственный характер и при таком рассмотрении выглядит оправданным. Однако употребление подобной терминологии должно аргументироваться авторами.

Пользуясь терминологией В. К. Шохина, можно говорить о присутствии в творчестве некоторых мыслителей «философии-в-религии» (религиозной философии) и «философии-о-религии» (философии религии). Философия же религии, являясь философским осмыслением религии, может быть как религиозной, так и нерелигиозной. Религиозная философия постольку, поскольку она стремится осмыслить религию, выступает в качестве религиозной философии религии. Несмотря на то, что такое словосочетание производит впечатление тавтологичного, оно отражает особенности субъекта и объекта в некоторых исторических формах философии религии. Это подтверждается и предпринимаемыми попытками обнаружить в трудах религиозных философов концепции, которые можно отнести к области философии религии [1; 14].

Список литературы

1. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
2. Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 194–201.
3. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. – СПб.: Алетейя, 2000.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
5. Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: Издат. Дом «Nota Bene», 1998.
6. Китаева Л. А. Философия религии Германа Когена: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – Саратов, 2005.
7. Марсель Г. Примат экзистенциального: его этическое и религиозное значение // Марсель Г. О смелости в метафизике / сост., пер. с фр., вступ. ст., прим. В. П. Визгина. – СПб.: Наука, 2012.
8. Овсиенко Ф. Г. Религиозная философия // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006.
9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319–344.
10. Современная буржуазная философия и религия / под ред. А. С. Богомолова. – М.: Политиздат, 1977.
11. Теология философская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Ин-т философии РАН; Научно-ред. совет: В. С. Степин (пред.) и др. – М.: Мысль, 2010.
12. Типсина А. Н. Философия религии К. Ясперса (Критический анализ). – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1982.
13. Философия религии: учебник для академического бакалавриата / под ред. М. М. Шахнович. – М.: Юрайт, 2016.
14. Шефф Г. А. Формирование и развитие философии религии в русской религиозной философии: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14 / Южный федеральный ун-т, Ростов-на-Дону, 2012.
15. Шохин В. К. Стоит ли философии религии быть чем угодно? Рец. на кн.: Философия религии: учеб. для академического бакалавриата / М. М. Шахнович, ред. Юрайт, 2016 // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – № 70.
16. Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). – М.: Альфа-М, 2010.
17. Яблоков И. Н. Религиоведение: учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2000.

УДК 27 (470) "988" 1 (091)

Р. В. Светлов

Античные ноты Крещения Руси¹

Описание крещения Руси в «Повести Временных лет» – важнейший, хотя и противоречивый источник по ранней истории России. Мы предлагаем рассмотреть этот текст не только с точки зрения его внутренней логики (или гибридного состава). На наш взгляд фрагмент о крещении Руси показывает знакомство древнерусских книжников с античной традицией (в византийской обработке). Известия о временной слепоте Владимира, о путешествии «мудрых мужей» в земли носителей конкурирующих вер, и характер речи, приписанной «Философу» имеют параллели в античном историческом нарративе.

The description of the baptism of Russia in the “Primary Chronicle (by the monk Nestor)” is the most important, though controversial, source of early history of Russia. We propose to consider this text not only from the point of view of its internal logic (or the hybrid nature of its composition). A fragment about the choice of faith of Prince Vladimir shows the familiarity of Old Russian authors with the ancient tradition (in Byzantine processing). The reports about Vladimir’s temporary blindness, the journey of “wise people”, as well as the character of the speech attributed to the “Philosopher” have parallels in the ancient historical narrative.

Ключевые слова: Крещение Руси, христианская апологетика, выбор веры, античность.

Key words: Baptism of Russia, Christian apologetics, choice of faith, antiquity.

Со времен А. А. Шахматова отмечается противоречивость и непоследовательность описания процедуры крещения князя Владимира в «Повести Временных лет». Это описание в научной среде считается свидетельством более поздних «интерполяций» в начальный нарратив, повествующий о данном событии [7]. Проблемы начинаются с определения места крещения – то ли под Корсунью в 988 г., то ли годом ранее в Киеве или Василеве, после знаменитой процедуры «выбора веры».

Разница между рассказами о событиях 987 и 988 годов разительна вот в каком отношении. В первом случае князь Владимир, а также его «бояре и старцы» выступают в качестве субъектов процесса выбо-

© Светлов Р. В., 2017

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации») в РХГА.

ра – именно они принимают решение, опираясь на «рекламные акции» представителей различных религиозных традиций, а также на информацию, собранную киевскими посланниками. Вопрос, который Владимир задает боярам: «Где примем крещение?» показывает, что принятие константинопольского варианта христианства было делом решенным [4, с. 74]. Во втором случае, при описании событий 988 г., Владимир – объект действия: вначале он дает обещание креститься, если возьмет Корсунь, но не крестится, и вспоминает о своем обещании только после того, как оказывается болен глазами. Никакого «соборного» решения князя и бояр со старцами (киевскими старейшинами) как будто и не было. Крещение 988 г. кажется вызванным внешними обстоятельствами, а не волей Владимира и киевско-полянской элиты.

Расхождение между повествованиями настолько очевидно, что И. Я. Фроянов в «Загадке крещения Руси» предположил, будто включение в «Повесть» рассказа о «корсунском крещении» стало результатом деятельности церковных кругов, стремившихся подчеркнуть связь и зависимость русского христианства от византийской Церкви [6, с. 100–104]. Историк А. Г. Кузьмин, напротив, видит в противоречиях, имеющих место в данном тексте, сплетение двух традиций – более ранней, говорящей о том, что крещение Руси было связано с дунайско-моравским христианством Кирилла и Мефодия, отличавшемся и от Римского и от Константинопольского вариантов, и более поздней, отдавшей пальму первенства в этом процессе Константинополю [2, с. 67–122].

В наше время определение места крещения Владимира становится политической темой: откуда пошла христианская Русь – из Киева, или из российского Херсонеса? В связи с этим следует прежде всего оговориться, что сейчас крайне трудно реконструировать события, связанные с историей принятия на Руси христианства. Можно очень уверенно говорить о внешне- и внутривнутриполитических выгодах от этого акта, о том, что христианство уже присутствовало на Руси (благодаря и грекам, и, особенно, варягам – как купцам, так и дружинникам). Не вызывает сомнений историчность брака Владимира с царевной Анной и союза с Василием II, владыкой Византии (отметим, что Владимир по крещению также был наречен Василием). Наконец, абсолютно достоверен и сам факт крещения. Но какова была последовательность событий, что в «Повести временных лет» и в других древнерусских текстах, описывающих мотивы и процедуру принятия христианства, является выдумкой или интерпретацией, а что указывает на истину – сказать сложно.

Однако можно обнаружить некоторые клише или возможные претексты того, как описывает это событие древнерусский летописец (или летописцы – если мы уподобим деятельность Нестора античному «Гомеру», который собрал и кодифицировал песни о троянской войне). Нет сомнений, что «Повесть временных лет» создавалась не на пустом месте (не только с точки зрения информативно-событийного ряда, но и с точки зрения тех прецедентов и клише, которые уже были знакомы летописцу и на которые он автоматически ориентировался). Ряд сюжетных поворотов имеют возможные античные претексты – и, если наши наблюдения верны, они подчеркивают наличие образовательного и специфического ценностного основания, которое уже имели авторы древнерусских летописаний. Отсылки к историческим «прецедентам» – это не просто стилистический прием, но и способ вписать историю Руси в историю всемирную. «У нас – также как было у них, как уже было и засвидетельствовано в истории», следовательно, мы, русичи, вполне «историческая» цивилизация – так, в общем виде, можно сформулировать логику символической репрезентации летописцем далекого прошлого его отечества.

Некоторые параллели лежат на поверхности. Так, с античным христианством «Повесть...» связывает упоминание временной слепоты Владимира, которая стала последним мотивом для крещения. Мы помним, что услышавший по пути в Дамаск небесный глас Павел на три дня ослеп и крестился после того, как был исцелен христианином Ананией (Деян. 9: 8, 9). Хотя князя Владимира в древнерусской историографии чаще всего сравнивали с Константином Великим, тем не менее ряд деталей обращения Владимира подсказывают параллели с ап. Павлом. Закоренелый язычник после Корсуня становится крестителем множества восточно-славянских племен, некоторым образом – «апостолом народов», тех, к кому христианская проповедь еще не была обращена. Иларион Киевский в «Слове о Законе и Благодати» прямо приравнивает его к новозаветным апостолам, именуя Учителем земли Русской.

Другие параллели более скрыты и становятся относительно очевидными только при сравнении их с релевантными событиями античного мира. Вот знаменитый «Рассказ (речь) философа», из которого князь Владимир узнал о всемирной истории и о превосходстве христианской веры над остальными. Этот рассказ стал одним из решающих аргументов в пользу выбора Киевом христианства. Кто был этим «греческим философом» (и существовал ли он вообще) – для нас не важно. Главное, что Владимир получил образ «всеобщей истории», в

котором прояснялась миссия Иисуса Христа и его крестная смерть, утверждалось могущество Создателя, а также давалась возможность обнаружить место Руси в этом процессе.

Тот, кто знаком с творчеством христианских Отцов-апологетов II–III вв., имеет возможность провести сравнение данного фрагмента «Повести...» с их текстами. Действительно, «Речь Философа» – одна из составляющих прений, которые разворачивались перед Владимиром. По сути, данные прения сродни судебным, а рассуждения «философа» напоминают апологию. В ней присутствуют отчетливые риторические структуры, которые делают ее похожей на христианские сочинения II–III вв. Разница, конечно, имеется, и существенная. Так, праведный образ жизни христиан в речи «философа» если и подразумевается, то не напрямую, а «от обратного» – все остальные образы существования подвергаются критике, а речь завершается словами: «будут мучиться в огне те, кто не крестятся». Никакой собственно моральной проповеди здесь нет, в отличие от раннехристианских апологий, в которых акцентируется нравственный образ жизни христиан. Однако всю «Речь» пронизывает убеждение в силе и могуществе правильной веры и Бога, который этой вере покровительствует. И происходит эта проповедь перед лицом языческого правителя – точно также как и раннехристианские «Апологии». Последние хотя и создавались в первую очередь для «потребления» внутри общины (едва ли римские государи II века вообще держали их в руках), формально воспроизводили структуру прений перед некоторой инстанцией, которая имеет право принимать решения. И «Речь Философа», и «Апологии» (по крайней мере, большинство из них) предполагают вменяемость и здравость судии. Владимир «Повести временных лет» эту здравость проявляет, откладывая решение с целью сбора дополнительной информации (так сказать, с целью дознания). Мы видим перед собой повторение некоторой архетипической ситуации, а отсутствие в «Речи Философа» моральной проповеди вызвано конкретными обстоятельствами: киевскому князю в первую очередь были нужны доказательства могущества христианской религии, и лишь затем – ее праведности.

Сбор «дополнительной информации» о верах на наш взгляд также имеет античный прототип. В 454 г. до н. э. в Риме в процессе непрекращающегося после падения царской власти «законодательного кризиса» (особенно остро выражавшегося в противоречиях между патрициями и плебеями) возникает убеждение в необходимости формирования собственной записанной «политии», т. е. конституции, свода законов. Как пишет Тит Ливий в «Истории Рима от основания

города»: «получив приказ переписать знаменитые законы Солона и познакомиться с учреждениями, нравами и законами греческих государств, в Афины отправились послы Спурий Постумий Альб, Авл Манлий и Публий Сульпиций Камерин» (Livius. Hist. VIII. 31). Посольство длилось три года, после чего в 451 г. до н. э. в Риме была установлена власть десяти законодателей («децемвиров»), которые, собственно, в течение двух лет и создавали знаменитые «Законы XII таблиц».

Миссия из десяти «мудрых мужей», отправленная Владимиром и киевлянами в земли, где исповедовали конкурирующие веры, очень похожа на это римское посольство. Создание законов в античное время – столь же экзистенциальный выбор, что и древнерусский поиск веры. Заметим, что и в римском случае предпочтения были понятны изначально: от послов требовалось привезти копию законов Солона (древнерусские «мудрые мужи» только подтверждали преимущества византийского христианства).

Параллель может быть и кажущейся – трудно ожидать знания Нестором-летописцем текста «Истории» Тита Ливия. С другой стороны, византийская правовая традиция, полностью опиравшаяся на римскую, безусловно, знала о предыстории (пусть даже легендарной, сконструированной в позднереспубликанское время) первого римского свода законов. Так что «творческое заимствование» этого сюжета в русское летописание вполне возможно. Факт заимствования еще более очевиден, если, как полагают историки, подобные посольства попросту не имели места [3, с. 379; 6, с. 96] (быть может, за исключением посольства в Булгарию и Хорезм)¹. Но его нужно было создать – исходя из античного прецедента. И тогда античные параллели в изображении «Повестью временных лет» крещения Руси будут иметь отношение не только к истории раннего христианства, но и к более раннему историческому «бэкграунду». Во всяком случае, приведенные выше наблюдения показывают, что связь русской культуры и древнерусского политогенеза с античной пайдейей прослеживается с самых первых шагов отечественной истории.

Список литературы

1. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004.

¹ Впрочем, в рассказах о фантастических обычаях болгар-мусульман и западных христиан порой обнаруживают если не отчеты о реальных путешествиях, то, как минимум, указания на некоторые господствовавшие в тот период этноконфессиональные стереотипы [см., например: 1, с. 371–374; 5, с. 69–75].

2. Кузьмин А. Г. Падение Перуна. Становление христианства на Руси. – М., 1988.
3. Панченко А. М. Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб., 1999.
4. Повесть временных лет / пер. Д. С. Лихачева и О. В. Творогова. – СПб., 2012.
5. Пузанов Д. В. «Выбор веры» в Повести Временных лет: стереотипы конфессионального восприятия в древнерусском обществе // Вестн. Удмурт. ун-та. – 2014. – Вып. 3. – С. 67–75.
6. Фроянов И. Я. Загадка крещения Руси. – М., 2007.
7. Шахматов А. А. Киевский начальный свод 1095 г. // Шахматов А. А. Сборник статей и материалов. – М.; Л., 1947. – С. 117–160.

УДК 291 (470+571) 281.93

Т. С. Пронина

Религия и идентичность: «Homo post-Sovieticus» в поисках себя¹

Автор анализирует роль религиозного фактора в формировании гражданской и этнокультурной идентичности в постсоветской России. Русская православная церковь в лице своих идеологов предложила россиянам актуальную реинтерпретацию знакомой традиции, используя привычные для россиян идеологемы, моральные авторитеты и духовные ценности. Таким образом, религиозная самоидентификация стала выражением гражданской идентичности. Россияне принимают религию как идеологию, предлагающую сакральные основания новой идентичности, но не меняют светский образ жизни и не руководствуются религиозными нормами и предписаниями в повседневных практиках.

The author analyzes the role of the religious factor in the formation of the civil, ethnical and cultural identity in post-Soviet Russia. The main conclusion is that current reinterpretation of the familiar tradition was offered to the Russians by the Russian Orthodox Church in the person of its ideologists, using the ideologies, moral and spiritual values familiar to the Russians. Thus, religious identity has become an expression of civic identity. The Russians treat religion as the ideology that offers them the sacred grounds of a new identity, but they do not change the secular way of their life and are not guided by religious norms and precepts in everyday practices.

Ключевые слова: религия, ревитализация религии, религиозная идентичность, гражданская и этнокультурная идентификация, интерпретация традиции, Русская православная церковь.

Key words: religion, religious revival, religious identity, civil and ethnocultural identification, the interpretation of tradition, Russian Orthodox Church.

Социальные трансформации, которые пережила Россия в 1980–90-е годы, вызвали кризисные явления в сфере индивидуальной и коллективной идентичности россиян. В поисках идентификационных ресурсов многие сделали выбор в пользу религии [11, с. 199–200]. В ситуации крушения прежней гражданской идентичности востребованной оказалась религиозная традиция как способ сохранения культурно-исторической преемственности. Религия выполнила для значительной части россиян замещающую роль. Граждане посткризисной России нуждались в смыслообразующих

© Пронина Т. С., 2017

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 16-03-00387 «Традиционные религии и религиозная идентичность в пост-секулярном обществе: на основе исследования православных приходов».

ориентирах, позволяющих восстановить целостность идентичности, конструируя ее из новых ресурсов, важнейшим из которых стала религия. Традиционные для России религии, и прежде всего – русское православие, в лице своих идеологов предложили актуальную реинтерпретацию своей необходимости, используя привычные для россиян идеологемы, апелляцию к моральным авторитетам и духовным ценностям. В православии за отсутствием альтернативы многие россияне увидели источник новой национальной идеи, определяющей историческую перспективу, т. е. те мировоззренческие и идеологические постулаты, которые позволяли наполнить гражданскую идентичность новым содержанием. Таким образом, религиозная самоидентификация стала выражением гражданской идентичности.

Сами понятия традиции и традиционности отличаются широтой интерпретаций. Учитывая разные трактовки этих понятий, в статье используется концепт, синтезирующий наиболее значимые интерпретации. В качестве основного принимается значение традиции как совокупности представлений, идей, навыков практической, интеллектуальной деятельности, стереотипов социального поведения, обычаев, передаваемых от поколения к поколению. В методологическом плане важно сделать уточнение, что традиция подвергается ревизии с точки зрения рационального выбора: в традиции воспроизводится только то, что индивидам представляется уместным, полезным. Но такой отбор не тождественен чистому прагматизму.

Автор далек от свойственного традиционализму интемпорального определения традиции как совокупности констант, имеющих сакральные основания, но полагает, что в экзистенциально-личностном плане индивиды нуждаются в сакрализации элементов традиции, которые определяют устойчивость их бытия. Например, значимость осознания сопричастности к истории великого государства и его культуре получает освящение через признание своей принадлежности к религии, позиционирующей себя как хранительницу ценностей этой культуры. При этом такие религиозные элементы, как вера в бога и религиозные постулаты, религиозные предписания и практики располагаются в иерархии значимого для нерелигиозного человека на низших ступенях. Сакрализация, таким образом, не предполагает обязательной религиозности. Что и наблюдается на примере россиян, которые принимают религию как идеологию, предлагающую сакральные основания новой идентичности, но не меняют светский образ жизни и не руководствуются религиозными нормами и предписаниями в повседневных практиках.

В массовом сознании современных россиян широко бытуют представления об особом историческом пути России, о необходимости для страны сильной единоличной власти, о том, что россияне отличаются особой духовной жизнью и менее чем европейские народы обращены к ценностям потребления. Подобные идеологические конструкции получают своеобразную сакрализацию в общественном сознании через установление их преемственности по отношению к предшествующим периодам истории, посредством реинтерпретации традиции, что позволяет использовать исторический авторитет этой традиции для легитимации новых смыслов.

Исторические предпосылки сегодняшнего успеха религиозного дискурса в формировании новой гражданской идентичности россиян коренятся в значительной роли православной церковности в становлении и развитии российской государственности и культуры. Данное представление функционирует как позитивный социальный стереотип, обладает исторической устойчивостью и подкрепляется длительной традицией: религиозными писаниями, историческими повествованиями, житиями святых, литературно-художественной традицией. Большинство современных российских социальных институтов не имеет такого исторического авторитета. Современная Русская православная церковь, объявив себя преемницей исторической православной российской церкви, унаследовала огромный авторитет, основанный на достоинствах прошлого.

В современном публичном дискурсе получили новое «дыхание» идеи об особой роли православия как силы, необходимой для сохранения российского государства и народа, оформившиеся в XIX веке в государственную идеологию. В российском медиапространстве активно пропагандируется и тиражируется «триада», сформулированная министром просвещения Российской империи в 1833–1849 годах графом С. С. Уваровым, представленная им при вступлении в должность министра в докладе императору «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерством Народного Просвещения»:

«Углубляясь в рассмотрение предмета и изыскивая те начала, которые составляют собственность России (а каждая земля, каждый народ имеет таковой Палладиум), открывается ясно, что таковых начал, без коих Россия не может благоденствовать, усиливаться, жить – имеем мы три главных: 1) Православная Вера. 2) Самодержавие. 3) Народность» [6]. Краткое выражение этого наставления, используемое здесь же самим министром: «Православие. Самодержавие. Народность».

Инкорпорирование определенных идей в государственную идеологию, создание «традиций», их возведение к древности как способ легитимации и освящения, – такова технология конструирования новой гражданской идентичности. После крушения советской государственности, распада соответствующей ей системы ценностей, граждане постсоветской России переживают острый кризис гражданской идентичности, стремительное обрушение конституирующих ее констант.

Традиционные религии представили комплекс идеологических, мировоззренческих, символических конструктов, которые, на наш взгляд, позволяли россиянам наиболее безболезненно трансформировать прежние элементы идентичности в новые. По словам священника Г. Чистякова:

«Религиозная ситуация в России обусловлена в первую очередь тем, что воспитанное на марксизме-ленинизме общество сегодня почти вслепую ищет для себя новую обязательную для всех идеологию, которая была бы в то же время «единственно правильной», каким был марксизм. В результате в сознании многих (в том числе чистых и действительно верующих людей) православие превращается в новую идеологию именно такого рода» [16, с. 78].

Привычные для советского гражданина идеологемы, составлявшие часть его гражданской идентичности, – идея великого сильного государства, которое официальной пропагандой позиционировалось как самое справедливое в мире, первое в космосе и науке, в вооружениях, в культуре, спорте и т. д., получили «реинкарнацию» в новом наборе идеологем, обнаруживающих преемственность по отношению к предшествующей истории государства и позволяющих сохранить привычное осознание себя гражданином великой страны. Таким образом, происходит сохранение тех форм, которые обеспечивают стабильность идентичности. Содержание значимых констант получает современную трактовку: «великость» страны в новом «проекте» интерпретируется через особую духовность российского народа, что, в свою очередь, обосновывается реинтерпретацией идеи «Москва – Третий Рим»: Россия как страна особой духовности, хранительница православия, особого исторического пути.

При анализе подобных интеракций необходимо понять их исторические причины, мотивировавшие социальных акторов на реинтерпретацию и актуализацию определенных идей. В свое время П. Н. Милюков, сторонник «динамического» подхода к анализу традиции и идентичности, не отрицая примордиальных оснований формирования идентичности, утверждал, что идентичность как

культурную традицию конструирует интеллигенция [8]. В современном российском социокультурном пространстве мы встречаем активное конструирование традиции, когда она становится лишь «репликой», используемой для того, чтобы сделать более убедительной современную риторику и придать историческую значимость конъюнктурной интерпретации традиции.

Роль традиции в современном обществе меняется. Кардинально снижаются ее нормативная и легитимирующая функции, но сохраняют свое значение социализирующая, смыслополагающая, идентификационная функции. Традиция в обществах модерна все более опосредованно влияет на социальные взаимодействия. Но само влияние сохраняется. Оно проявляется через культурные нормы и ценности, которые мотивируют поведенческие акты индивидов, через сохраняющиеся формы, способы передачи и интерпретации смыслов.

Имеют место и процессы локализации идентичности, что проявляется в обращении к местным, региональным, этническим, религиозным особенностям. Данная тенденция сильна, например, в российских республиках, в которых у населения высокий уровень недоверия к федеральным властям (как на это указывает, например, Р. Ю. Шикова при изучении гражданской идентичности молодежи республики Адыгея [17, с. 21]). Происходит, своего рода «растаскивание» общегражданской идентичности по региональным и даже групповым «квартирам».

Исследователи обратили внимание на то, что в ситуации секуляризации, рационализации и стандартизации различных сфер жизни не происходит нивелировка религиозных традиций. Напротив, конкуренция с другими социальными институтами, видами мировоззрений за место и влияние в обществе, заставляет религии апеллировать к тем ресурсам, которыми располагают только они – к собственному историческому наследию, актуализировать его. Это позволило П. Бергеру обозначить современный период как «эпоху возвращения наследия вероисповедания» [1].

Изменения в общей системе идентичности ведут и к трансформации религиозной идентичности: не религиозный опыт и религиозные практики становятся источником формирования религиозной идентичности, а культурные «эквиваленты» религии в виде обычаев, ценностей, норм, исторического наследия, исторических идеологем, ставших общекультурным достоянием. В этом случае осознание принадлежности к религиозному сообществу или религиозной традиции оценивается как возможность почувствовать свою сопричастность к «великой истории» своего

народа, как фактор интеграции сообщества, способ социализации, передачи социокультурного опыта, ценностей и норм, обеспечение культурно-исторической преемственности. При использовании религии в конструировании новой гражданской этнокультурной идентичности важное место приобретает возможность эксплуатировать элементы религиозной традиции в идеологическом дискурсе.

Кризис идентичности характеризуется неопределенностью в отношениях индивида с окружающим социокультурным контекстом и разрешается либо поиском и конструированием новой идентичности, которая может быть подменена символическим перерождением старых смыслов, либо угасанием процесса личностной самореализации. В последнем случае развитие собственного Я может быть заменено стереотипизацией идентичности за счет заимствования принципов, норм, представлений, их декларирования как своих без действительного усвоения. В сфере религиозности эта тенденция проявляется в том, что при отсутствии собственного религиозного опыта человек заменяет личную идентификацию сверхидентификацией с некой субъектностью, которая ему видится олицетворением желаемых характеристик. Формируется так называемая «заместительная религия» (термин Г. Дэви) [18].

Сверхидентификация становится способом избежать «распада», кризиса идентичности. Особенно заметно это проявляется в период личностного формирования в среде молодых людей. Молодые люди нередко в результате поисков и отстаивания своей идентичности готовы «слить» свою идентичность с идентичностью другого или других, с некой сверхидентичностью. Этим объясняется выявляемый нашими исследованиями факт, что молодые люди в массовом порядке заявляют о своей принадлежности к традиционным религиям. По результатам опросов, проведенных Центром религиоведческих исследований Тамбовского университета¹, православными себя назвали 89% опрошенных молодых людей – жителей Тамбовской области. При этом уверенно назвали себя верующими лишь 55%, а регулярно посещают богослужения, религиозные собрания всего 4,9% молодых респондентов [9].

Русская православная церковь с конца 1980-х годов ассоциируется в сознании значительного числа россиян с силой, необходимой для возрождения «былого величия» России, связующей

¹ Исследование Центра религиоведческих исследований ТГУ. 2014 г. Выборочная совокупность: 890 учащихся ВУЗов и СУЗов г. Тамбова. Метод: анкетирование.

современную им страну с великим прошлым. Существенно влияет на формирование положительного отношения граждан к религии и демонстрируемая религиозность известных, публичных людей и первых лиц государства. Центральные телевизионные каналы, другие СМИ показывают сюжеты о посещении президентом, премьер-министром праздничных богослужений. Здесь же мы видим и многих других преуспевающих людей страны. Сложно сказать, какова их мотивация в посещении церковной службы. Но, несомненно, то, что присутствие на богослужении большого числа успешных людей зрелого возраста, формирует у россиян привлекательный образ верующего и положительное отношение к религии.

Таким образом, многие россияне охотно приняли активно утверждаемый РПЦ тезис о том, что православие для России является культуро- и государствообразующей религией и должно присутствовать во всех сферах жизни общества. По утверждению протоиерея Всеволода Чаплина, бывшего председателем Синодального отдела по взаимодействию Церкви и общества Московского Патриархата:

«нужно добиваться того, чтобы православное и в целом традиционное религиозное воспитание было полностью обеспечено как в семье, в школе, так и в культурном и информационном пространстве. У нас на это есть абсолютное право, и государство призвано в обеспечении этого права помогать» [14].

Значительной частью россиян православие воспринимается не просто как социальный институт, выполняющий наряду с другими определенными функциями в обществе, но как некая система, символизирующая стабильность, одну из основ российской истории, государственности, системы ценностей.

Социальные чаяния россиян и их готовность доверить решение самых важных вопросов общества православной церкви очень высоки. Россияне даже готовы наделить православную церковь управленческими полномочиями, присущими светской власти, и считают, что это положительно скажется на развитии государственности: 44% опрошенных в 2002 году согласились с мнением, что церковь должна участвовать в управлении государством, 45% – с тем, что государство не должно принимать решения и законы, противоречащие учению РПЦ [12, с. 61–67].

Значительная часть россиян согласна с мнением, что православие в нашей стране должно иметь привилегированное положение по отношению к другим религиям. По результатам региональных исследований 43% опрошенных читают, что православие в нашей стране

должно иметь приоритет над другими религиями¹. 47% опрошенных поддержали мнение, что западные, восточные церкви, культы, проповедующие в России, вредны. При этом на вопрос: деятельность каких западных, восточных церквей, культов они считают вредной – 95% респондентов не дали ответа.

В качестве регионального примера притязания РПЦ на особый статус можно привести и рекомендацию представителя тамбовской епархии о том, что все исследования, в которых упоминается православная церковь или православные верующие, должны быть представлены в епархию и только после одобрения могут быть обнародованы.

В конструировании новой идентичности россиян присутствует стремление определять свою идентичность «методом отрицания», т. е. не через позитивное обозначение признаков своего сообщества, а через противопоставление другим с отрицательной коннотацией их как чуждых, враждебных. Использование дихотомического принципа противопоставления «мы-они» – это неотъемлемая составляющая процесса коллективной идентификации. Нередко общность «они» имеет отрицательную коннотацию – «чужие», «враги» и т. п.

Таким образом, процесс идентификации включает процедуру сравнения себя и «своих» с другими. Это позволяет осознать собственную уникальность, самобытность истории своего сообщества, его традиций. Такое противопоставление, безусловно, является одним из способов консолидации и укрепления сообщества. В формировании российской идентичности образ противостоящего Запада всегда играл значительную роль. Это касается и религиозной идентичности россиян, одной из констант которой является противопоставление Запада, с отпавшими от истины католицизмом и протестантизмом, и России – хранительницы православной веры.

В условиях диспропорционального развития идентичности, когда существует дефицит положительной идентификации «мы», превалирует негативная идентичность, конструируемая через поиск «плохих чужих», «врагов». Потому не случайна активная эксплуатация риторики борьбы, опасности, поиска врагов:

«Вспомним слова, произнесенные в суровые дни 1941 года, когда смертельный враг стоял у ворот столицы: “Отступать некуда, позади Москва!” Но не раз и не два в русской истории возникали моменты, когда полчища противника не бряцали оружием и по карте не пролегла линия фронта, од-

¹ Исследование Центра религиоведческих исследований Тамбовского университета, 2013 г. Проводилось среди жителей Тамбовской области. Выборка: 1200 человек. Метод: анкетирование.

нако нашим предкам приходилось произносить такие же священные слова: “Отступать некуда, за нами – наша страна, православные святыни, сердце нашей цивилизации”... Сегодня, когда на смену физическим сражениям пришли информационные войны, когда на первое место выдвигается борьба за души людей, мы не должны забывать о существовании священных рубежей, за которые нельзя отступать, тех рубежей Отечества, на защите которых мы должны стоять так же непоколебимо, как стояли наши прадеды на Непрядве, под Бородино или в Сталинграде» [2].

Нельзя не заметить, что в представлениях россиян о том, какой бы они хотели видеть свою страну и власть в государстве, переплетаются весьма разнородные идеи. Так, сильна ностальгия по великому советскому прошлому страны. И этой ностальгии не мешает атеистический характер советского государства. Такие настроения имеют место даже среди представителей православного духовенства, ориентированных на обслуживание корпоративных интересов церкви, на поддержку церкви государством. Примером может служить высказывание епископа Городецкого и Ветлужского Августина на одной из конференций, в котором прямо выражается ностальгия по советской модели государственно-церковных отношений:

«Когда образовалась КПСС, в ее основании лежали шесть заповедей Моисея. Сталин ассоциировал себя с Моисеем, он формировал народ! Большевики уничтожили 39 миллионов человек из элиты. Сталин из оставшегося люмпена сделал 15 республик, оборонку, лучшее образование в мире. Он хотел провести восьмой Вселенский собор. Но наведение мостов с православной церковью он не успел осуществить – его отравили. Мы люди из советского времени, нам что сказала партия, то мы и делали. Но партия и несла ответственность, давала денег. Мы сформированы для работы на государство. Мы сегодня проводим мероприятия, а в СССР была системная работа. День и ночь. Было две статьи расходов – оборонка и идеология. Кино работало на это, литература работала. Без государства мы не сможем ничего сделать» [10].

Можно сказать, что такой своеобразный компромисс с властью был знаком и понятен церкви, которая до начала XX века являлась частью государственного аппарата и была призвана, прежде всего, решать государственные задачи.

В материалах, собранных заведующим архивом Тамбовской епархии О. Ю. Лёвиным, читаем:

«Во-первых, создано советское духовенство, абсолютно лояльное к советской власти и к существующему режиму и не способное влиять ни на какие процесс в обществе. Внецерковная деятельность духовенства была практически парализована и до сих пор большая часть священнослужителей воспринимает свою внебогослужбную деятельность в том смысле, что надо что-то строить или благоукрашать, но уж никак не просвещать или

заниматься миссионерской, социальной или иной деятельностью. Во-вторых, удалось разрушить систему приходской жизни, убить в прихожанах всякое желание участвовать в делах церкви... духовенство и иерархия все чаще воспринималось как часть партийной номенклатуры, работающей в идеологической сфере. В подтверждение этого можно привести такой факт. 24 ноября 1981 г. в клубе “Знамя труда” было проведено собрание служителей религиозного культа и церковного актива Тамбовской области. На нем присутствовало 150 человек. Повестка дня была следующая: “1. Доклад о международном положении, Киперман Абрам Яковлевич, к. и. н., 1 час. 20 мин. 2. Экономическое развитие СССР на современном этапе, Саяпин Иван Григорьевич, к. э. н., 1 ч. 20 мин., 3. Соблюдение законодательства о религиозных культах – патриотический долг служителя церкви, показатель уровня их гражданственности, Рачков Владимир Ильич, уполномоченный, 1 час. 20 мин., 4. Кино (по согласию аудитории) 1 ч. 20 мин”» [7].

Церковные иерархи и в советское время порой вели себя подобно государственным чиновникам и, похоже, что сами спокойно воспринимали себя в таком своеобразном качестве. Примером, может служить деятельность на Тамбовской кафедре епископа Иоасафа (Журманова), для которого «главным было более или менее слаженное функционирование церковного механизма» [15, с. 56]. Сменив своего предшественника архиепископа Луку, молитвенника и яркого проповедника, бескомпромиссно отстаивавшего интересы церкви в отношениях с властью, Иоасаф как добросовестный чиновник реорганизовал и упорядочил работу аппарата управления епархией. В своих проповедях он призывал верующих к честному труду на благо Родины, к выполнению планов заготовки сельхозпродукции. В результате в 1946 году Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Тамбовской области Медведев писал в докладной записке заместителю начальника УНКГБ по Тамбовской области: «он управлять епархией может неизмеримо лучше Луки» [3]. На возникшее среди прихожан недовольство его деятельностью Иоасаф реагирует как чиновник – обращается за помощью к официальному государственному лицу, к Уполномоченному по делам Русской православной церкви в Тамбовской области Н. К. Павлову:

«С момента моего назначения на работу и еще до моего прибытия создавалась нежелательная группировка лиц, не знавших меня, а отнесшихся нежелательно, работа которых до сего дня продолжается, враждебно мешает мне нести свою ответственную работу по управлению епархией. Считаю сложившееся положение ненормальным, а посему Ваше вмешательство необходимо» [4].

Мнение уполномоченных как чиновников, выполняющих государственные функции, таким образом, кардинально расходится с отношением паствы к архиерею. Уполномоченные оценивают в архиерее качества, желательные для власти: «Как организатор и руководитель при наличии вышеуказанных недостатков работу свою проводит умело и твердо. К партии и Советской власти лоялен. Чуток к моим замечаниям.» [5].

Еще один социальный стереотип, бытующий в сознании россиян, – о сакральном характере власти. Он также воспроизводится в современной риторике, демонстрируя преемственность по отношению к «уваровской формуле». Данная особенность, имеющая давние исторические корни, раскрывает чаяния наших современников о справедливом социальном порядке, о светской власти, которая бы руководствовалась в своей деятельности принципами, освященными безусловным авторитетом. Сложно не вспомнить П. Я. Чаадаева, который сетовал:

«Установленная власть всегда для нас священна... Всякий государь, каков бы он ни был, для него (народа – Прим. автора) – батюшка» и далее «он (русский народ – прим. автора) будет наблюдать происходящее и по привычке встретит именем батюшки своих новых владык, ибо, – к чему тут обманывать себя самих, – ему снова понадобятся владыки, всякий другой порядок он с презрением или гневом отвергнет» [13, с. 494].

Сказывается и советское идеологическое наследие, которое мы по-прежнему несем в своем сознании – представления о светской власти не как о системе функциональных управленческих структур, а как об особом институте, имеющем «сакральные» основания. Представления о власти россиян сформированы историческим опытом, который сконцентрировался в двух последовательных социальных мифах, конструирующих представления о власти: до революции – «царь-батюшка, заботящийся о народе»; в советское время – когорта особых сверхлюдей, «коммунистов-апостолов», под руководством которых ведется строительство «прекрасного будущего».

Симбиоз такого рода идей порождает социальный идеал: сильная Россия, соединяющая в себе мощь Советского Союза, имеющая в качестве идеологии православие, и сильная единоличная светская власть. Старая формула графа Уварова «православие, самодержавие, народность» соединяется в сознании россиян с советским опытом идеологического единства. Данное мнение подтверждает и священник Г. Чистяков:

«Отрицая на словах коммунистическую идеологию, “околоправославное” сознание берет на вооружение большинство из идеологических мифологем брежневской эпохи и при этом противопоставляет “плохим” (закрывавшим

церкви и боровшимся с православием) Ленину и Хрущеву “хорошего” Сталина, открывшего в конце войны церкви и начавшего войну с космополитизмом, вернувшего стране патриотические ценности... Так складывается “новая русская идея”» [16, с. 79].

Вывод, к которому мы приходим по итогам проведенного анализа: в современной России православие начинает выполнять роль новой идеологии. РПЦ сосредотачивается на решении корпоративных задач, для чего активно включается в общественный дискурс, настаивая на своем привилегированном праве формировать государственную идеологию и иметь особый государственный статус, при этом слабо уделяя внимание традиционным для церкви социальным функциям. Рост роли церкви в российском обществе и декларируемой религиозной принадлежности сочетается с низким уровнем личной религиозности россиян. Значительная часть россиян, называющих себя верующими, приняли религию как форму новой идеологии, в которой они увидели возможную основу национально-культурного самосознания, гражданско-культурной идентичности.

Список литературы

1. Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32). [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (дата обращения: 9.10.2014).
2. Выступление Патриарха Кирилла. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-russkaya-istorya-trebuets-zashhity/#ixzz3LQpadOQR> (дата обращения: 11.10.2014).
3. Государственный архив Тамбовской области (ГАТО) Ф. Р-5220. Оп. 2. Д. 11. Л. 39. Информационный доклад Уполномоченного Совета по делам РПЦ Н.К. Павлова за 3 квартал 1946 г.
4. ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 4. Д. 90. Л. 9. Обращение к Уполномоченному Совету по делам РПЦ по Тамбовской области П. К. Павлову от Тамбовского епископа Иоасафа. 10. IX. 1946 г.
5. ГАТО. Ф. Р-5220. Оп. 4. Д. 90. Л. 11. Характеристика управляющего Тамбовской епархией епископа Иоасафа, составленная Уполномоченным Г. Моисейцевым.
6. Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова Николаю I // Библиотека Якова Кротова. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.krotov.info/acts/19/183> (дата обращения: 5.03.2014).
7. Итоги трансформации: 1970–1980-е гг. // История Тамбовской митрополии: документы, исследования, лица. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tambovdoc.ru/issledovaniya/27-itogi-transformatsii-1970-1980-e-gg.php>. (дата обращения: 9.02.2017).
8. Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Библиотека «Полка букиниста». [Электронный ресурс]. – URL: http://society.polbu.ru/history_hrest/ch09_all.html (дата обращения: 12.03.2015).

9. Пронина Т. С. Религиозный портрет учащейся молодежи. По материалам исследования, проведенного Центром религиоведческих исследований ТГУ им. Г. Р. Державина // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер.: Гуманитарные науки. – Тамбов, 2011. – Вып. 6(98). – С.161–169.
10. Репортаж Павла Акимова с научно-церковной конференции, Омск. [Электронный ресурс]. – URL: <http://rusplt.ru/society/syuda-mnogo-lyudey-bolnyih-riehalo-segodnya-13691.html?part=2> (дата обращения: 11.02.2015).
11. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
12. Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России. – М.; СПб., 2007. – С. 61–67.
13. Чаадаев П. Я. Отрывки и разные мысли // Полн. собр. соч. и избр. письма. – М., 1991. – Т. 1.
14. Чаплин В.: православное воспитание россиян должно быть обеспечено везде. NEWSru.com // Религия и общество. [Электронный ресурс]. – URL: <http://newsru.com/religy/22apr2013/chaplin.html> (дата обращения: 22.04.2013).
15. Чеботарев С. А. Тамбовская епархия. 40–60-х гг. XX века. – Тамбов, 2004.
16. Чистяков Г. Проблемы самоопределения православного самосознания // Религия и идентичность в России. – М., 2003.
17. Шикова Р. Ю. Гражданская идентичность современной молодежи: социокультурный анализ (на примере Республики Адыгея): автореф. дис. ... канд. соц. наук. – Майкоп, 2010. – С. 21.
18. Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / ed. by N. Ammerman. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2006.

УДК 284.57 (571.6) "194/195"

С. М. Дударенок, О. П. Островская

**Феномен религиозной миграции:
пятидесятники на советском Дальнем Востоке в 1940–50-е годы**

В статье рассматриваются причины миграции пятидесятников на советский Дальний Восток в конце 1940 – начале 1950-х годов и анализируются основные факторы ее возникновения. К ним относятся особенности демографического и конфессионального освоения региона, специфика политических и религиозных процессов, протекавших в религиозной сфере после Великой Отечественной войны, а также конфессиональные особенности самого пятидесятничества.

The paper deals with causes of migration of Pentecostals to Soviet Far East in the 1940s–1950s, the author analyzing its main causes, i.e., the peculiarities of demographic and confessional development of the region, the specific character of political and religious processes in the religious sphere since Great Patriotic War, and confessional peculiarities of Pentecostalism.

Ключевые слова: пятидесятники, Дальний Восток России, миграция.

Key words: Pentecostals, Russian Far East, migration.

Организованные общины и группы верующих пятидесятников (христиан веры евангельской – ХВЕ) начинают распространяться на советском Дальнем Востоке России в 1940–50-е годы в результате массовой миграции сюда верующих, вследствие чего к середине 1950-х годов Дальний Восток становится одним из центров отечественного пятидесятничества.

Вопрос о причинах данной миграции неоднократно поднимался в исторической и религиоведческой литературе, но так и не был решен окончательно. Нам представляется, что массовая миграция пятидесятников на Дальний Восток обусловлена рядом причин и факторов, среди которых можно выделить: *во-первых*, особенности демографического и конфессионального освоения региона; *во-вторых*, политические и религиозные процессы, протекавшие в религиозной сфере страны после Великой Отечественной войны; *в-третьих*, некоторые конфессиональные особенности самого пятидесятничества. Рассмотрим эти причины подробнее.

Особенности демографического и конфессионального освоения региона. Прежде всего необходимо отметить *поликонфессиональность* региона. Как известно, дальневосточные земли обживались людьми с самыми разнообразными вероисповедными корнями. Население региона из-за своей отдаленности пребывало практически вне сферы полноценного религиозно-идеологического влияния Православной Церкви. По причине недостатка священнослужителей и храмов, трудностей повседневной жизни в осваиваемом регионе происходило ослабление православных традиций. Дальний Восток, по мнению ряда исследователей, при сложившемся многообразии вероисповеданий, отличался высокой степенью веротерпимости [21, с. 5], что во многом было обусловлено необходимостью привлечения в регион «активного и успешного колонизационного элемента».

Государственные органы в период дореволюционного освоения Дальнего Востока находились в двойственной ситуации. Как и везде Православная Церковь пользовалась всемерной поддержкой со стороны светской власти, но когда ее интересы вступали в противоречие с потребностями хозяйственного освоения края, властные структуры отстаивали последние [20, с. 18–19].

Если в других регионах страны *поликонфессиональность* часто проявляется как следствие утраты религиозной однородности, то на Дальнем Востоке России формирование разноплановой религиозной среды происходило изначально с его заселением. Историческая природа конфессионального разнообразия на дальневосточных территориях заключалась в том, что в регионе не столь основательно был развит протекторат доминирующей конфессии [22]. Эпоха освоения дальневосточных окраин активизировала ускорение и усиление конфессиональной дифференциации. Поликонфессиональность на Дальнем Востоке по своему типу можно определить как эволюционную, исторически сложившуюся, которая формировалась на протяжении нескольких десятилетий в процессе развития обособленной культурной территории, ассимиляции и укоренения различных конфессиональных групп [2, с. 161].

Государственные учреждения дальневосточного региона на практике имели опыт деятельности в поликонфессиональной среде. На протяжении длительного времени религиозная ситуация отличалась отсутствием напряженности и противопоставления одной конфессии другим. В результате поликонфессиональность, как норма общественной жизни, и разнообразие церквей, как региональная традиция, явились привлекательными факторами для появления в общем перечне дальневосточных конфессий христиан веры евангельской. Со-

существование различных церквей – важнейший фактор для выбора региона, как наиболее приемлемого для жизни. Безусловно, поликонфессиональность стала одним из привлекательных факторов для миграции христиан веры евангельской на Дальний Восток.

Помимо поликонфессиональности, важным фактором при выборе направления миграции пятидесятников на Дальний Восток России, становится фактор *толерантного отношения* к действующим на территории региона конфессиям. Проблема религиозной терпимости всегда вызывала особое внимание верующих. Это жизненно важный для них вопрос мирного сосуществования в обществе. Толерантное отношение способствовало привлекательности региона в качестве места проживания и деятельности, так как традиции веротерпимости и мирного сосуществования различных конфессий укоренились здесь достаточно глубоко.

Дальневосточные территории, в силу особенностей своего развития, отличались отсутствием ярко выраженной дискриминации протестантских конфессий. В региональной религиозной истории редко фиксировались конфликты на религиозной почве и факты жесткой социальной конкуренции в среде верующих; не наблюдалось столкновения идеологий и мировоззрений. Для пятидесятников, чья адаптация в дальневосточных условиях происходила достаточно легко, характерно использование такого шанса для расширения своей социальной базы. Реализация принципов толерантности на фоне поликонфессиональности региона оказала в этом вопросе значительное влияние.

Говоря об особенностях *демографического освоения* региона необходимо отметить, что основная масса дальневосточного населения образована миграционным путем. С начала освоения, регион являлся реципиентом как спецконтингентов принудительных миграций, так и волн добровольного переселения. Миграционный фактор является одним из наиболее значимых в формировании поликонфессиональности религиозного пространства российского Дальнего Востока [8, с. 136].

Учитывая, что российское пятидесятничество возникло в южных и западных регионах страны, первые его представители появлялись на дальневосточных территориях не иначе, как миграционным способом. Немалая часть первых пятидесятников фиксируется среди насильственно перемещенных лиц, чему способствовала особенность дальневосточного региона, как одного из «активных полигонов реализации политики насильственных миграций» [24, с. 10]. Факты появления пятидесятников среди осужденных замечаются еще в до-

военный период. Но основной миграционный поток пятидесятников, который привел к организации дальневосточных общин, начинается в 1940-е годы. По данным Е. Н. Чернолуцкой:

«в послевоенный период на Дальний Восток было завезено значительно больше принудительных мигрантов, чем в 1930-е гг.», отличием этого периода «было не только увеличение численности принудительных мигрантов, но и усложнение структуры этой категории населения» [24, с. 450–452].

Исследование данных об образовании первых дальневосточных общин пятидесятников позволяет сделать вывод, что формирование основного миграционного потока пятидесятников совпадает по времени с периодом наиболее интенсивной миграции советского населения на Дальний Восток. В 1950-е годы регион переживает период максимального роста миграций как массового явления. На этот период приходятся наибольшие количественные значения, когда дальневосточная миграция достигала своего пика. В значительной степени восточное направление миграции того времени объяснялось послевоенной активизацией политики обеспечения региона трудовыми ресурсами. Кроме того, с середины 1950-х годов, с завершением репрессивной политики, в стране прекращается широкомасштабное применение подневольного труда заключённых [24, с. 486, 488]. Дальневосточным предприятиям приходится переходить к вольному типу найма рабочей силы. Рост населения Дальнего Востока в это время происходит наиболее быстрыми темпами. На дальневосточные территории направлялось мощное движение миграционных потоков, привлекая мигрантов возможностью трудового и социального устройства. Прибрежное расположение региона, наиболее удобное, с точки зрения пятидесятников, для возможностей эмиграции, являлось также немаловажным фактором для выбора Дальнего Востока в качестве места постоянного места жительства.

Таким образом, одними из значимых исторических предпосылок, послуживших образованию дальневосточных общин пятидесятников, явились *устойчивые миграционные традиции Дальнего Востока* и миграционная политика государства.

Среди причин, способствующих миграции пятидесятников на территорию Дальнего Востока, следует также выделить **политические и религиозные процессы, протекавшие в религиозной сфере страны после Великой Отечественной войны.**

Непосредственной причиной движения пятидесятников на восток явилась ситуация, сложившаяся в Советском Союзе в 1940–50-е годы в отношении этой конфессии. Взаимоотношения власти и религиозных организаций, возобновленные в годы Великой Отечественной

войны, привели к подписанию в августе 1945 г. объединительного соглашения пятидесятников с другими легально действующими протестантскими конфессиями [16]. Однако объединение баптистов и евангельских христиан с пятидесятниками, как справедливо замечает Р. Н. Лункин [11, с. 93], было искусственным, навязанным сверху, что не могло не привести в итоге к определенным последствиям.

По условиям Августовского соглашения (19–27 августа) 1945 г. пятидесятники должны были не только войти во Всесоюзный союз евангельских христиан и баптистов (ВСЕХиБ)¹, но и отказаться от некоторых элементов своей культовой практики, в том числе от «говoreния на языках». Некоторые церкви пятидесятников сохранили в Союзе свою самостоятельность, но чаще всего возникали общие баптистско-пятидесятнические церкви.

Отношения между пятидесятниками и представителями других конфессий в объединенном Союзе было довольно сложным. Немаловажную роль здесь сыграло то, что при объединении ведущее положение во ВСХЕБ заняли в основном евангельские христиане. Они, естественно, стали насаждать свое понимание сущности основных догматов и особенностей культовой практики, в руководство республиканскими, областными и общинными организациями стремились провести своих единомышленников. Это вызвало резкий протест в конце 1940-х годов со стороны руководителей пятидесятников, которые под руководством епископа А. И. Бидаша из г. Пятихатки Днепропетровской области взяли курс на выход своих единомышленников из данного объединения и создание самостоятельных религиозных групп, что, естественно, не устраивало власть.

В 1948 г. поступательный характер развития государственно-церковных отношений, начавшийся во время войны, приостанавливается [16, с. 310]. Общины и лидеры пятидесятников в 1940–50-х годах переживают новый всплеск преследований в отношении верующих. Их обвиняют в сектантстве и фанатизме, в сотрудничестве с оккупантами и в антисоветской деятельности. В западных регионах страны, в местах традиционного проживания пятидесятников возобновились аресты и административное давление на верующих, вызывая у них естественное стремление скрыться от репрессий.

¹ Всесоюзный совет евангельских христиан и баптистов был создан в октябре 1944 г. в результате объединения Всероссийского союза евангельских христиан и Союза русских баптистов в один союз, со Всесоюзным Советом как руководящим органом. В августе 1945 г. было принято совместное соглашение пресвитеров ВСХЕиБ и руководства общин христиан веры евангельской по объединению общин. В 1947 г. ВСЕХиБ был переименован во Всесоюзный союз евангельских христиан-баптистов (ВСХЕБ).

«Спасаясь от преследования, верующие-пятидесятники стремились найти на территории Дальнего Востока относительную религиозную свободу» [6, с. 248], тем более, что их единоверцы, отбывшие срок или находящиеся на поселении, относительно «свободно» вели в дальневосточном регионе в 1940-х годах религиозную жизнь: общины и группы пятидесятников неформально признавались местными властями, пресекались только открытые публичные богослужения. Уход от широкомасштабных преследований в качестве первоочередной цели миграции указывают и сами пятидесятники [4, с. 197], надеявшиеся на возможность затеряться среди большого количества мигрантов многоконфессионального региона.

В обстановке начавшихся преследований со стороны властей и стремления руководства ВСХЕБ заставить верующих отказаться от некоторых особенностей своей культовой практики пятидесятники посчитали, что сохранить в чистоте догматическую практику и существующий уклад религиозной жизни можно только уклоняясь от взаимодействия с официальными церковными структурами и властью¹. Религиозные общины уходили в подполье, всячески скрывали свое существование, используя в этих целях переселение на окраины страны [16, с. 278–282, 340–374].

Региональные исследования указывают на прямую связь активного процесса миграции пятидесятников на территорию советского Дальнего Востока с тем, что «значительная часть пятидесятников Советского Союза либо не желала входить в состав Всесоюзного Союза евангельских христиан и баптистов (ВСЕХиБ), либо не была удовлетворена своим положением в данном Союзе» [19, с. 126]. На практике, стремление сохранить самостоятельность «от продавшихся властям пресвитеров ВСХЕиБ» позволяло руководству общин легко убедить верующих в необходимости переезда на Дальний Восток [7]. Отдаленность дальневосточного региона привлекала верующих в качестве своеобразного убежища от действий властей, особенно активных в центре страны.

Немаловажным фактором для активизации миграций в пятидесятнической среде послужили общие *политические изменения в стране*, вызванные сменой высшего руководства после 1953 г. С началом некоторой политической либерализации после смерти И. В. Сталина зафиксировано «оживление религиозного движения» [14, с. 160–161]. В результате массового возвращения из лагерей на

¹ Государственный архив Хабаровского края, Ф. Р-1359. Оп. 3. Д. 5. Л. 16-17.

свободе оказались особенно активные лидеры пятидесятников и некоторые из них после освобождения оседали на дальневосточных территориях¹.

Решающим для пятидесятников оказался 1956 г., ставший периодом активизации стремлений развить собственную конфессиональную деятельность [16, с. 321–322]. Это было время пика и расширения пятидесятнического движения, проведения нелегального съезда и попыток восстановить самостоятельный центр. Однако в 1957 г. ориентировки на самостоятельное легальное развитие конфессии пятидесятников были пресечены и последовала очередная волна арестов [16, с. 352–362]. Со стороны органов власти был совершен ряд действий, свидетельствующих об ужесточении политической позиции государства по отношению к пятидесятникам.

Таким образом, *политическая оттепель и окончание сталинского периода репрессий* вначале спровоцировали рост активности пятидесятнических групп, затем вновь вернули их к необходимости самоизоляции. Эти события заставили общины пятидесятников избрать соответствующую поведенческую тактику, при которой переезд на окраину страны являлся своеобразной реакцией на произошедшие политические изменения.

Третья группа причин миграции пятидесятников на Дальний Восток России имеет отношение к **конфессиональным особенностям самого пятидесятничества**. Среди них особое значение играет миссионерская и эсхатологическая направленность пятидесятнического вероучения [18], практика пророчеств и возможность развиваться на основе родственных протестантских конфессий. Данные особенности вероучения и культовой практики пятидесятничества неоднократно отмечались исследователями как причины мощного потенциала движения и роста данной конфессии.

В характеристике пятидесятничества заметно выделяется присутствующее ему *стремительное территориальное распространение*. Протестантские церкви стабильно демонстрируют высокую динамику прироста, при этом пятидесятнические церкви общепризнанно относятся к самым быстрорастущим, как при возникновении, так и в настоящее время. К примеру, по данным доктора философии и истории Джеффри Б. Вебба, показатель роста пятидесятнических церквей в США за первое десятилетие XXI века достигает 18% [5, с. 262]. Это же качество пятидесятничества отмечает российский исследователь

¹ Государственный архив Амурской области, Ф. 114. Оп. 1. Д. 1605. Л. 12–13.

М. И. Одинцов, говоря о его «стремительном распространении в мировом масштабе», при котором это движение «не могло пройти мимо России» [15, с. 86]. Высокие темпы движения достигаются благодаря активной миссионерской направленности, как важному компоненту общей «парадигмы пятидесятничества» [10, с. 84].

В условиях нашей страны *миссионерская активность* также сыграла ведущую роль в распространении вероучения пятидесятников. Отмечая агрессивное миссионерство как одну из главных черт пятидесятничества, Р. Н. Лункин подчеркивает, что первые пятидесятники, «даже не успев укрепиться» в столице, «стали посылать миссионеров в разные регионы России» [11, с. 79]. Распространение пятидесятнических общин на восток было связано с деятельностью южного, «воронаевского» направления. «Общины воронаевцев, благодаря организационному таланту их лидера, ...начали появляться на Урале, в Средней Азии и в Сибири». [11, с. 84]. Трудности политического характера приостанавливали это целенаправленное продвижение лишь на некоторое время. В результате, представители пятидесятнического вероучения в массовом порядке появились на восточных окраинах страны в 1940–50-х годах XX века, постепенно заняв свое место в религиозном пространстве советского Дальнего Востока.

Ключом к распространению пятидесятничества в дальневосточном регионе послужила такая его специфическая особенность, как *способность развиваться на базе родственных протестантских конфессий*, особенно – баптистов и евангельских христиан. Исследователи отмечают, что с начала возникновения в США и в других странах «в пятидесятничество переходили верующие из остальных протестантских конфессий» [17, с. 162]. Этот принцип распространения своего вероучения успешно и повсеместно использовался и российскими пятидесятниками. Пятидесятники вели активную миссионерскую политику среди верующих других протестантских направлений, подводя под свои действия твердые богословские основания. Они имели стойкое убеждение, что спасение христиан из других протестантских конфессий зависит от принятий ими основных положений пятидесятничества, в первую очередь крещения Святым Духом.

К моменту организации первых общин пятидесятников на дальневосточной территории (1940-е годы), лидерами по интенсивности распространения своего учения в регионе являлись протестантские церкви, в частности баптисты, евангельские христиане и адвентисты

[12, с. 84]. Таким образом, на Дальнем Востоке была развита база для целенаправленной проповеди пятидесятниками своего учения в евангельской среде. После принятия пятидесятничества несколькими верующими, например, из евангельских христиан, практика глоссолалии (говорения иными языками) распространялась в их семьях, и нередко встречались случаи перехода в пятидесятничество практически всей общины [4, с. 151]. В таких условиях использование ресурса других протестантских конфессий облегчило продвижение пятидесятничества по дальневосточным территориям и явилось еще одним фактором, способствующим его распространению.

К конфессиональным факторам, способствующим продвижению пятидесятников на восток России, относятся также особенности догматической платформы пятидесятничества, среди которых выделяется наличие эсхатологических настроений. В развитых религиях эсхатологические установки являются одними из основополагающих и значимых в деятельности религиозных общин.

Эсхатологическая направленность составляет сущностную характеристику христианского мировоззрения [1, с. 25]. Напряженный апокалиптизм и эсхатологизм свойственен всем пятидесятникам. [10, с. 89]. У них он стал важным доктринальным положением, оказывающим влияние на повседневную деятельность. Понимание церкви и ее задач соединяется в пятидесятничестве с четкой эсхатологической перспективой. На этом фоне атеистическая государственная политика на протяжении всего советского периода истории традиционно воспринималась российскими пятидесятниками как предвестие последних времен. «Эсхатологические доктрины 30-х годов... оказали значительное влияние на идеологию пятидесятников послевоенного времени» [11, с. 91]. Стремление встретить грядущий конец света в соответствующем месте, в том числе «на краю земли», у восточных границ страны, для преследуемых властями верующих вполне объяснимо. Эта причина миграции пятидесятников на восток страны настолько очевидна, что отмечалась в средствах массовой информации при ведении антирелигиозной пропаганды. В статье приморской краевой газеты, например, отмечалось, что в целях миграции на Дальний Восток лидерами общин «была умело использована лежащая в основе пятидесятничества проповедь близости второго пришествия, конца света и тысячелетнего правления Христа»¹.

¹ Красное Знамя. Владивосток. 1977. 15 сентября.

Эсхатологическими ожиданиями в значительной степени были обусловлены *эмиграционные настроения* в среде дальневосточных пятидесятников¹. На эту связь также указывает Р. Н. Лункин, подчеркивая, что призыв к выезду пасторы обосновывали двумя причинами:

«Во-первых, в преддверии скорого конца света Дальний Восток – "конец земли" будет тем местом, с которого и начнется Второе Пришествие, и во-вторых, многие пятидесятники полагали, что собравшись там легче добиться от властей разрешения выехать в США» [11, с. 105].

Данные акценты послужили основой для формирования особого диссидентского мировоззрения дальневосточной диаспоры пятидесятников, а движение пятидесятников на восток и образование самой дальневосточной диаспоры в немалой степени происходило под знаковым образом конца света и подготовки к нему.

Среди конфессиональных факторов, в продвижении пятидесятничества на Дальний Восток особую роль сыграла религиозная *практика пророчеств*, как инструмент управления поведением общины [7]. Исключительная роль пророчеств в жизни общин свойственна догматической конструкции пятидесятничества в целом, поскольку пророчества рассматриваются верующими как непосредственные указания на ближайшее будущее [3, с. 40–41]. Конкретные пророчества могли содержать непосредственные указания на необходимость переселения на восток страны². При этом необходимость передвижения, следуя пророческим указаниям, формировалась в среде российских пятидесятников на протяжении ряда предшествующих лет. Один из инициаторов массовой миграции пятидесятников на Дальний Восток в своих воспоминаниях сообщал, что вера в Исход сохранялась в его общине «с 1945 года, когда впервые имели о том пророчества» [4, с. 198]. Мотивационной установкой в данном случае в первую очередь служила практика пророчеств, среди которых особое место занимало «пророчество» о «корабле-ковчеге», которого следует ожидать на дальневосточной земле [13, с. 40–41].

В тесной связи с указанными факторами стоит *кочующий образ жизни*, который стали вести общины российских пятидесятников в период гонений, не задерживаясь на одном месте более двух-трех лет. Подобное поведение общин в тот период отмечалось в качестве характерной черты данной конфессии [9, с. 19]. К примеру, путь одной из общин лежал из Киргизии в 1950 г. в Кемерово, оттуда в 1952 г. в Барнаул, а затем в сентябре 1957 г. на Дальний Восток [4, с. 197]. Ко-

¹ Государственный архив Приморского края (ГАПК), Ф. 1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 67–71.

² ГАПК, Ф. 1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 135.

чующие семьи и общины российских пятидесятников оседали на дальневосточных землях, пользуясь сочетанием пророчеств, эсхатологических установок и благоприятных условий в религиозной ситуации региона.

Таким образом, процесс постепенной миграции верующих к окраинам страны привел к образованию дальневосточной диаспоры традиционного направления пятидесятничества, сосредоточенной в регионе. Показательный факт содержится в выступлении С. И. Марина на совещании ВСЕХиБ 21–24 августа 1959 г. в г. Москве. При обсуждении работы по объединению пятидесятников он сообщил, что во время поездки в г. Фрунзе нашел их небольшое количество, так как «почти все по пророчеству выехали» на Дальний Восток [23].

Объективные причины миграции российских пятидесятников на восток отражают историческую закономерность этого процесса и предполагают воздействие всего комплекса рассмотренных факторов. Анализ общей совокупности причин позволяет сделать вывод, что на процесс продвижения пятидесятников на Дальний Восток в 1940–50-е годы оказывали влияние: особенности демографического и конфессионального освоения региона; политические и религиозные процессы, протекавшие в религиозной сфере после Великой Отечественной войны и конфессиональные особенности самого пятидесятничества.

Список литературы

1. Акулова И. С. Эсхатология в религиозном мировоззрении // Религиоведение. – 2008. – № 1.
2. Аристова А. В. Поликонфессиональность в переходном обществе. // Религиоведение. – 2008. – № 2.
3. Граждан В. Д. Вероучение и мораль пятидесятников. – М.: Знание, 1989.
4. Дементьев А. АВЕН-ЕЗЕР: евангельское движение в Приморье 1898–1990 годы. – Владивосток: Русский Остров, 2011.
5. Джеффри Б. Вебб. Христианство. – М.: АСТ; Астрель, 2010.
6. Дударенок С. М. Христиане веры евангельской на российском Дальнем Востоке в советский период российской истории // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. Вып. 4. – М.: РОИР, 2007.
7. Дударенок С. М. Движение находкинских пятидесятников (христиан веры евангельской) за эмиграцию не только как способ сохранения религиозной идентичности, но и как следствие реализации их религиозных практик. [Электронный ресурс] – URL: http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=129 (дата обращения: 10.02.2013).
8. Кобызов Р. А. Факторы и предпосылки современной религиозной ситуации на Дальнем Востоке России // Религиоведение. – 2009. – № 3.
9. Кольцов Н. В. Кто такие пятидесятники? – М.: Знание, 1965.

10. Куропаткина О. В. Неохаризматизм: часть пятидесятничества или новое религиозное движение? // Религиоведение. – 2008. – № 2.
11. Лункин Р. Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2005.
12. Мурыгина Е. А. Баптистские общины в поликонфессиональной структуре Дальнего Востока: дис. ... канд. ист. наук. – Владивосток, 2008.
13. Мячин Ф. Мой разрыв с сектантами-трясунами: (Рассказ бывшего проповедника). – Владивосток: Прим. кн. изд-во, 1958.
14. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2009.
15. Одинцов М. И. Зарождение пятидесятнического движения в США на рубеже XIX–XX вв. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. Вып. 4. – М.: РОИР, 2007.
16. Одинцов М. И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...». История пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв. – СПб.: РОИР, 2012.
17. Ревуненкова Н. В. Протестантизм. – СПб.: Питер, 2007.
18. Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт: [коллективная моногр.] / под ред. А. А. Красикова и Р. Н. Лункина. – М.: ИЕ РАН, 2016.
19. Сердюк М. Б., Дударенок С. М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954). – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009.
20. Сердюк М. Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858–1917): автореферат дис. ... канд. истор. наук. – Владивосток, 1998.
21. Сердюк М. Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. – Владивосток, 2006.
22. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2010. – № 3. – С. 15–36.
23. Франчук В. И. Просила Россия дождя у Господа. Т. 3. – Киев, 2003.
24. Чернолуцкая Е. Н. Принудительные миграции на советском Дальнем Востоке в 1920–1950-е гг. – Владивосток: Дальнаука, 2011.

О. А. Богатова

**Религиозность студенческой молодёжи:
социологическое исследование в регионе (Республика Мордовия)**

Предметом данной статьи является религиозность современной российской студенческой молодёжи. Автор обосновывает необходимость сочетания «внутренних» и «внешних» подходов к исследованию религиозности, использования качественных методов наряду с количественными. В статье приводятся результаты количественного исследования религиозности студентов Национального исследовательского Мордовского государственного университета (март-апрель 2017 г.) по квотной выборке (n=400). В качестве доминирующих характеристик религиозности студентов, автор рассматривает индивидуализацию религиозных исканий и размытость представлений об объекте веры. Отмечается низкая степень участия студентов в религиозных практиках. В то же время большинство опрошенных в той или иной степени уверены в том, что их жизнь зависит от божественного вмешательства и склонны обращаться к высшим силам за помощью.

The subject of the article is religiosity of modern Russian student youth. The author argues it's necessary to combine “internal” and “external” approaches to its study as well as both qualitative and quantitative methods presenting the data of her quantitative study student religiosity carried out in Mordovia National State Research University in May 2017 on the basis of quota selection (n=400). As basic characteristics of student religiosity the author treats individualization of religious quest and “fuzziness” of the idea of the object of faith, pointing out students' inadequate participation in religious practices. On the other hand, the majority of the students are more or less positive that their life depends on God's interference and ready to turn to Him for help.

Ключевые слова: религия, религиозность, студенческая молодёжь, многомерный анализ, социологическое исследование, Мордовия.

Key words: religion, religiosity, student's youth, the multidimensional analysis, sociological research, Mordovia.

Предметом данной статьи является религиозность современной российской студенческой молодёжи как динамичной социальной группы, испытавшей влияние постсоветского «религиозного ренессанса» и системы обучения основам религиозных культур, и в то же время склонной к мировоззренческим поискам и саморефлексии. На примере Национального исследовательского Мордовского государ-

ственного университета социологическое исследование религиозности студентов позволяет охарактеризовать особенности религиозности молодёжи в «формативном периоде» и выявить некоторые тенденции в развитии религиозности в современной России.

Религиозность как категория социальных наук, по определению британского социолога Д. Воаса, обозначает «степень приверженности религии ... качество, которое заключается в том, чтобы быть религиозным, в отличие от обыденного значения – демонстративного или притворного благочестия» и связана с социальными «установками, поведением и ценностями, в то время как религия, как можно утверждать, больше похожа на этничность, как нечто скорее полученное людьми, чем избранное ими» [15, р. 145]. Начиная с 60-х гг. XX в., когда это понятие было операционализировано Ч. Глоком и Р. Старком [13], среди религиоведов распространённой тенденцией являются попытки его определения через описание объёма. Так, белорусские исследователи С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова и С. И. Шатравский определяют религию как «возникающее в связи с трансцендентной идеей единство опыта и системы символически выражающих его представлений, деятельности, институтов» [6, с. 85], а религиозность – как «вовлеченность в религию, точнее как сочетание степеней вовлеченности в каждое из указанных измерений религии» [6, с. 89].

М. Ю. Смирнов характеризует религиозность как «состояние сознания и поведения индивидов, при котором взгляды на мир в целом, отношение к окружающему и мотивация жизненных действий основаны на религиозной вере» [10, с. 70]. При этом Смирнов подвергает сомнению возможность адекватной операционализации понятия религиозности – множественность критериев религиозности и отсутствие консенсуса относительно её субстанциального определения даёт ему повод характеризовать религиозность как «пустое» понятие и предлагать отказаться от исследовательского применения этого концепта [9, с. 151].

Однако западные социологи религии по-прежнему рассматривают данное понятие в качестве необходимого рабочего инструмента. С нашей точки зрения, религиозность, как социальный конструкт, является вполне актуальным предметом исследования наряду с этничностью, социальной дистанцией, идентичностью и другими социальными конструктами, указывающими не на субстанцию, а на социальные отношения.

В процесс определения теоретических подходов к изучению религиозности актуальной методологической проблемой является, с нашей точки зрения, выбор между таким вариантами «оптики» исследования, как «внешний» (“etic”) и внутренний (“emic”) подходы. Emic-подход, предполагающий, что исследователь наблюдает изучаемое явление изнутри, конструирует операциональное определение предмета исследования и основные переменные для его измерения исходя из внутренне присущих ему закономерностей. Этот подход в большей степени характерен для западных исследований религии и присущ, например, концепциям Ч. Глока и Р. Старка, Г. Оллпорта, Г. Ленски. Для этих концепций категории религиозного опыта, социальных последствий религии для образа жизни верующего, внутренней и внешней религиозной установки содержат отсылку к «жизненному миру» религиозного индивида.

В свою очередь, etic-подход, проявляющийся в конструировании предмета исследования на основе применения внешних к предмету исследования абстрактных категорий [11, с. 38] – в данном случае таких универсалий, как уровень, степень, качество, отношения, изменения религиозности, – исторически характерен именно для отечественного религиоведения, испытавшего в советский период сильнейшее влияние исторического материализма, склонного не просто к объективации, но к реификации социальных категорий.

Это обстоятельство по настоящее время существенно ограничивает методологические и методические возможности отечественной социологии религии. В методологическом плане, доминирование «внешней» установки, с точки зрения которой именно исследователь выступает в качестве эксперта, на основании своих теоретических знаний о «должном» религиозном сознании и поведения конструирующего критерии и типы религиозности, располагаемые в континууме между полюсами «убеждённого и практикующего верующего» и «атеиста», способствует характеристике религиозности преимущественно в терминах отсутствия или дефектности религиозной веры или поведения.

В методическом аспекте эта позиция затрудняет освоение качественных методов, основанных именно на emic-подходе и концентрирующихся на скрытых религиозных мотивах респондентов, их ценностях, социальных установках по отношению к религии, личном религиозном опыте, ожиданиях и намерениях. Именно emic-подход позволяет получить сведения о том, как люди сами объясняют своё

религиозное поведение и его мотивы, выступая в роли «экспертов», обладающих эксклюзивным знанием и более сведущих в определённой области, чем исследователь [15, p. 122].

Только доминированием *etic*-подхода после исчезновения советского «научного атеизма», исключавшего возможность обращения к рядовому верующему в качестве эксперта, можно объяснить непопулярность в современном российском религиоведении глубинного интерпретативного интервью, сфокусированного на смыслах и значениях, которые респонденты придают своему поведению, тем или иным действиям и объектам, на которые они направлены (в том числе культовым) [15, p. 127].

С нашей точки зрения, получение оптимальных результатов в исследовании религиозности, как и в любом другом социологическом направлении, предполагает гармоничное сочетание *emic*- и *etic*-подходов, а также количественных и качественных методов сбора и анализа информации, исходя из целей исследования.

Современное состояние религиозности веры в России, как и в других развитых странах, характеризуется индивидуализацией, частичной деинституционализацией и множественностью форм и проявлений. Сложность и вариативность определения качественных характеристик современной религиозности отражена в исследовательской терминологии, используемой для этой цели: «заместительная религия» и «вера без принадлежности» (Г. Дейви), «размытая религиозность» (Д. Воас) [7, с. 189], «секулярные верующие» (Д. Н. Безнюк применительно к Белоруссии) [1, с. 128], наконец, «вера и принадлежность без религиозного поведения» [14, с. 6].

В наши задачи не входит участие в дискуссии о современной религиозности как «секулярной» или «постсекулярной», или о состоянии современного российского общества как «постсекулярного» или, наоборот, «безрелигиозного» [4], в категориях религиозной «нормы» или отклонения от неё, тем более, что, как отмечает Р. О. Сафронов, эти определения по большей части основываются на абстрактном понятии «истинного верующего», отсылающему к традиционному обществу и не поддающемуся верификации из-за ограниченности исторических данных [8, с. 138].

Тем не менее можно предположить, что религиозность студентов в той или иной степени соответствует общим характеристикам современной религиозности. Например, отмеченным Д. Эрвье-Леже: (1) росту религиозного инклюзивизма и сомнений в существовании единственной истинной религии, (2) тенденции к переходу ответственности за легитимацию веры от религиозных авторитетов к са-

мим индивидам, (3) индивидуализации религиозных верований и фрагментации религиозных систем, (4) свободному конструированию верующими своих собственных религиозных убеждений, (5) ослаблению семейных структур религиозной преемственности наряду с расширением ассортимента смыслов и символов, доступных для индивидов вне «специальных кодов доступа» (например, через массовую культуру, интернет), (6) к выходу за пределы религиозных традиций к религиозности паломнического типа, сознательной, индивидуальной и мобильной и легко модифицируемой, наряду с сохранением потребности в принадлежности к общине, признании через взаимодействие и диалог [12, с. 263].

Республика Мордовия представляет собой типичный «православный» регион России с заметным мусульманским меньшинством, состоящим в основном из татар (около 5% населения республики) и проживающих в республике иностранцев. Мониторинговый опрос, проведённый в 2015 г. филиалом ВЦИОМ в ПФО по разработанному нами инструментарию показал, что православными считают себя 84,7% опрошенных по репрезентативной выборке (n=1000), к другим христианским конфессиям относят себя 0,3% респондентов, к мусульманами – 3,3%, считают себя верующими, не относя себя к какой-либо религии 4,6%, неверующими – 6,7% опрошенных. Таким образом, доля православных верующих в республике выше средней по России в последнем международном опросе Pew Research Center (71%), а доля неконфессиональных или нерелигиозных респондентов меньше, чем в среднем по стране (15%) [13, с. 4]. Тем не менее в Мордовии представлены как конфессиональная религиозность с разной степенью участия в религиозной обрядности, так и внеконфессиональная, а также нерелигиозность.

Традиционные для Мордовии конфессии – русское православие, а также суннитский ислам ханафитского мазхаба имеют возможность влиять на образовательную среду региона с 1990-х гг. как через организации (курсы, воскресные школы, детские лагеря, молодёжные объединения типа Союза православной молодёжи), так и через государственную систему образования. Начало преподавания курсов «Основы православной культуры» и «Основы исламской культуры» в государственных и муниципальных общеобразовательных школах Республики Мордовия относится к 2006 г., когда эти курсы были введены в 122 школах, что составляло около 25% от их общего количества в республике, за счет школьного компонента вариативной части учебного плана.

На фоне сокращения общего количества школ в регионе в 2007/08 учебном году курс ОПК изучался в 152 школах (29% от общего количества), в 2011/12 учебном году – в 130 (30%), в 2014/15 учебном году – в 83 (22%) школах. Однако это не означало существенного снижения количества учеников, изучающих курс: в 2015/2016, когда в школах Мордовии взамен был введён курс «Основы духовно-нравственной культуры народов России» в объеме 17 учебных часов в 5 классах, также включающий модуль «Основы православной культуры» по выбору, доля пятиклассников, изучающих его, составила 70,4%, т. е. вдвое больше среднего показателя по России, составляющего 32% [13, с. 390].

Оценить результаты реализации этих образовательных проектов на сегодняшний день позволил опрос студентов Национального исследовательского Мордовского университета в марте-апреле 2017 г. Цель исследования заключалась в комплексном изучении религиозности студенческой молодежи в республике Мордовия, предпринятого автором совместно со студентами бакалавриата по направлению подготовки «Социология». Было опрошено 400 респондентов – граждан России – на I–V курсах бакалавриата и специалитета и I–II курсах магистратуры на двенадцати факультетах по квотной выборке с такими контролируемыми параметрами, как распределение по курсам и трём профилям обучения (общественные и гуманитарные науки, искусство и культура; математические и естественные науки; инженерное дело, технологии и сельскохозяйственные науки).

Программа и инструментарий количественного исследования были разработаны на основе стандартных методик международных исследований религиозности с учётом результатов пилотажного исследования, которые позволили сформулировать задачи массового опроса: (1) выявление основных агентов религиозной социализации респондентов, (2) основного содержания субъективного религиозного опыта респондентов, отражающего индивидуальную религиозность, (3) интенсивности религиозного поведения респондентов (культового и внекультового), (4) оценка степени принятия определенной системы верований респондентами, (5) оценка уровня их знаний о вере, информированности об основах религии, (6) выявление самооценки респондентами влияния проявлений религии на их ценности и поведение. Основная гипотеза исследования состояла в том, что основу религиозности студенческой молодежи составляют потребности в повышении уверенности в себе и в самоидентификации с сообществом (религиозным или национально-государственным).

Обобщение данных пилотажного качественного исследования, предпринятого автором в марте – апреле 2016 г. в г. Саранске совместно со студентами магистратуры по направлению подготовки «социология» методом глубинного интервью (n=8, 6 женщин и 2 мужчин в возрасте от 21 до 56 лет), позволило охарактеризовать практикующих верующих в качестве «идеального типа» современных православных христиан, в частности, выявить основания их религиозной идентичности:

«Я верю в Бога, что он существует, что он есть» (женщина, 30 лет); «Я верю в Бога, верю, что он отвечает на мои просьбы, молитвы, помогает мне в трудных ситуациях сделать какой-то выбор или просто решить какую-нибудь проблему» (женщина, 21 год); «Истинно верующий человек – тот, кто старается понять, найти истину в жизни, именно вот тот настоящий верующий человек, потому что если человек ищет истину, он найдёт Христа» (мужчина, 27 лет).

Исследование также выявило наличие тех или иных форм религиозного опыта, в особенности «помогающего»¹. Религиозные знания опрошенных и участие в религиозных практиках демонстрируют доминирующую установку на осознанное поведение². Культовое поведение практикующих верующих включает их субъективный опыт общения с высшими силами («Когда ты приходишь, находишься в этих местах, чувствуешь, что это Божья благодать» – женщина, 42 года) и убеждённость в божественном участии в их жизни, непосредственном или опосредованном.

Качественное исследование также позволило заключить, что для современных верующих религия является не только фактором социальной идентификации на основании культурной традиции, но и до-

¹ «...Два раза видела смерть, первый раз у меня оторвался тромб, второй раз я разбилась очень сильно на машине, я до сих пор это вспоминаю. У меня над головой в машине была Матрёна (икона), и, я считаю, только она меня спасла от смерти» (женщина, 30 лет).

² («с одной стороны это хорошо, когда человек посещает церковь, но это должно исходить из глубины души, то есть человек сам должен к этому прийти, а не то чтобы для кого-то постоять в церкви, помолиться» (женщина, 30 лет); «в современном времени путают новоначальные, которым присущ фанатизм, они не понимают, что делают, и порой обрядность превыше всего ставят. Она, обрядность, нужна, без неё никак невозможно современному православному человеку. Но всё-таки, я считаю, должна быть духовность на первом месте. То есть непосредственно работа над собой» (мужчина, 27 лет).

полнительным дисциплинирующим ресурсом в условиях «текущей современности», а социальные последствия религиозности респондентов соответствуют потребности в повышении уверенности индивида в себе и своей способности контролировать свою жизненную ситуацию. Эта состояниe реализуется в двух модусах: пассивном обретении самоконтроля и способности «*пережить трудности*» (женщина, 30 лет), и в активном «*усилении личности*» через «*коррекцию характера*», самоактуализацию, мирскую аскезу как «*работу человека над собой*» (мужчина, 27 лет), дающую возможность поступать правильно.

Основой для операционализации понятия религиозности послужили переменные религиозной веры, религиозных знаний, религиозного опыта, религиозных практик и социальных последствий религиозности, выделенные Ч. Глоком и Р. Старком [5, с. 70–71].

Количественное исследование религиозности студенчества МГУ им. Н. П. Огарёва показало высокую степень вариативности отношения к религии по показателям конфессиональной самоидентификации: 72,8% опрошенных студентов отнесли себя к православным христианам, 0,8% – к другим христианским конфессиям, 5,5% – к мусульманам, 0,3% (1 респондент) – к буддистам, 0,8% – к другим религиям, 5,0% считали себя верующими, но не относили себя ни к какой конкретно религии, 5,5% ответили, что ещё не сделали выбора между верой и неверием. Только 9,8% считали себя неверующими, что близко к показателям опроса населения. Неверующие респонденты причисляли себя к атеистам или агностикам, (например: «*Рассуждения о несостыковках в самой Библии и аналитическое мышление указали мне на путь агностицизма*»).

Однако по другим показателям религиозной веры уровень религиозности студентов оказался несколько ниже, а уровень скептицизма и агностицизма – выше. На вопрос: «Верите ли Вы в Бога?» 37,8% респондентов ответили «верю в Бога согласно исповедуемой мною религии»; 28,8% утверждали, что верят «в единого для всех Бога, независимо от исповедуемой религии»; 10,8% студентов выбрали вариант ответа «не знаю, существует ли Бог, и сомневаюсь, что можно убедиться в его существовании»; 8,3% ответили, что верят не в Бога, а

в некую высшую силу (вариант ответа, изначально рассчитанный на последователей восточных религий); 5,5% утверждали, что «иногда верят в существование Бога, а иногда не верят»; 5,8% определённо ответили, что не верят в Бога или высшую силу; 3,3% затруднились с ответом.

Сравнение данных опроса студентов с результатами опроса населения по таким индикаторам, как вера в отдельные догматы, демонстрирует, на наш взгляд, как степень осведомлённости о вероучении, так и рефлексивное отношение к положениям веры. Сравнить эти данные сложно, так как последний раз эти вопросы задавались в массовом опросе филиала ВЦИОМ по Приволжскому федеральному округу в 2009 г. [2, с. 94]. Но, судя по мониторинговым опросам 2013–2015 гг., уровень религиозности в Мордовии с тех пор существенно не изменился.

С одной стороны, 60–80% опрошенные православных и мусульман среди студентов верит или «скорее верит» в основные догмы своей религии. С другой стороны, очевидно, что православные студенты проявляют больше скепсиса по отношению к догматам о воскресении Христа (в него твёрдо верят 34,8% студентов, относящих себя к православным, что значительно меньше 61,3% православных в опросе населения), о сотворении мира Богом (40,1% твёрдо верящих среди студентов и 64,9% в опросе населения) и о воскресении мёртвых после конца света, в которое верят с разной степенью убеждённости около 20% студентов, относящих себя к православным (примерно столько же затрудняются ответить), в сравнении с половиной православных верующих в опросе населения.

При этом доля православных верующих, которые верят в то, что Иисус Христос существовал в действительности, в жизнь после смерти, в существование рая и ада, в то, что Бог отвечает на молитвы верующих, – среди студентов не меньше, чем в опросе населения. Уровень веры в гороскопы и магию примерно одинаков, а уровень суеверий существенно меньше: в приметы верят с разной степенью убеждённости около 25% православных студентов в сравнении с половиной в опросе населения. Всё это, с нашей точки зрения, позволяет говорить о более рациональных и критичных установках мышления студентов по отношению как к религиозной вере, так и к суевериям, в сравнении с основной массой населения.

Таблица 1

*Результаты опроса респондентов:
«Верите ли Вы в следующие утверждения?»*

	Верю	Скорее верю, чем не верю	Скорее не верю, чем верю	Не верю	Затрудняюсь ответить
В то, что Иисус Христос воскрес из мертвых	34,8	34,8	8,0	6,4	16,1
В то, что Иисус существовал в действительности	65,6	23,4	5,7	0,3	5,0
В то, что Бог сотворил мир	40,1	20,4	10,7	14,7	14,0
В то, что Бог отвечает на молитвы верующих	49,8	26,3	7,2	6,5	10,2
В то, что Иисус Христос – сын Божий	57,0	21,8	5,4	2,7	13,1
В жизнь после смерти, бессмертие души	36,5	30,4	13,4	6,0	13,7
В существование рая и ада	50,0	25,0	0,0	4,2	20,8
В воскресение мёртвых после конца света	8,1	11,4	18,9	39,1	22,6
В связь судьбы человека со звездами, под которыми он рожден, гороскопы	18,1	28,8	20,7	21,4	11,0
В колдовство (магию)	19,1	29,8	19,1	23,7	8,4
В то, что приметы (например, разбитое зеркало, число 13) позволяют предсказывать будущее	7,4	16,4	23,8	41,3	11,1

Тем не менее большинство студентов имеет разные формы религиозного опыта и полагает, что высшие силы так или иначе участвуют в их жизни: 40,3% из них уверены, а 36,9% полагают с меньшей степенью уверенности («думаю, что да»), что у них были в жизни случаи, когда Бог помог им; реже встречаются, но также весьма характерны для респондентов, уверенность в том, что Бог наказывал их за что-либо (17,2%) или предположения об этом (38,7%).

Следует отметить, что основными агентами религиозной социализации студентов являются члены семьи; основы их религиозности закладывались в детстве: 60,1% респондентов отмечают, что уверовали в детстве (до 12 лет), 20,4% – в возрасте 12–18 лет, 2,1% – в студенческие годы, 17,5% оставили вопрос без ответа, что примерно соответствует доле неверующих и скептиков.

Почти все респонденты (93,8%) отметили, что в их семье есть верующие, половина опрошенных указали, что на их отношение к религии повлияли близкие родственники; при этом наиболее часто назывались бабушка со стороны матери (15,2%) и мать (19,6%), в 9%

случаев была названа бабушка со стороны отца, в 5,7% – отец, в 0,5% – дед, 7,8% в числе тех, кто в наибольшей степени повлиял на их отношение к религии, назвали других людей, многие – родственников (например, сестру). Отвечая на вопрос о том, в чем выразилось это влияние, студенты обычно давали ответы, подобные следующим:

«Бабушка говорила, что Бог может помочь во всем. Из-за неуверенности в будущем я прошу очень часто помочь мне»; «бабушка излечилась от тяжелой болезни, она ежедневно молилась и посещала церковь не реже 1 раза в месяц»; «когда мне было 12 лет, сестра начала обучать меня исламу»; «мама поспособствовала тому, чтобы я начала ходить в церковь и приняла Христа»; «с детства родители водили в церковь и прививали любовь к богу через молитвы и иконы».

Однако около половины (42,1%) опрошенных отметили, что на их отношение к религии никто не влиял, что показывает отсутствие какой бы то ни было религиозной социализации.

«Результирующее» измерение религиозности по показателям социальных последствий религии для образа жизни студентов характеризует их отношение к традиционным нравственным нормам собственной религии как избирательное. Всего 5,8% опрошенных согласились с суждением о том, что «современный человек не может и не должен жить в соответствии с устаревшими нравственными нормами», однако 57,3% полагали, что «некоторые из нравственных норм подходят современному человеку, а некоторые – нет», а идею о том, что «людям следует придерживаться традиционных нравственных норм и принципов поведения, жить в соответствии с ними» поддержали всего 23% респондентов при примерно 14% затруднившихся с ответом.

Образ жизни опрошенных также отличается от соответствующего традиционным ценностям. На вопрос: «Стараетесь ли Вы исполнять требования своей религии (заповеди, правила, принципы) при общении с людьми и решении проблем в повседневной жизни?» – только 3,3% отметили, что они всегда следуют требованиям своей религии, большинство (60,4%) ответили, что «стремятся соблюдать религиозные требования, но не всегда получается», 15,8% часто поступают вопреки требованиям своей религии, 11,6% никогда не следуют традиционным религиозным нормам и ценностям при решении повседневных проблем (8,8% респондентов затруднились с ответом). Таким образом, для большинства студентов характерны как осознание значимости традиционных религиозных норм и ценностей, так и избирательность в их оценке, что также можно считать показателем индивидуализации религиозности на уровне повседневного морального поведения.

На вопрос: «Насколько важна религия в Вашей жизни?» большинство студентов дали ответ либо – «довольно важна» (44,4%) либо – «очень важна» (10,9%); менее трети опрошенных считали религию «не очень важной» (18,4%) либо – «совсем не важной» (11,6%) для себя, затруднились ответить 14,6%. Для конкретизации мотивов, на основании которых опрошенные студенты считают религию важной для себя, был задан вопрос с множественными ответами: «Что означает религия лично для Вас?». На этот вопрос студенты чаще всего давали ответы, которые встречались в пилотажном опросе практикующих верующих: «возможность переносить трудности, надежду на лучшее будущее» (44,9%) и «силу, уверенность в том, что с Божьей помощью я могу решить любую проблему» (44,4%); реже упоминались возможность «делать правильный выбор, исправлять недостатки моего характера» (29,6%), благодать, возможность почувствовать присутствие Бога (13,5%), способность придавать смысл жизни и окружающему миру (13,3%), а также то, что религия объединяет респондента с представителями этнической общности (8,8%), соотечественниками (5,8%), и единоверцами во всем мире (4%, в основном мусульмане). 14,8% опрошенных отметили, что религия не играет никакой роли в их жизни, 2,8% указали другой вариант ответа и 10% затруднились с ответом.

Следовательно, к числу приоритетных потребностей, которые обуславливают ожидания, связанные с религией, у опрошенных студентов относятся не потребности в групповой идентичности, а именно индивидуальные мотивы, связанные с решением актуальных личных проблем и активным или пассивным преодолением жизненных трудностей. Эта иерархия потребностей не исключает вовлечённости верующих в жизнь религиозной общины, а, наоборот, может ей способствовать, если они сочтут нужным обратиться за советом и наставлением к священнослужителю.

Опрос показал, что в целом степень участия студентов в обрядах существенно ниже предписанной традиционными для региона религиями, за исключением молитв, которые могут иметь как коллективный, так и индивидуальный характер. Например, среди опрошенных православных студентов большинство посещает богослужение в церкви «не реже одного раза в год, по большим праздникам» (45,5%) или реже, чем раз в год (29%), хотя доля студентов, присутствующих на богослужении не реже одного раза в месяц, также велика относительно среднего показателя в мониторинговом опросе населения республики 2013 г. (8,5%).

Среди православных респондентов 13,1% посещают службы раз в месяц и чаще, что является допустимым с точки зрения Русской православной церкви минимумом, 1,3% – еженедельно и 0,3% – каждый день, 10,8% из опрошенных не были в церкви никогда. В то же время, около половины православных студентов молятся не реже раза в месяц и около трети исповедуется и причащается не реже одного раза в год, что также можно интерпретировать как следствие индивидуализации религиозности.

Таблица 2

*Результаты опроса респондентов:
«Как часто Вы участвуете в следующих религиозных действиях?»*

	Ежедневно	Раз в неделю и чаще	Раз в месяц и чаще	Не реже раза в год, по большим праздникам	Реже, чем раз в год	Никогда
Посещаете богослужение в церкви	0,3	1,3	13,1	45,5	29,0	10,8
Читаете молитвы	11,5	12,9	17,6	19,7	14,2	24,1
Читаете Библию	0,7	0,3	2,0	4,1	33,8	59,0
Смотрите религиозные передачи	0,0	0,7	4,0	11,1	21,2	63,0
Поститесь	0,3	0,3	3,8	17,5	16,8	61,2
Принимаете причастие, исповедуетесь	0,0	1,4	4,1	30,8	30,5	33,2
Обращаетесь за советом к священнику, как лучше поступить	0,7	0,3	3,0	7,7	19,5	68,7
Говорите о религии с верующими, которые ходят в один храм с Вами	2,4	1,7	6,4	7,4	13,5	68,4

Аналогичным образом распределились и ответы студентов-мусульман, хотя небольшой размер данной группы опрошенных (24 респондента из 400) не позволяет оценивать эти данные как репрезентативные: только 23,8% из них совершают намаз ежедневно, 35% посещают мечеть «не реже одного раза в год, по большим праздникам», 10% – реже одного раза в год, 15% – раз в неделю и 5% – ежедневно, но 35% опрошенных никогда там не были.

Судя по результатам опроса, студенты чаще всего обращаются к религии в проблемные для них периоды – во время сессии: 50,4% опрошенных отметили, что молятся вне храма для успешной сдачи экзаменов, 29,1% молятся или ставят свечи в храме, 15,4% исповедуются и причащаются перед началом сессии.

Многомерный социологический подход позволяет констатировать низкую степень религиозности студентов по «ритуалистическому», «интеллектуальному» измерению, а также измерению социальных последствий, и относительно высокую степень – по измерениям религиозного опыта и, с некоторыми оговорками, религиозной веры. Исследование показывает, что основным институтом религиозной социализации молодёжи является семья, а изучение в школах республики религиоведческих курсов не способствует ни индоктринации, ни эффективному религиозному просвещению, что, возможно, связано с недостаточным охватом школьников. Наряду с семейной преемственностью религиозной самоидентификации, в опросе студентов отчётливо прослеживается тенденция к индивидуализации религиозных потребностей и мотивов в качестве главной характеристики отношения к религии.

При низкой, как и у большинства населения региона, степени участия в религиозных практиках (за исключением тех, которые исполняются индивидуально), можно выделить категорию студентов, которых отличает более высокая степень участия в богослужениях. Большинство опрошенных в той или иной мере уверены в том, что их жизнь зависит от божественного участия, которое рассматривается как помогающее или наказывающее, и склонны обращаться к высшим силам за помощью, которая у значимого количества опрошенных – 30–50% – соответствует как «внешней» (терпеливое перенесение жизненных трудностей, повышение степени уверенности в себе), так и «внутренней» религиозным установкам (нравственное самосовершенствование).

Индивидуализация мотивов обращения к религии большинства студентов коррелирует с некоторой размытостью представлений об объекте веры, соответствующей характеристикам религиозности развитых стран, которая характеризуется исследователями в таких терминах, как «размытая религиозность» или «вера и принадлежность без поведения». Обращает на себя внимание довольно широкая распространённость надконфессиональных (около 30%) и «гетеродоксальных» религиозных идей, что можно рассматривать, с одной стороны, как приобщения к религии помимо «специальных кодов доступа», с другой стороны – как своеобразную реакцию на поликонфессиональность студенческой среды общения, способствующую развитию спонтанного религиозного инклюзивизма.

Список литературы

1. Безнюк Д. К. Состояние и специфика современной религиозной ситуации в Белоруссии // Социологические исследования. – 2006. – № 2. – С. 128–135.
2. Богатова О. А. Этнокультурная идентификация и религиозные практики населения Мордовии // Финно-угорский мир. – 2009. – № 3. – С. 88–101.
3. Государственная программа Республики Мордовия «Развитие образования в Республике Мордовия» на 2014–2020 годы (утв. постановлением Правительства Республики Мордовия от 4 октября 2013 г. № 451 // Официальный портал органов государственной власти Республики Мордовия. [Электронный ресурс] – URL: http://www.e-mordovia.ru/upload/iblock/e80/Постановление_Правительства_Республики_Мордовия_от_4_октября_2016_09_01_16_12_04_076.pdf
4. Зоркая Н. А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. – 2009. – № 2. – С. 65–84.
5. Йонг Г., Фолкнер Д. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социс. – 2011. – № 12. – С. 69–77.
6. Карасева С. Г., Шкурова Е. В., Шатравский С. И. Характеристики вовлечённости населения Беларуси в религию: мировоззренческий аспект // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 70. – С. 85–109.
7. Каргина И. Г. Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО-Университета. – 2012. – № 2 (23). – С. 186–193.
8. Сафронов Р. О. Секуляризация, постсекулярное и «идеальные верующие» // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – № 3. – С. 131–142.
9. Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при изучении религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – Вып. 2. – С. 145–152.
10. Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – Вып. 2. – С. 62–73.
11. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – М.: Ин-т психологии РАН: Акад. проект, 1999. – 320 с.
12. Эрвье-Леже Д. В поисках определённости: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–268.
13. Glock C. Y., Stark R. American Piety: the Nature of religious Commitment. – London, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1974. – 230 p.
14. Pew Research Center. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе. 10 мая 2017 г. 52 с. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/10104852/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf>
15. The SAGE Handbook of the Sociology of Religion / Edited by James A. Beckford and N. J. Demerath III. SAGE Publications Ltd, 2007. – 745 p.

УДК 261.8 (476)

Г. А. Круглова

Государственно-конфессиональные отношения в современной Беларуси

В статье проанализирована современная религиозная ситуация в Республике Беларусь. Исследованы причины возрастания религиозности населения республики. Раскрыты основные тенденции изменения религиозного сознания. Показано современное состояние государственно-конфессиональных отношений в Беларуси.

The article is devoted to the analysis of contemporary religious situation in the Republic of Belarus. The reasons of the growing religiosity of the population of the republic are analyzed and the basic tendencies of the change of religious consciousness revealed. The current situation of state-confessional relations in Belarus is presented.

Ключевые слова: религия, религиозность, причины усиления религиозности, религиозное сознание, государственно-конфессиональные отношения, религиозные общины, Республика Беларусь.

Key words: religion, religiosity, reasons for strengthening of religiosity, religious consciousness, state-confessional relations, religious communities, Republic of Belarus.

Проблема государственно-конфессиональных отношений всегда была актуальна. И здесь одним из центральных вопросов является реализация в обществе одной из главнейших свобод человека – свободы совести. Выбор собственной жизненной позиции в отношении религии – это право каждого гражданина. Но для того, чтобы этот выбор был не только осознанным, но и научно обоснованным очень важно, чтобы в обществе была действительно гарантирована свобода совести. А для этого все граждане должны обладать всесторонней и объективной информацией о религиозной ситуации в своей стране.

Сегодня в Беларуси сложилась парадоксальная ситуация: на фоне высокого уровня образования в целом в обществе достаточно явно просматривается религиозная и атеистическая безграмотность населения, особенно молодежи. Школа же этими вопросами занимается мало, или почти не занимается. Именно поэтому знание современного состояния государственно-конфессиональных отношений и реальной религиозной ситуации является важной составляющей в деле развития взаимодействия всех заинтересованных сторон по проблемам воспитания и преодоления духовного кризиса в обществе.

Реализация принятого в 2002 г. Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» позволила укрепить государственные приоритеты в конфессиональной политике, усилить контроль над соблюдением законодательства о свободе совести и вероисповеданий, о религиозных организациях, не допустить распространения псевдорелигиозных, деструктивных организаций в республике.

Подписанное в июне 2003 г. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью послужило предпосылкой к дальнейшему развитию и совершенствованию отношений государственных органов и религиозных организаций, усилению их роли в сохранении исторического, культурного и духовного наследия белорусского народа. Взаимодействие светских и религиозных институтов Беларуси в сфере образования стало предметом широкого общественного интереса с момента подписания программы сотрудничества между Министерством образования и БПЦ [8].

Коренные социально-экономические и политические перемены, произошедшие в белорусском обществе в 80-е годы XX в., повлекли и кардинальные перемены в религиозной обстановке в республике. Именно поэтому 90-е годы прошлого века стали для Беларуси, как и для других республик на постсоветском пространстве, периодом своеобразного религиозного ренессанса. Несмотря на многие десятилетия активной атеистической пропаганды, влияние религии (хотя и незначительное) в обществе сохранилось и при благоприятных внешних обстоятельствах резко усилилось. Большинство населения республики в условиях социально-экономического кризиса и идеологического вакуума начала 90-х годов XX в., утраты моральных ориентиров начали поиск новых ценностных установок и ориентиров, прежде всего в сфере религиозного сознания.

Свидетельство этому – значительное увеличение количества религиозных организаций и рост числа верующих именно в 90-е годы XX в. И этот процесс пока продолжается. По официальным данным за период с 1987 по 1997 гг., количество религиозных общин увеличилось в 2,5 раза, религиозных направлений – в 3 раза, а к 2004 г. – почти в 4 раза. Хотя в современных условиях темпы роста религиозности снизились, но число общин, пусть и не так заметно, постоянно увеличивается. Произошло резкое повышение статуса религии в обществе, где ранее престижно было быть атеистом, а ныне формируется новое социальное мировоззрение на основе христианских ценностей и главное место в системе духовной культуры постепенно заняла религия [5, с. 34].

Существенным фактором возрастания религиозности становится повсеместно и все более рельефно проявляющийся глубокий духовный кризис, сотрясающий наше современное общество. Внутренние потребности людей, не подверженных нравственным порокам, правило «жить по совести», доброжелательное отношение к другим людям, помощь другим в решении проблем личного и общественного бытия усиливают стремление многих к религиозному миропониманию, к восприятию религиозных духовно-нравственных ценностей. Признавая, что наше общество переживает сегодня глубокий духовный кризис, только четверть белорусов связывают этот кризис с отсутствием веры.

В постсоветской Беларуси можно выделить несколько специфических типов религиозного сознания:

- суеверия, которые не являются религиозной системой, а лишь определенным способом мировосприятия, поскольку носители суеверий верят не в Бога, а в чудодейственные силы. К ним относятся силы, которые сохранились на Беларуси как отпечаток язычества, а также представления, формирующиеся под влиянием астрологических прогнозов и рекомендаций современного мифотворчества;
- исповедание традиционных религий (православие, католицизм, некоторые протестантские течения, ислам, иудаизм), которые имеют глубокие исторические корни и связаны с менталитетом этноса;
- верования этноконфессиональных групп или общностей, отличающих их от коренного населения;
- нетрадиционные религии, синкретические религии и религиозные течения (бахай, кришнаиты, дзен-буддисты, оомото и др.), удельный вес которых постоянно возрастает. При этом следует отметить, что главную обеспокоенность представляют незарегистрированные или уклоняющиеся от регистрации объединения.

Наряду с этим существуют особые формы современного неприятия религиозного мировоззрения (вместо атеизма), в которых отрицание религии приобретает своеобразные проявления (от нигилизма до агностицизма), становящиеся весьма популярными среди молодежи. Есть и категория неверующих (колеблющихся) – она объединяет лиц, которые не могут определить однозначно свое отношение к религии.

Рассматривая картину религиозного возрождения, следует помнить, что этот процесс начался под знаком празднования 1000-летия Крещения Руси. И по сути именно православие стало реальной альтернативой атеистической традиции, которая долгие годы являлась господствующей не только в Беларуси, но и в России и Украине. При анализе возрождения религиозности в Беларуси необходимо учиты-

вать множество факторов. Главное это то, что уровень религиозного сознания населения на рубеже 1980-х и 1990-х годов оказался достаточно низким – сказались длительные годы атеистической пропаганды. Нельзя забывать и о том, что ход и темпы процесса религиозного ренессанса в наших условиях во многом определяются сосуществованием Русской Православной и Католической церковью. При этом значительно идеологическое влияние России и Запада. Такая сложная ситуация требует серьезного и вдумчивого анализа и соответствующих взвешенных оценок [6, с. 49].

Изменения религиозности могут быть правильно поняты только во взаимосвязи с социально-экономическими и социокультурными трансформациями, происходящими в обществе. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что религиозность, выражающая мировоззренческую ориентацию индивидов и различных социальных общностей (семейных, территориальных, профессиональных, этнических), связана с глубоко личными, интимными переживаниями верующего и поэтому отнюдь не всегда может быть выражена точными цифровыми показателями [7, с. 62–73]. Тем не менее, чаще всего ее определяют, исходя из внешних фиксируемых признаков приверженности человека к той или иной религии.

Религиозная ситуация в республике в начале XXI в. развивалась в русле тенденций прошедших лет, она и сегодня остается стабильной, прогнозируемой и управляемой. Усилиями республиканских органов управления, местных исполнительных и распорядительных органов власти не было допущено каких-либо конфликтов на этноконфессиональной основе.

В рамках выполнения Программы развития конфессиональной сферы, национальных отношений и сотрудничества с соотечественниками за рубежом на 2011–2015 годы Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь в ноябре 2014 г. проведено социологическое исследование проблем национальных отношений и этноконфессиональной ситуации в стране. По мнению абсолютного большинства населения республики, в Беларуси нет дискриминации по языковому и религиозному признакам (90% ответов). Отмечают отсутствие дискриминации по национальному признаку 85,5% опрошенных. Результаты опроса свидетельствуют, что абсолютное большинство населения (94,5%) относят себя к различным конфессиям – православной (84%), католической (8,5%), другим – 2%. Не считают себя приверженцами религиозных направлений 5,5% граждан [4, с. 147].

В республике идет процесс стабилизации уровня религиозности населения. Проявляется интерес к исторически традиционным конфессиям, прежде всего, к православию и католицизму. Активизировалась деятельность данных конфессий в разноплановой социальной и благотворительной деятельности, их участие в общественной жизни республики и регионов, духовном возрождении общества.

Анализируя межконфессиональные отношения в 1990-х – начале 2000-х годов, можно сделать вывод, что:

- наибольшую взаимную симпатию испытывают друг к другу православная и католическая конфессиональные группы, составляющие большинство верующих в РБ; вместе с тем доля католиков, которые положительно относятся к православию, выше, чем численность православных, положительно относящихся к католицизму. Это связано с тем, что среди православных существенно больше, по сравнению с католиками, тех, кто безразличен к «родственному» вероучению; протестанты и мусульмане, со своей стороны, относятся к обеим христианским церквям одинаково;

- для опрошенных мусульман чаще, чем для остальных верующих, характерно безразличное отношение к другим конфессиям или же отсутствие какого-либо знания о них, именно они проявляют наибольшую веротерпимость; в Беларуси нет проявлений исламского фундаментализма и экстремизма;

- для православных чаще, чем для представителей других конфессий, характерен низкий уровень информированности об этих конфессиях, что, скорее всего, связано с особенностями социально-демографических характеристик православных;

- наибольшую нетерпимость к иноверцам проявляют протестанты: среди них значительно выше, по сравнению с остальными верующими, доля тех, кто отрицательно относится буквально ко всем конфессиям, кроме своей собственной;

- уровень веротерпимости религиозного большинства – православных и католиков достаточно высок и примерно одинаков, католики несколько хуже, чем православные относятся к исламу, а также ряду протестантских общин (адвентистам, Свидетелям Иеговы и Церкви Христовой). Этот большой, по сравнению с православными, негативизм связан с более высоким уровнем информированности [2, с. 87].

Анализ религиозной ситуации показывает, что уровень религиозности населения гораздо выше (почти втрое) в белорусско-польском Пограничье, чем в восточных областях Беларуси. Столь существенная дифференциация оказывается органически связанной со степенью ин-

тенсивности участия верующих или колеблющихся между религиозной верой и неверием людей в религиозных действиях и обрядах. Интенсивность культовой деятельности в белорусско-польском Пограничье также примерно втрое выше, чем в восточных регионах республики. А это свидетельствует о существенных территориально-региональных различиях в активности религиозных организаций и объединений, в степени их влияния на различные группы населения, на все стороны общественной жизни и индивидуальное поведение граждан Беларуси.

Оценивая конфессиональный фактор в Беларуси нужно заметить, что для сохранения стабильности, самобытного облика в условиях глобализации было бы закономерным поддержание со стороны государства и сохранение сложившейся в прежние столетия и существующей ныне поликонфессиональности. Устойчивый конфессиональный мир – один из важнейших факторов социально-политической стабильности в обществе. Рассматривая политическую перспективу такого подхода, можно отметить, что он в большой мере способствует консолидации народов, имеющих общие генетические корни, схожую историческую судьбу и устойчивые конфессиональные характеристики. Формат постоянных встреч приобретают совместные встречи православных и католических епископов, которые вносят большой вклад в процесс поддержания религиозного мира и сотрудничества.

Поддержание в обществе отношений толерантности и взаимного уважения, поддержка межконфессионального диалога в республике, предупреждение межконфессиональных противоречий и конфликтов, пресечение любых проявлений дискриминации по религиозному признаку, религиозного экстремизма, ксенофобии и связанной с ними нетерпимости являются приоритетными направлениями государственной политики Республики Беларусь в конфессиональной сфере.

Сохранение межконфессионального мира успешно осуществляется на основе закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», других нормативно-правовых документов, а также основных направлений, которые определены Концепцией национальной безопасности Республики Беларусь.

Характеризуя современную религиозную ситуацию, следует опираться на следующие данные [1].

В религиозной и общественной жизни доминирующую позицию сохраняет **Белорусская православная церковь** (далее – БПЦ). На 1 января 2017 г. в Республике Беларусь действует 14 епархий БПЦ. Общее количество приходов – 1670. В 2017 г. зарегистрировано 11 новых приходов (в 2016 г. – 16 приходов, в 2012 г. – 27 приходов, в

2010 г. – 36, в 2007 г. – 32). Кроме того, действуют 35 монастырей, 15 братств и 10 сестричеств, 1 миссия, а также 7 духовных учебных заведений.

В приходах БПЦ работает 1725 священнослужителя, из которых 23 – иностранные граждане. Действует 1578 православных храмов, еще 203 строятся. Обеспеченность приходов культовыми зданиями составляет около 95 процентов.

Римско-католическая церковь в Республике Беларусь (далее – РКЦ) является второй конфессией по количеству верующих. За последние 20 лет количество религиозных общин РКЦ увеличилось в четыре раза. По состоянию на 1 января 2017 г. в Республике Беларусь насчитывается 495 приходов, объединенных в 4 епархии. В 2017 г. зарегистрировано 2 новые общины (в 2016 г. – 2, в 2012 г. – 4, в 2010 г. – 5, в 2007 г. – 17). Кроме того, в республике действуют 11 римско-католических миссий, 9 монашеских общин и 5 духовных учебных заведений.

В приходах РКЦ работает 453 священнослужителя, из которых 113 – иностранные граждане. Уполномоченным по делам религий и национальностей проводится работа по сокращению числа иностранных священнослужителей, пребывающих в Республике Беларусь. Общины РКЦ располагают 498 костелами, еще 37 находится в стадии строительства. Уровень обеспеченности римско-католических общин культовыми зданиями составляет около 98 процентов. Всего за период с 1988 по 2017 годы государством было передано РКЦ более 300 объектов под религиозные цели.

Протестантские религиозные организации на 1 января 2017 г. представлены 1057 религиозными общинами, 21 объединением, 22 миссиями и 5 духовными учебными заведениями 14 религиозных направлений. Для протестантизма характерно крайнее разнообразие внешних форм и практик различных церквей и религиозных направлений. Наиболее крупными протестантскими религиозными направлениями являются христиане веры евангельской (пятидесятники) – 521 община, евангельские христиане баптисты – 280 общин, адвентисты седьмого дня – 73 общины. Христиане полного Евангелия имеют 59 общин. Лютеранство представлено 27 общинами.

Христиан веры евангельской отличает достаточно высокий уровень подготовки служителей, активная миссионерская деятельность, наличие музыкальных групп и ансамблей с профессиональной подготовкой, значительная работа с детьми, устойчивые связи с единоверцами за границей, возможность оказывать благотворительную помощь нуждающимся, особенно детям.

Крупные общины евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) в республике занимаются организацией евангелизационных, социальных проектов, благотворительностью. В этих целях используется журнал «Крыніца жыцця» и его интернет-версия, детский журнал «Крынічка», детский оздоровительный центр «Жемчужинка».

Общины протестантских религиозных организаций, как правило, немногочисленны (20–25 человек), исключение составляют общины в крупных населенных пунктах. В целом по республике в последние годы рост числа протестантских общин прекратился. И даже сейчас, имея значительный удельный вес в общем количестве общин, они являются крайне немногочисленными по количеству прихожан. За последние 10 лет не было зафиксировано каких-либо нарушений законодательства со стороны имеющих государственную регистрацию религиозных протестантских общин.

В Республике Беларусь зарегистрированы 34 религиозные общины **старообрядцев**, в распоряжении их верующих имеется 28 культовых зданий и одно строится.

Иудаизм представлен 52 общинами, относящимися к двум направлениям (ортодоксальному и прогрессивному), в которых осуществляют религиозную деятельность 27 священнослужителей, 6 из них являются иностранными гражданами. Действуют 3 религиозных объединения, 1 миссия и 1 духовное учебное заведение. В распоряжении общин имеется 20 культовых зданий, 2 строится.

Ислам представлен 24 общинами, в том числе 23 суннитского направления и 1 шиитского. Зарегистрировано 2 религиозных объединения и 1 миссия. Действуют 11 культовых зданий. В прошлом году открыта мечеть в Минске.

Действующий с 2008 г. Консультативный межконфессиональный совет при Уполномоченном по делам религий и национальностей продолжает содействовать развитию межконфессионального диалога, сохранению традиций толерантности в Республике Беларусь, активизации взаимодействия государства и религиозных организаций в решении социально значимых вопросов.

В 2017 г. аппаратом Уполномоченного в связи с продолжающимися нарушениями законодательства религиозными общинами Свидетелей Иеговы была проанализирована информация о деятельности религиозных организаций указанного конфессионального направления на территории нашей республики. Действия представителей данных религиозных общин, нарушающие Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» вызывают определенное недовольство и среди верующих других конфессий. Об этом руководство данной религиозной организации неоднократно предупреждалось.

Действующее законодательство Республики Беларусь создает правовое поле, в котором гражданам гарантируются их конституционные права на свободу совести и вероисповедания, а религиозным организациям предоставляются широкие возможности для полноценной деятельности. В стране созданы равные правовые условия для деятельности всех религиозных организаций независимо от их конфессиональной принадлежности и организационного уровня. Обобщение данных социологических исследований явно демонстрирует ситуацию стабилизации религиозной сферы Беларуси где-то к 2010 г. С этого времени устойчиво относят себя к той или иной конфессии в среднем от 60 до 70% белорусов [3, с. 86].

В целом современная религиозная ситуация в Республике Беларусь характеризуется стабильностью и взаимным уважением. Это проявляется, прежде всего, в активном взаимодействии государственных органов со всеми конфессиями и в межконфессиональном сотрудничестве.

Список литературы

1. Информация о конфессиональной ситуации в Республике Беларусь [Электронный ресурс]. – URL: <http://belarus21.by/Articles/1439296790> (дата доступа: 20.04.2017).
2. Карасева С. Г., Шкурова Е. В., Шатравский С. И., Доманская А. И., Казмирук М. В. Некоторые особенности религиозного населения Беларуси (по материалам исследования «Типология религиозности в современной Беларуси», 2012–2015) // *Философия и социальные науки*. – 2016. – № 1. – С. 82–91.
3. Карасева С. Г., Шкурова Е. В., Шатравский С. И. Характеристики вовлеченности населения Беларуси в религию: мировоззренческий аспект // *Вестник ПСТГУ*. – Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 70. – С. 85–109.
4. Морозова С. А. Религия // *Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей»* / под ред. Д. М. Булышко, А. Н. Данилова, Д. Г. Ротмана. – Минск: БГУ – 2013. – С. 126–149.
5. Новикова Л. Г. «Религиозный бум» в Беларуси: миф или реальность // *Социология*. – 1999. – № 2. – С. 29–36.
6. Пирожник И. И. Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? // *Социология*. – 2006. – № 4. – С. 46–55.
7. Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. – 2008. – Т. 9. – Вып. 2. – С. 62–73.
8. Старостенко В. В. Религия и образование: правовые основы и практика взаимоотношений в Республике Беларусь: доклад на Междунар. науч.-практ. конф. «Религия как социальный институт». Москва, 06.09.2011 // *ReligioPolis: Центр религиоведческих исследований* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.religiopolis.org/documents/3189-vvstarostenkoreligijai-obrazovanie-pravovye-osnovy-i-praktika-vzaimootnoshenij-v-respublike-belarusmoskvauzkoesentjabr-2011-goda.html> (дата доступа: 20.04.2017).

А. М. Прилуцкий

Семиотика ритуалосферы современных «царебожников»

Термином «царебожничество» обозначается направление в православной субкультуре, которому свойственны особая сакрализация института монархии, представление об исключительности религиозного подвига, совершенного семьей последнего российского императора, популярность находящихся в стадии теологического осмысления концептов «соборный грех», «соборное покаяние» и «соборная смерть» народа, вера в особую святость Николая II («Царь-Искупитель»), представления о ритуальном характере его убийства и иные конспирологические концепты. Выделенные в результате контент-анализа семь основных семантических полей и семантических структур анализируются в данной статье. Автор доказывает, что семиосфера «царебожничества» концентрируется вокруг концептов «страдание царя», «идеальный монарх», «подражание царя Христу», которые оказываются наиболее продуктивными.

The term “tsar-worshipping” (tsarebozhnichestvo) denotes a trend in the Orthodox subculture which is characterized by a special sacralization of the institution of the monarchy, the idea of extraordinary religious value of life and death of the last Russian Emperor and his family, the popularity of such not completely theologically comprehended concepts as «common sin», «common repentance» and «common death» of the people, belief in some special holiness of Nicholas II (“Tsar the Redeemer”), the ideas of the ritual character of his murder and other conspirological concepts. The article presents seven major semantic fields and structures singled out by content analysis. The author proves that the semiotic sphere of “tsar-worshipping” is concentrated around the concepts of the “tsar’s suffering”, the “ideal monarch”, “tsar’s imitation of Christ”, which appear as the most productive.

Ключевые слова: царебожничество, религиозная ситуация, народная религия, мифология, агиография, религиозный культ, конспирология.

Key words: tsar-worshipping (tsarebozhnichestvo), religious situation, folk religion, mythology, hagiography, religious cult, conspiracy theories.

Маргинальный фундаменталистский религиозный дискурс, ориентированный на православный паттерн, обладает значительной иллюкативной силой, что подтверждается, например, знаменитым делом «пензенских затворников», вызвавшим в свое время значительный социальный резонанс. Несмотря на то, что структура данного дискурса до настоящего времени не проанализирована, а соответственно во-

прос о его внутреннем единстве решается еще скорее интуитивно, уже сейчас очевидно, что так называемое «царебожничество» составляет один из интегрирующих концептов анализируемого явления.

Термином «царебожничество» обозначается направление в православной субкультуре, которому свойственна особая сакрализация института монархии, представление об исключительности религиозного подвига, совершенного семьей последнего русского императора¹, представления о ритуальном характере цареубийства, популярность находящихся еще в стадии теологического осмысления концептов «соборный грех», «соборное покаяние» и «соборная смерть» народа, и иные конспирологические концепты.

Сам термин «царебожничество» не может быть признан удачным в силу выраженного негативного значения, он несет в себе экспрессивную оценку явления с позиций канонического православия, да и на уровне словообразования напоминает «имябожничество» – так уничижительно именовались сторонники афонского имяславия в официальных документах св. Синода, осудившего это движение как еретическое. Тем не менее, данный термин стал общеупотребимым, поэтому мы будем использовать его, принципиально оговорив отсутствие в нашем терминопотреблении каких-либо оценок данного явления.

В настоявшее время научная литература², посвященная царебожничеству, ограничена несколькими статьями. М. Е. Плякин анализирует литургические аспекты царебожнического дискурса с позиций православной каноники [12], А. В. Митрофанова рассматривает интересное нас явление как разновидность «политического православия» [9], А. И. Зыгмонт преимущественно исследует царебожническую эсхатологию [3], Т. В. Чумакова – идеологемы царебожнического движения [16], Е. В. Никольский ищет исторические параллели [11]. Отчасти затрагивается данная проблема в публикациях Б. К. Кнорре [5], С. Б. Филатова [14], К. Н. Костюка [6] и др. Так или иначе к проблеме царебожничества обращаются исследователи религиозного радикализма, религиозных политических учений, социологии религии, но их интерес обычно ограничен общими контурами явления. Специфика семиозиса царебожнического литургического дискурса и структура соответствующей ритуалосферы до сих пор не выявлена и не проанализирована.

¹ В том числе вера в особую святость Николая II («Царь-Искупитель»).

² Данной теме посвящен также ряд публицистических, критических и апологетических публикаций.

Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что царьбожническая (литургическая в широком значении) практика вообще малоизученна, а именно она является важнейшим компонентом фундаменталистского религиозного дискурса. Кроме того, анализ данного явления позволяет делать предположения об общих закономерностях развития литургического дискурса, поскольку литургические традиции царьбожников сейчас находятся в процессе активного формирования и их динамика доступна исследованию.

Контент-анализ содержания царьбожнических сайтов позволяет выделить в царьбожнической ритуалосфере семь основных семантических полей, каждому из которых соответствует сложная семиотическая структура. Определим их по ключевым концептам.

1. Семантическое поле «страдание»
2. Семантическое поле метафора Христа
3. Семантическое поле «идеальный монарх»
4. Семантическое поле «измена и заговор»
5. Семантическое поле «деградация народа и государства»
6. Семантическое поле «воскресение Руси»
7. Семантическое поле «эсхатология».

Причем первые три семантических поля являются основными, а последующие производными от них.

Семантическое поле «страдание» организовано рядом онтологических метафор. В рамках этого концепта страдания Николая II прославляются как «неизреченные» [2], что явно является гиперболой на фоне агиологии древних и новых мучеников; метафорика страдания императора раскрывается в метафорах «истинно голгофских мук» [2], «лютото мучительства» [4], уподобления «многострадальному Иову» [2]; смерть его метафорически интерпретируется как жертва – «сораспялся еси, в жертву всеожжения благоуханную и непорочную за Соборный грех России на Екатеринбургской Голгофе принесоша» [2], он претерпел «пропятие» (то есть распятие) [13].

Отличительной чертой религиозного семиозиса является выраженный семиотический дрейф, полюсами которого обычно выступают метафорическая и символическая интерпретации семиотически значимых элементов дискурса. В рамках семантического поля страдания семиотический дрейф позволяет запускать особые герменевтические механизмы, позволяющие в зависимости от контекста интерпретировать базовые семемы как собственно метафоры (в этом случае речь идет не более, чем о сходстве страданий Николая II и Голгофских страданий Христа), или как символы их онтологической тождественности, что теологически совершенно неприемлемо для

классического православного богословия. Семиотический дрейф придает соответствующей семиотической структуре известную ризоматичность, априорно формирует пространство нечетких дефиниций и интуитивно угаданных смыслов, акцент со значений семем переносится на область коннотаций.

Метафоры голгофской муки кроме семантического поля страдания участвуют в формировании **семантического поля метафоры Христа**. Данное семантическое поле обладает более сложной структурой, поскольку метафоричность базовой семемы раскрывается на нескольких уровнях. Первый уровень может быть определен как «подобие Христу» – он представлен в метафорах, уподобляющих смерть Николая II Голгофскому распятию Спасителя – «жертве Христовой в подобие», «Хриstopодобный подвиг», «Хриstopодобный крест» [2] и др. Данные метафоры указывают на внешнее сходство, не затрагивая онтологической сути сопоставляемых феноменов. Все перечисленные метафоры в наибольшей степени устойчивы к семиотическому дрейфу, так как их семантика не предполагает развития символических значений – в теологии споры по поводу единственности/подобосущности выработали устойчивые нормы интерпретации данного понятия. Поэтому формирование на его основе символа весьма затруднительно.

Второй уровень может быть определен как *метафора земного образа*. Это метафоры типа «земной образ Христа Царя по Благодати миру всему показавый», «икона Его земная», «яко живому образу Христа Царя» [1; 2; 4] и им подобные. Поскольку семантика понятия «земной образ Бога» отличается неопределенностью и априорной символическостью, данные метафоры более подвержены семиотическому дрейфу, в зависимости от герменевтической ситуации они могут быть интерпретированы как антропологические теологические метафоры – ведь человек создан по образу и подобию Бога, а могут быть на уровне символа и тогда между Николаем II и Христом устанавливается своего рода символическое единство.

Третий уровень восходит к осужденному еще о. Георгием Флоровским именованию императора – помазанника *христом* (принципиально в данном случае используется написание со строчной буквы)¹.

¹ «Феофан (Прокопович – А. П.) подчеркивает и напоминает: «Коллегиум правительское под державным Монархом есть и от Монарха уставлено». И все предостерегает, как бы кто, под видом ревности церковной, не восстал на «Христа Господня». Ему доставляет явное удовольствие эта соблазнительная игра словами: вместо «Помазанника» называть Царя «Христом». Удивляться ли, что встревоженные противники отозвались на это: уже скорее Антихрист! Впрочем, не один Феофан так говорил, и не он из киев-

Таковы метафоры «служение Богу и Тебе христу Его», «Державная Десница христа Господня» (речь идет не о Спасителе, а о Николае II – А. П.), «на Святом Царском месте христа Господня», «отвергошася Господа и Тебе христа Его» и др. Иногда метафоры этого типа конструируются на основе метафор предшествующих уровней, создаются метафорические комплексы, тоже способные развивать символические значения – «во иконе Его земной – христе Господне – неложно почитающее».

«Идеальный монарх» – третье структурообразующее семантическое поле царебожнической ритуалосферы, тоже формирующееся преимущественно онтологическими метафорами. Пространство для семиотического дрейфа в этом поле ограничено прагматикой, император прославляется именно как идеальный земной монарх. Поскольку в данном семантическом поле император не соотносится с Царем Небесным, семиотические средства формируют сугубо земной хроно-топ и не развивают символические значения. Тем не менее, данное поле хорошо структурировано. Император прославляется как «Престола Российского украшение», как «премудрый вертоградарь в вертограде Своем, заботою непрестанной облеклся еси о Силе и Славе Воинства бранного», как победоносный военачальник «подвигами ратными весь мир удивиша» [2], как защитник веры «об укреплении Веры Православной неустанно ревновал еси: духовном просвещении, храмов созидании, добронравия насаждении» [2]. Но идеальный правитель Николай II не только заботится об армии и церкви, он насаждает на земле Царство Христово и милостив к подданным «Царство Христово на земли, по Воле Божией мудро созидаю, Царю Николае, даровал еси милость Свою людям Божиим» [2] – так отдельные метафоры объединяются в риторические структуры, впрочем традиционные для литургических текстов. Император Николай II уподобляется библейскому царю Соломону «Новаго Тя Соломона Премудрого разумели людие Русские» [2], – в последние годы правления императора, когда авторитет царской власти и личности монарха был крайне низким, подобное сравнение было бы воспринято как саркастическая издевка.

Иногда метафоры распространяются до аллегорий, причем в этом случае наблюдается усиление символизма «Возсияла еси паче солнца мирови, слава Державы Российския, под скипетром Твоим Венценосче Святыи» [2] – идеальный Царь создает идеальное государство, сла-

ва которого превосходит сияние солнца. Перед нами конструкция, дополняющая метафорику мифологизированной идеологемы символизмом сияния-света.

Семантическое поле «измена и заговор» является производным от первых трех: *идеальный монарх* стал жертвой предательства (первый интегративный концепт); он предан, как Иисус Христос (метафорически выраженная идеологема «иудина измена»); его *страдания* обусловлены изменой народа и элиты. Кроме того, данное семантическое поле включает в себя в качестве второго интегративного концепта измену присяге на верность дому Романовых, принесенной Земским собором в 1613 г.

Метафоры этого семантического поля формируют эмотивный фон и эмотивную модальность текста. Создание эмотивного фона осуществляется при помощи контрастного описания святости царя и подлости изменников, которые метафорически именуется «сынами дьявола» и «новыми иудами». Заговорщики «предерзостной гордыней омрачены». Измена описывается как «секира», которой был император «с чадами посеченный», она метафорически соотносится с Иудой и дьяволом «иудиной изменой в руцы сыновей дьявола ... [царя] предали» [13]. В данном дискурсе она повсеместно оценивается как «подлость», эта оценка усиливается специально подобранными эпитетами. Задействованные в дискурсе метафоры используются для усиления контраста, что создает трагический эффект, увеличивает перлокутивность текста, реализующуюся в ожидаемом от всех («всего народа») акте покаяния. Но как именно понимается это чаемое покаяние – сказать трудно. Проведенный анализ текстов позволяет нам сделать предположение, что оно преимущественно понимается как действие, являющееся внутренним по отношению к речи¹, в итоге покаяние из *μετάνοια* трансформируется в произнесение «покаянных текстов»: проговаривая последние молящийся совершает ритуал, который, очевидно, считается достаточным. В свете сказанного можно интерпретировать и повсеместное размещение баннеров «Прости меня, мой государь», иллокутивность которых реализуется таким же образом.

Эмотивная модальность, «обозначающая выражаемое в предложении эмоциональное отношение адресата к сообщаемому», которая формируется данным семантическим полем, соотносима с обоими основными видами коммуникативных эмотивных интенций – эмоцио-

¹ Что отчасти напоминает покаяние, совершаемое в протестантских общинах по баптистскому паттерну, – действие, совершаемое в формате публичного произнесения некоего текста, долженствующего выразить некую покаянную интенцию.

нальным воздействием и эмоциональным выражением. При этом эмоциональное воздействие, направленное на эвокацию эмоций ненависти к «подлым изменникам» и любви/жалости к умученному ими святому, оказывается неотделимым от эмоционального выражения, иллокутивно выражающего эмоциональное состояние молящихся. Их нераздельность подтверждает предположение о принципиальной неразделимости этих видов коммуникативных эмотивных интенций [8, с. 199]. Поскольку тема «любви/ненависти» проходит через все царебожнические литургические тексты, ее можно рассматривать в качестве эмотивной интегральной модальности данного дискурса.

Семантическое поле «деградация народа» при помощи задействованных семиотических механизмов усиливает контраст между идеальным правителем и недостойным народом, привнося в него историческую перспективу. Данное поле построено как семиотическое выражение бинарной оппозиции: «как хорошо все было при царе» – «как всё стало плохо без царя». Но при этом первая часть оппозиции представлена на уровне фонового знания, сформированного семантическим полем «идеальный монарх» – покровитель Церкви и защитник благонравия: «Русь Святая, фимиамом молитв благоухавшая, яко Лазарь четверодневный смердит ныне, в поколении бо четвертом без главы – Царя Самодержавнаго, тело ея пребывает» [1]. Если причина бедственного положения современного государства заявлена в тексте совершенно отчетливо – четыре поколения русских людей жили «без царя», то контрастирующее благословенное «благоухание фимиама молитв» с монархической темой соотносится на уровне именно фонового знания. Четыре поколения советских граждан соотносятся с четырьмя днями, прошедшими между смертью Лазаря и его воскрешения Христом, данный параллелизм объединяет разрозненные символы и метафоры в подобие аллегии.

Дегградация народа изображается ярко и красочно, что усиливает покаянную интенцию (перлокутивность) текста. В так называемом «Покаянном акафисте» Николаю II особо выделяются два аспекта народной дегградации – аборты и «принятие антихристовых документов» (очевидно речь идет об ИНН, паспортах постсоветского образца etc). В других царебожнических текстах дегградация народа интерпретируется как «наказание» за измену идеальному монарху – метафорическому/символическому образу Христа.

Упадок и дегградация изображаются как основное и естественное качество социума, коллективно повинного в грехе измены царю и находящегося под гневом Божиим. Под этим наказанием находятся иерархи церкви – «и пожроша за сие беззаконие лютый огонь Гнева

Божия пастырей Церкви Русския» [1] (вспомним, что образ идеального правителя включает в себя заботу об истинном благочестии и церкви). Под наказанием и весь народ: «Сего ради отверзошася на нас с небесе праведный гнев Божий и впадоша ны в бездну грехов, имже несть числа» [4] (тогда как при святом царе Россия сияла паче солнца). Вся страна подобна разбитому кораблю: «Твоею все щепки и обломки разбитаго корабля Российскаго» [10] (тогда как при царе «возвеличишася Держава Российская и процвете, яко крин сельный, богатством и славою» [1]).

Метафорический контраст формирует символическую бинарную оппозицию благословение/проклятие обладающую потенциалом продуцировать мифологические и идеологические тексты. Так формируется представление о «соборном грехе» народа, который, с одной стороны, уже искуплен хриstopодобным подвигом царя, а с другой стороны, – должен быть исповедан во всеобщем покаянии. В «покаянном акафисте» представлена любопытная интерпретация данного теологического концепта – «соборный грех» уже искуплен *голгофской жертвой* Николая II, но народ тем не менее должен «подвиг мученический Царский, яко жертву искупительную за Русь» принять [1]. Данное «принятие» состоит в покаянии и «исповедании соборного греха», границы которого четко не очерчены, поэтому могут интерпретироваться предельно широко – от восстановления монархии в России до более или менее формального служения «покаянного чина».

Семантическое поле «воскресение Руси» является производным от первых трех. Его интегральные концепты «покаяние», «прощение», «возрождение» легко семиотизируются. Если основными элементами большинства предыдущих семантических полей были метафоры, то в данном случае ими являются символы. Сам базовый концепт «воскресение Руси» представляет собой метафору с неясным денотатом, но четкими оценочными коннотациями и аффективностью. Ясно, что это «хорошо» и даже «замечательно», но о какой именно «Руси» идет речь – реальной или виртуальной, географической России или не существующей в реальности «стране восточных славян», как нужно понимать это «воскресение» – как предстоящее историческое событие, некую аллегория, или как-то иначе? Эти вопросы остаются открытыми. Существующие кроме того ассоциативные коннотации, соотносящие метафору «воскресение Руси» с Воскресением Христовым, с одной стороны, и чаемым воскресением мертвых – с другой, способствует развитию именно символического значения данной семантемы.

«Воскресение Руси» в итоге может интерпретироваться как:

а) идеологема восстановления монархии и преуспевания – «Да воскреснет Русь Святая во явлении Царя Самодержавного и воссияет миру, яко солнце»;

б) конспирологическая мифологема избавления от власти мрачных и зловещих сил – «Избави, Господи, нас от ига жидовского»;

в) символ исполнения «благопотребного» времени, отчасти имеющий миллениаристские коннотации – Бог «ради Христоподобной искупительной жертвы твоей Россию во время благопотребно отъ Соборныя смерти воскресит» (в качестве иллюстраций здесь приведены примеры из вышецитированных молитв и акафистов).

Интегральным концептом, не только описывающим условия «воскресения Руси», но и несущим положительную оценку [15], является «соборное покаяние» народа. Данный концепт является частью бинарной оппозиции «соборный грех»/«соборное покаяние», представленной в большинстве литургических и паралитургических текстах царебожничества.

Семантическое поле «эсхатология» является сравнительно мало-разработанным, оно включает всего два компонента.

Первый компонент – Николай II является «удерживающим» приход антихриста (ср. 2 Фес. 2:7) – «до времени положил еси предел тайне беззакония, Державу Твою и весь мир от нашествия антихриста удерживающее» [1] или «Трепещет бояся антихрист, Царя Православнаго, мир от «тайны беззакония» удерживающаго» [2]. Если «предел тайне беззакония» и «царь, удерживающий нашествие антихриста» являются выраженным апокалипсическими символами, то «трепещущий и боящийся антихрист» представляет собой явную метафору, причем очень близкую к текстам особо популярного в старообрядческой среде переводного апокрифического сборника «страсти Христовы», в которых в яркой образно-метафорической форме описаны страх и трепет «ада» и дьявола перед нисходящим в преисподнюю Воскресшим Христом. Комбинируя апокалипсические символы и апокрифические метафоры, составители царебожнических текстов формируют своеобразную семиосферу, апокрифическую по форме и апокалипсическую по содержанию.

Второй компонент – восстановление монархии и воскресение Руси соотносится со Вторым пришествием Христовым – «Да воскреснет Русь Святая молит вами святых Твоих, Господи, и да расточатся врази ее вскоре, и от лица ея да бежат вси ненавидящии ю отныне, пред вторым славным пришествием Твоим» [цит. по: 7].

Анализ выявленных семантических полей позволяет сделать вывод о том, что эмотивная модальность является интегральной для всей ритуалосферы современных царебожников, компонентами которой являются концепты покаяния, любви и ненависти.

Список литературы

1. Акафист святому царю-искупителю Николаю II (покаянный) [Электронный ресурс]. – URL: http://shtab777.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1311
2. Акафист Царю Николаю II – искупителю. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.liveinternet.ru/users/4271174/post176325742/>
3. Зыгмонт А. О феномене царебожия в современной религиозной культуре России // Вестник РГГУ. Сер. Культурология. Искусствоведение. Музеология. – 2012. – № 11. – С. 138–145.
4. Исповедание народного покаяния. [Электронный ресурс]. – URL: <http://emperoruniverse.blogspot.bg/2016/04/ii.html>
5. Кнорре Б. К. Опричный мистицизм в религиозных практиках царебожников. (Доклад на Втором франко-российском коллоквиуме «Религиозные практики в современной России». Москва, 17–18 января 2005.) [Электронный ресурс]. – URL: <http://anti-raskol.ru/pages/1936>
6. Костюк К. Н. Православный фундаментализм // Полис. – 2000. – № 5. – С. 138–151.
7. Кырлежев А. Утвердится ли в России новая ересь? [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ng.ru/facts/2000-11-15/1_analis.html
8. Ленько Г. Н. Уровни анализа текстовой эмотивности (на примере текстов художественного стиля) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2014. – Т. 1. – № 2. – С. 192–201.
9. Митрофанова А. В. «Политическое православие» и проблема религиозности // Философия и общество. – 2006. – № 1. – С. 79–95.
10. Молитва о воскресении России [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.liveinternet.ru/users/4271174/post176325742/>
11. Никольский Е. В. Ересь царебожия как «реинкарнация» культа деизированных правителей древнего мира // Studia Humanitatis. – 2014. – № 3. – С. 11.
12. Плякин М. Е. Искажения церковного предания в неканоничных богослужебных текстах на примере почитания святых царственных страстотерпцев // Церковь и время. – 2014. – № 2 (67). – С. 103–126.
13. Покаянная молитва Святому Царю искупителю Николаю. [Электронный ресурс]. – URL: http://akafist.narod.ru/N/Tzar_Nicolay_iskupitel_3.htm
14. Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. – М., 2002.
15. Стейн З. К вопросу об использовании термина «интегральный» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.integralportal.ru/docs/DOC-2194>
16. Чумакова Т. В. Представление о царской власти в среде современных православных маргиналов // Вестн. С-Петербур. унта. Сер. 6. Политология. Международные отношения. – 2013. – № 3. – С. 61–65.

Н. Ю. Раевская

Религиозный сионизм и изобразительное искусство

В статье рассматривается теоретическое обоснование религиозного значения изобразительного искусства в трудах двух видных представителей сионистского движения – Мартина Бубера и Авраама Ицхака Кука. Значение искусства обосновывается ими исходя из диалогической концепции понимания отношений человека и Бога. С этой точки зрения вся культурная деятельность, в том числе изобразительное искусство – есть ответ на зов Бога, диалог с Богом. Теоретическое обоснование, очевидно, преследовало практическую цель интенсивного развития национальной культуры на собственной земле. Отсюда оправдание перед лицом религии положительных достижений современной цивилизации, в том числе и таких форм искусства, которые исторически имели ограниченное распространение в еврейской среде.

The article discusses the theoretical basis of religious values of visual arts in the works of two prominent representatives of the Zionist movement – Martin Buber and Abraham Isaac Kook. The value of art is justified by the concept of dialogical relationship between man and God. From this point of view all cultural activities, including art, are the answer to the call of God, a dialogue with God. This theoretical justification apparently had a definite practical purpose, i.e., that of intensive development of national culture on their own land. It was the reason of religious justification of positive achievements of modern civilization, including such forms of art, which had a limited distribution in the Jewish community.

Ключевые слова: иудаизм, еврейская философия, еврейское искусство, сионизм, Мартин Бубер, Авраам Ицхак Кук.

Key words: Judaism, Jewish philosophy, Jewish art, Zionism, Martin Buber, Abraham Isaac Kook.

Известно, что в еврейской культуре отношение к изобразительному искусству исторически было сложным и противоречивым – скорее отрицательным, чем положительным. Создание произведений искусства ограничивалось второй заповедью: «Да не будет у тебя божеств чужих пред Моим лицом. Не делай себе изваяния и никакого изображения того, что на небе, вверху, и что на земле, внизу, и что в воде, ниже земли [Шмот (Исх.) 20: 3–6]. Несмотря на то, что этот запрет звучал как всеобъемлющий и исключал создание любых фигуративных изображений, исследователи еврейской культуры имеют

сегодня в своем распоряжении огромное количество фактов, свидетельствующих о том, что в иудаизме «разрешительная» и «запретительная» тенденции по отношению к искусству всегда соседствовали друг с другом. Многие известные рабби вполне одобрительно относились к воспитательному, дидактическому и декоративному использованию искусства [6, с. 12–14]. Подтверждением этому служат не только литературные источники, но и сами памятники изобразительного искусства: фрески и мозаики в античных синагогах; средневековые иллюминированные рукописи; гравированное церемониальное серебро; надгробия, украшенные рельефами; росписи восточноевропейских синагог Нового времени и многое другое. И все же в целом безусловно, что изобразительная деятельность не получила здесь столь широкого распространения, как у других народов, в связи с чем возникло мнение о том, что евреи были народом «без искусства».

Впервые эта тема была обозначена в рамках «научного изучения еврейства», зародившегося и оформившегося в Германии в XIX – нач. XX вв. Еврейские мыслители, находившиеся под сильным влиянием немецкой классической философии, – С. Формштехер, Г. Гейне, Г. Грец, Г. Коген, обсуждая проблему существования искусства в рамках традиционной еврейской культуры, отмечали практически полное его отсутствие и отказывали в самобытности тем единичным проявлениям, которые могли обнаружить. Их суждения способствовали формированию бытующего по сей день мнения об абсолютной «нехудожественности» еврейского народа. При этом, по их мнению, отсутствие изобразительного искусства не являлось недостатком, а скорее свидетельствовало о высоком достоинстве еврейской культуры, сосредоточенной не на визуальном, а на духовно-нравственном.

Признание полного отрицания изобразительного искусства в иудаизме противоречило фактам, но соответствовало тем задачам, которые ставили перед собой германские еврейские интеллектуалы. Они, с одной стороны, стремились понять сущность иудаизма сквозь призму немецкой классической философии, под влиянием которой находились, и делали акцент на возвышенно-этическом характере иудаизма, отбрасывая все, что казалось не соответствующим строго духовному облику. С другой стороны, существуя в окружении враждебно настроенной немецкой культуры, осознанно или неосознанно, они желали создать такое представление об иудаизме, которое внушало бы уважение современникам и могло противостоять быстро набирающему силы антисемитизму. В результате возник идеализированный образ иудаизма как «религии чистого духа», противопоставляющей себя визуальным искусствам и не нуждающейся в них.

В начале XX в. такая точка зрения была практически общепринятой среди эмансипированных еврейских интеллектуалов. В первую очередь среди тех, которые стремились к интегрированию еврейской культуры в «принимающую», то есть к соединению современной светской образованности и образа жизни с традиционными духовными ценностями иудаизма (в противовес полной ассимиляции, которая означала бы растворение и стирание границ).

Исключение в отношении к искусству составляли сионисты (в том числе религиозные), также выступавшие против ассимиляции за национальное возрождение и дальнейшее развитие еврейской культуры, но не в чужой стране, а на своей собственной земле. В условиях национального государства отпадала необходимость утверждения «инаковости» и ценности еврейской культуры перед лицом других народов, поэтому в противовес восхищению еврейским «аникониизмом» и отрицанию необходимости развития визуальных искусств среди евреев, сионистское движение провозглашало идею его всемерной поддержки. Возвращение евреев на свою землю и создание собственного государства должно было по их мысли способствовать свободному развитию и расцвету культуры вообще и изобразительного искусства в частности.

Идея необходимости развития еврейского изобразительного искусства нашла горячую поддержку у такого видного представителя сионистского движения, как Мартин Бубер. С самого начала этот мыслитель позиционировал свою деятельность как «духовный сионизм», утверждая, что воссоздание еврейского государства должно быть тщательно подготовлено не только в политическом, но и в духовном, в религиозном плане. Задача движения, по его убеждению, состояла не просто в улучшении положения евреев, но в возрождении еврейской культуры и национального самосознания. Развитие изобразительного искусства, в его понимании должно было способствовать достижению этой цели.

Будучи тяготеющим к иудейской религиозности, но светски образованным человеком, он в своей жажде возрождения искусства отталкивался от общепринятого признания евреев нехудожественной нацией. Выступая в 1902 г. на Пятом сионистском конгрессе, он писал:

«...Тысячи лет мы были бесплодным народом... Избыток душевных сил, все времена бывший нашим достоянием, проявлялся лишь в изгнании и в неопишимо односторонней духовной деятельности, которая отрицала всякую красоту в природе и в жизни. Расцвет и рост по ту сторону гетто был чужд и ненавистен нашим предкам также как и чудная красота человеческого тела. ... То в чем всего полнее и богаче выражается бытие нации, живое слово народной души, художественное творчество для нас почти не существовало» [2, с. 5].

При этом Бубер не считал евреев совершенно неспособными к такому творчеству и абсолютно лишенными эстетического чувства. Обращая внимание на то, что изобразительное искусство до недавнего времени применялось в основном для украшения предметов богослужения, он говорил: «наш народ старался жизнью идти к прекрасному, и, не обладая пластическим искусством, искал красоты в предметах, окружающих его в праздничные моменты». Отмечая появление в XIX в. еврейских художников, в творчестве которых, по его мнению, ярко проявлялись национальные черты, и которые сознательно позиционировали свою национальную принадлежность, он писал, что «... стремление к красоте и творчеству, всегда смертельно поражаемое в гетто, выросло теперь в молодую силу, которую мы и называем "еврейским искусством"» [2, с. 8], подтверждая тем самым, что стремление к красоте существовало, но подавлялось в силу особых обстоятельств. К числу этих обстоятельств он относил климат, условия и социальное устройство жизни древних евреев, указывая на всесилие и жесткость религиозного закона, подавлявшего все творческие порывы. Все креативное, как он утверждал, было задавлено первым проявлением закона, а искусство считалось грехом, посягавшим на эксклюзивность Творца. Для более позднего периода такими причинами стали отсутствие «почвы» – единого и постоянного места обитания, рассеянность народа, замкнутое и бесправное существование в гетто.

Бубер датировал «рождение» еврейского искусства XIX веком и утверждал, что оно было результатом эмансипации и просвещения среди евреев. Он отмечал, что эти процессы, начавшиеся в XVIII в., на первых порах сочетались со стремлением к ассимиляции, оцениваемым им негативно. Но в XIX в., по его словам, в Европе появился идеал «здорового национального самосознания» и тогда «стал возможным наш союз с западной цивилизацией, которая дала нам возможность придать новые формы нашему старинному стремлению к национальной жизни» [2, с. 6].

Бубер возлагал большие надежды на искусство, полагая, что оно может служить еврейскому народу, еврейской культуре. Возрождение искусства по его мнению, является благом. Во-первых, потому что оно дает ощущение прекрасного, которого евреям так долго не хватало. Во-вторых, искусство может стать «могучей воспитательницей возрождающегося еврейства», поскольку в художественном творчестве наиболее полно проявляются своеобразные особенности нации и «искусство есть прекраснейший путь для нашего народа к самопознанию», к тому же развитие национального искусства будет способ-

ствовать привлечению ассимилированной интеллигенции в сионистское движение [2, с. 11]. В-третьих, возрождение искусства покажет всем окружающим народам, тем, кто говорит «народ этот мертв», что «народ этот полон кипучей силой жизни в такой степени, как ни один народ на земле» [2, с. 13].

В своих поздних работах Бубер развивал диалогическую концепцию, согласно которой соотношенность человека с миром проявляется в двух формах – «сочетание Я – Оно (объект)» и «сочетание Я – Ты (субъект)». Процесс становления подлинного человеческого Я осуществляется через «отношение Я – Ты», то есть через диалог. Эта концепция распространялась и на понимание искусства: создание произведений искусства помогает человеку вступить в диалог с вещами, которые прежде представляли как Оно, как чистый объект¹. Исходным материалом художественного образа, воплощенного в произведении искусства, является не только внешний мир, но и человеческое Я, в результате чего отстраненное отношение «Я – Оно» меняется на соучаствующее «отношение Я – Ты».

«Образ, будучи испытанным на предмет его наличия в качестве объекта, “отсутствует”, но что сравнится с ним по силе его присутствия в настоящем? Отношение, в котором я со-стою с ним, есть действительное отношение: он воздействует на меня, как и я на него» [3, с. 20–21].

Суть искусства – духовный диалог между человеком и реальностью, в этом его экзистенциальный смысл и значение для личностного бытия. Эти рассуждения Бубера носили универсальный характер, обосновывая общечеловеческую ценность искусства, но служили и подтверждением необходимости его развития в еврейской среде.

Другой аспект диалогической концепции имел более непосредственное отношение к еврейской культуре и состоял в следующем. В роли Ты, по мысли Бубера, может выступать не только другой человек, но и Бог. Диалог человека с человеком осуществляется непосредственно, диалог с Богом опосредован человеческой деятельностью – мы чувствуем зов высшего бытия и отвечаем на него своими действиями.

«Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем создавая, думая, действуя; всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами» [3, с. 20].

С этой точки зрения вся культурная деятельность, в том числе изобразительное искусство – есть ответ на зов Бога, диалог с Богом, осуществляющий Бога в человеке и приближающий к нему. Именно

¹ Впервые эта тема появляется в труде Бубера «Я и Ты», позднее – в специальном эссе, посвященном искусству, «Man and His Image-Work» [7].

это позволяло Буберу «сделать режим искусства подходящим к людям без искусства» [8, с. 126] и утверждать ценность искусства в том числе в глазах не ассимилированного традиционного иудейского общества, которое привыкло жить без него.

Среди представителей религиозного сионизма, поддерживавших развитие изобразительного искусства, огромное значение имела деятельность Авраама Ицхака Кука, главного ашкеназского раввина возрождающегося Израиля с 1904 по 1935 гг. Теоретическое обоснование положительного отношения к изобразительному искусству являлось у него, как и у Бубера, результатом развития диалогической концепции, утверждающей в качестве базовой для иудаизма идею непрекращающегося диалога между человеком и Богом. Согласно этой точке зрения весь исторический процесс представляется результатом взаимодействия воли Бога и воли народа Израиля. Кук отмечал, что Бог обращается к народу не только через Откровение. Всякая позитивная созидательная деятельность человека является проявлением божественного начала и божественной воли. Любое «положительное творчество», в том числе искусство (не связанное с идолопоклонством), есть ответ на «призыв» Бога и служит «местом встречи» человека и Бога.

«Чистое мнение [т. е. широкий взгляд на вещи] видит Божественное проявление в каждом исправлении жизни, единичном и общественном, духовном и физическом. Оно измеряет их содержание мерой пользы, которую они доставляют, или же вреда, наносимого ими. В соответствии с этой мерой, ни одно созидательное движение не будет признано полностью грешным [т. е. отрицательным], если оно занято созданием чего-то позитивного, как в физическом мире, так и в духовном. Возможны частные недостатки, но в целом все это – Божественное творчество, активное и продвигающееся» [4, с. 469–470].

Концепция «продолжающегося откровения», разработанная рабби Куком, согласно которой «божественное слово» содержится во всех проявлениях «духа народа», даже если внешне они совершенно не религиозны, по сей день является основой мировоззрения подавляющего большинства приверженцев иудаизма в Израиле. В соответствии с ней, с одной стороны, признается необходимость соблюдения еврейского закона, с другой стороны, утверждается положительное значение для иудаизма взаимодействия с современной культурой. Согласно этой позиции, которую обычно характеризуют как «ортодоксальный модернизм», «иные», не религиозные формы деятельности не только не противоречат, но являются необходимым элементом развития иудаизма, обогащают его и приближают народ Израиля к Богу. Искусство, в том числе изобразительное, является одной из та-

ких форм. Рабби Кук настаивал на том, что, принятое с определенными ограничениями, искусство может и должно служить средством продвижения человека к Богу, через созерцание и созидание прекрасного возвышающем человека к абсолютной божественной красоте.

«Эстетическое чувство должно быть развито достаточно хорошо, чтобы могла душа подпоясаться этим своим воображением и чувством Высшего прекрасного, чтобы, в свою очередь, достичь высокой степени восприятия красоты Божественного. Современная литература и стремление расширить область эстетики, которая захватила поколение несмотря на то, что все эти занятия склонны к вещам будничным, а порой и просто нечистым, тем не менее это ничто иное как ступени развития и подготовки к восприятию Высшей чистоты, через которую Божественное проявится в мире» [4, с. 449–450].

В отличие от тех еврейских философов, которые, продолжая традиции немецкой классической философии, утверждали, что сущность «святости» заключается в ее противоположности материальному, и поэтому отрицали религиозную ценность визуального искусства, укорененного в материальной сфере, рабби Кук считал, что создание произведений изобразительного искусства не противоречит «святости» еврейского народа и даже наоборот – при соблюдении определенных условий способствует ее возрастанию и приближает к Богу. Изобразительное искусство является мостиком, соединяющим материальную и духовную реальность, возвышающим и «освящающим» как отдельного человека, так и материальный мир в целом. Такая позиция была развитием в его творчестве представлений еврейской мистики, в частности каббалы, признаваемой выражением сущности традиционного иудаизма, о том, что материальное и духовное не являются абсолютно разорванными, материальное может и должно возвыситься до духовного, стать «святым». Весь мировой процесс воспринимается здесь как процесс совершенствования и освящения разных уровней бытия. Святость же воспринимается как усилие по преодолению существующего разделения между материальной и духовной реальностью с целью вернуть исходное единство [1, с. 300].

Важным шагом в поддержке еврейского изобразительного искусства было выступление рабби Кука на открытии школы искусств «Бецалель» в Иерусалиме. Это учебное заведение, стоявшее у истоков израильского искусства, было основано в 1906 г. группой нерелигиозных художников и скульпторов во главе с Борисом Шацем, и символически названо именем Бецалеля Бен-Ури – согласно Торе, призванного Богом для создания ковчега и внутреннего убранства скинии. По мысли создателей школы, создаваемые здесь произведения искусства должны были служить духовному возрождению нации

и потому в первые десятилетия существования организации носили традиционно еврейский характер и зачастую были связаны с религиозной тематикой. Учитывая непростое отношение к изобразительному искусству в ортодоксальных иудейских кругах, выступление рабби Кука в поддержку художников носило революционный характер и многими воспринималось как шокирующее. В своем выступлении он решительно высказывался в пользу развития изобразительного творчества в Израиле и отмечал, что интерес к искусству является свидетельством великой «жажды жизни» еврейского народа, которая проявилась и в сионистском движении в целом – в освоении земли, во внимании ко всем аспектам современной цивилизации и к искусству в том числе. Такая «жажда жизни» составляла, по мнению рабби, разительный контраст с предыдущим состоянием народа и являлась залогом его дальнейшего развития и процветания.

Говоря об исторически сложившемся отношении иудаизма к визуальному искусству, рабби Кук в отличие от М. Бубера опирался не на представления секулярной еврейской философии, а на талмудическую традицию. Находясь «внутри» этой традиции, он лишь развивал в современном ключе одну из точек зрения, с древних времен существовавших в раввинистической среде. Он утверждал, что иудейский закон никогда не подавлял стремление к художественному творчеству, а лишь корректировал его, направляя в правильное русло. «Наш народ со времен древности относился с любовью к шедеврам изобразительного искусства, но при этом никогда не считал, что творчество может быть полностью свободно от любых ограничений» [5, с. 499]. Он отмечал, что Бог дал народу закон, запрещающий создание «образов сверхъестественных сил», но при этом искусство как таковое не было запрещено, о чем свидетельствует повеление «создать переносной Храм, который, в частности, был украшен внутри также и изображением ангелов». Из этого факта он делал вывод, что не существовало абсолютных запретов создания фигуративных изображений, в том числе изображений «высоких духовных сущностей». При этом еврейскому народу всегда было свойственно самоограничение, связанное с изображением священных предметов и тонкое понимание проблем изобразительного творчества, возникающих из-за опасности идолопоклонства, распространенного в мире. Подобное самоограничение, по словам рабби, отнюдь не похожее «на грубый оклик», не ущемляло свободу человеческого духа и не заключало его в железные оковы. Стремление к прекрасному во все века было присуще евреям, как и всякому другому народу, а ограничения, которые они устанавливали в области искусства, никогда не преследовали своей целью «уничтожение сути самого явления (изобразительного твор-

чества)» и были призваны служить возвышенным целям. Обозначение границ допустимого «придавало изящество творческой мысли и делало изысканными и прекрасными сами произведения искусства» [5, с. 499].

Приветствуя деятельность нового поколения художников, рабби Кук лишь советовал им, как и прежде, избегать создания образов Всевышнего. Соблюдение этой «небольшой предосторожности», по его словам, должно было «открыть сердца людей» к восприятию искусства и способствовать его распространению на земле Израиля. Он выражал надежду, что «во всем народе станет распространенным занятие почетными ремеслами, берущими свое начало там же, где и корни животворного древа искусства» [5, с. 502].

Безусловно, теоретическое обоснование религиозного значения искусства у рабби Кука, как и у М. Бубера, служило практическим задачам, которые ставили перед собой религиозные сионисты. Их целью, в отличие от тех представителей иудаизма, которые восхищались «аниконизмом» как особым духовным достижением еврейской культуры, было не противостояние враждебности «принимающих» народов, а свободное, не нуждающееся больше в защите, развитие национальной культуры на собственной земле. Отсюда оправдание перед лицом религии положительных достижений современной цивилизации, в том числе и таких форм искусства, которые исторически не были распространенными в еврейской среде.

Список литературы

1. Бен-Шломо И. Песнь жизни – главы из учения р. Кука // Рав Авраам Ицхак Ха-Кохен Кук. Личность и учение. – М.; Иерусалим, 2006.
2. Бубер М. Еврейской искусство. Реферат, читанный на V сионистском конгрессе. – Харьков, 1902.
3. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
4. Кук Авраам Ицхак. Афилай Тора // Рав Авраам Ицхак Ха-Кохен Кук / Личность и учение. – М.; Иерусалим, 2006.
5. Кук Авраам Ицхак. Обращение к руководителям общества еврейского искусства «Бецалель» // Рав Авраам Ицхак Ха-Кохен Кук. Личность и учение. – М.; Иерусалим, 2006.
6. Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник РХГА. – 2011. – Т. 12. – Вып. 2.
7. Buber M. Man and His Image-Work // Buber M. The Knowledge of Man. – London, 1965.
8. Olin M. The Nation without Art: Examining Modern Discourses of Jewish art. – Lincoln, 2001.

УДК 261.7 : 322

Е. М. Мирошникова

Свобода от религии в контексте свободы совести

Правовое и социокультурное измерение религии приобрело очень серьезное внимание в результате глобализации. Религия сложна как феномен. Является ли ее влияние на публичную сферу позитивным или негативным? Существует ли свобода от религии? Права нерелигиозных людей должны быть защищены на основе свободы совести. Необходимо совершенствовать традиционные модели государственно-религиозных отношений с учетом различных культурных традиций для реализации социальной сплоченности на основе религиозного и культурного многообразия. Необходимо больше религиозного и культурного образования как единственного, хотя и длительного пути к религиозной свободе и миру.

The legal and socio-cultural dimensions of religion have become a topic of great relevance as a result of the world globalization. Religion is a complicated phenomenon. Is its influence on public sphere positive or negative? Is there a right to freedom from Religion? The rights of non-religious people need to be defended on the basis of freedom of conscience. It is necessary to improve traditional models of State-Religion relations taking into consideration different cultural traditions to achieve social cohesion using religious and cultural diversity. We need more religious and cultural literacy and education as the only way to religious freedom and peace, long as they might be.

Ключевые слова: свобода совести, свобода от религии, модели государственно-религиозных отношений, межкультурный и межконфессиональный диалог, религиозное и культурное многообразие, глобализация, национальная идентичность.

Key words: freedom of conscience, freedom from religion, models of State-Religion-Relations, cross-cultural dialog, interfaith-dialog, religious and cultural diversity, globalization, national identity.

Федеральный закон Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» отмечает свое 20-летие. Это немалый срок, позволяющий сделать анализ его действенности и перспектив. Нисколько не умоляя значение столь важного и уникального в российской истории документа, я бы отметила наметившийся крен в сторону защиты свободы для религии, нежели свободы совести.

Можно сказать, что это объяснимо, поскольку после десятилетий забвения и ограничений в отношении верующих и самого феномена религии возникли вполне закономерный интерес и необходимость осмысления роли религии в публичной сфере. Однако, на мой взгляд, объективный религиоведческий анализ сложных и противоречивых процессов уступает место конфессиональному подходу. Хотя, разумеется, и тот и другой необходимы в исследовании религии. Но уже не риторически звучит вопрос о небезопасности быть атеистом.

Достаточно упомянуть ряд событий, случившихся в этом году: предложения по расширению курса ОРКСЭ и введении изучения церковнославянского языка в общеобразовательных школах, споры вокруг показа фильма «Матильда», выступления против передачи Исаакиевского собора в собственность РПЦ, судебное решение о ликвидации «Свидетелей Иеговы», условный срок блогера Соколовского ... Список можно продолжать. Но вот что примечательно: среди аргументов участников различных полемик все чаще звучит апелляция к свободе совести. С одной стороны, это очень хорошо, так как лишь с середины XX столетия эта свобода получила свой официальный правовой статус в международных документах. Но с другой стороны, обнаруживается принципиально разная интерпретация свободы совести.

Свобода совести является одним из самых значимых положений в контексте действующего законодательства нашей страны (ст. 28 Конституции РФ). В настоящее время очевидна тенденция толковать свободу совести исключительно в рамках нравственной парадигмы и как часть религиозной свободы. Между тем, свобода совести – это свобода мировоззренческого выбора, включающего в себя нравственный дискурс. То есть, свобода совести – более широкое понятие, а религиозная свобода является ее частью. Государство дает гражданину право на мировоззренческий выбор: исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, действовать в соответствии с убеждениями в рамках существующего закона. Я считаю, что попытки уложить свободу совести в прокрустово ложе религиозной свободы приводят к спорным с правовой точки зрения изменениям и новшествам в действующее законодательство, о чем свидетельствует, например, правоприменительная практика актов о «защите чувств верующих».

Свобода совести – важный фактор в решении проблем столкновения цивилизаций, культур и «универсализмов». Имеется в виду актуальнейшая проблема соотношения универсального права на свободу религии и свободу выражения. Свобода совести – это своего рода третейский судья в споре между ними о первенстве, поскольку

она сочетает в себе и свободу мировоззренческого выбора, и нравственные основы. Тем самым, проблема заключается не в религии как феномене, или в секуляризме, который можно вслед за Вебером рассматривать как этап эволюции религии [5], а в ответе на вызов мировоззренческого многообразия, выраженного в различных формах как религиозной, так и нерелигиозной парадигмы.

Вместо продолжения многообразной ревизии «заката религии» и «приватизации религии» известный социолог религии Х. Казанова предлагает рассматривать современную глобальную действительность как религиозно-секулярную.

«Есть американский, французский, турецкий, индийский и китайский секуляризм, чтобы обозначить лишь некоторые парадигмальные и четко выраженные формы разграничения между религиозным и секулярным. Они представляют не только очень различные модели отделения религии от секулярного государства, но и очень разные модели государственного регулирования и менеджмента религии, а также и религиозного плюрализма в обществе» [3, с. 92].

Примечательно, что 19 июня 2017 года приступила к обязанностям действующего президента Комитета ООН по свободе религии и убеждений Келси Зорзи. Этот комитет обязан защищать права на свободу мысли, совести и религии. Госпожа Зорзи считает одной из главных своих задач приложить усилия, чтобы остановить геноцид христиан и других религиозных меньшинств на Ближнем Востоке. На своем посту она обязуется выполнять работу по защите религиозной свободы как неотъемлемой ценности и достоинства каждой личности [6].

Коль так серьезна религиозная ситуация и, следовательно, задачи, стоящие перед Комитетом ООН по свободе религий и убеждений, возникает закономерный вопрос: а может ли религия быть положительным фактором и способствовать миру? или же, напротив, она возбуждает нетерпимость и порождает трагедии? То есть, надо сразу признать, что проблема носит глобальный характер.

Возьмем для анализа ситуации относительно свободы совести материалы нескольких международных конференций, отчетов и проектов, а именно: (1) 4-й конференции Международной Ассоциации права и религии (ICLARS) 2016 г., (2) отчета Международной Общества по повышению результативности «Promoting Religious Freedom and Peace through Cross-Cultural Dialogue» (ISPI Report) 2013 г., (3) практическую деятельность фонда Religion&Business Foundation.

Разумеется, выбор этот неслучаен. Во-первых, это авторитетные международные институции, занимающиеся проблемами свободы религии и убеждений. Во-вторых, их руководители и участники явля-

ются учеными академического уровня и не склонны к политизации своих исследований. Мне посчастливилось работать со многими из них в различных проектах и обсуждать сложные и важные проблемы социальной роли религии (включая обсуждение категориально-понятийного аппарата религиоведческого дискурса, в частности, определение свободы совести).

Итак, ярким и весомым событием в обсуждении роли религии в современном мире явилась **4-я конференция ICLARS**, состоявшаяся в Оксфорде в сентябре 2016 г. Эта организация, образованная в 2009 г., представляет собой авторитетное и крупнейшее в мире академическое сообщество, занимающаяся проблемами права и религии. ICLARS осуществляет взаимодействие с ведущими издательствами мира, такими, например, как Routledge Ashgate. Одним из самых значимых проектов ICLARS стала публикация пятитомного сборника «Энциклопедии права и религии» [8]. Отношение религии с государственными институтами, исследование социальной роли религии во всех ныне существующих независимых государствах составляют основу статей энциклопедии. Каждая статья сопровождается следующей информацией: социальный аспект, исторический аспект, позиция религии в правовой системе, индивидуальная религиозная свобода, правовой статус религиозных общин, право на автономию, трудовое право внутри религиозных общин, брачное и семейное право, религиозное и уголовное право, национальные особенности, религиозное участие в публичной сфере. Статья о России представлена в IV томе (Европа) доктором философских наук, профессором Екатериной Элбакян.

Первая конференция ICLARS состоялась в Милане (Италия) в 2009 г., вторая – в Сантьяго (Чили) в 2011 г., третья – в Ричмонде (США) в 2013 г., четвертая – в Оксфорде (Великобритания) в 2016 г. Сама по себе тема Оксфордской конференции вызвала большой интерес: «Свобода религии, для религии, от религии, внутри религии. Разные измерения общего права?» (Freedom of/for/from/within Religion. Different Dimensions of a Common Right?). Основная идея конференции заключалась в обсуждении широкого спектра вопросов религиозной свободы. Однажды провозглашенная основным правом человека, она стала противоречивым правом. В частности, его практическое применение в определенных ситуациях вызывает бурные споры. Критики считают, что она не может реализовать то, что обещает, например, равную свободу для лиц, исповедующих другую религию или же для неверующих.

В этом контексте показательно выступление члена Правления Британской Гуманистической ассоциации и Ассоциации Рационалистов, представителя международного гуманистического и этического объединения в Совете Европы Дэвида Поллока на тему «Есть ли право свободы от религии?». Он утверждает, что нерелигиозные люди в современном мире имеют основания для законных жалоб в ограничении их свобод. Среди них те, кто ограничен в выборе работы в сфере преподавания и социального обеспечения, потому что работодателями являются религиозные организации, – это врачи, сотрудники религиозных госпиталей которым запрещено совершать аборт; это женщины, которые не могут сделать аборт; это налогоплательщики, чьи налоги идут на поддержку религии, которую они не исповедуют; это ученые, которые не могут получить гранты Евросоюза, потому что ЕС исключил исследования по использованию человеческих эмбрионов; это писатели и художники, которые не могут опубликовать или организовать выставки своих трудов из-за опасения нанести вред религиозным чувствам; это однополые пары, не имеющие права пожениться или рискующие получить отказ при заселении в отель; это родители, которые видят что единственная школа, которая им нравится для их детей, является религиозной, или даже если школа светская, то там их дети должны молиться и получать религиозное образование, игнорирующее их нерелигиозное мировоззрение; это неизлечимо тяжелобольные люди, которые не могут окончить свой жизненный путь, потому что церкви это (в Англии это епископы в Палате лордов) запрещают [7].

Важно подчеркнуть, что по мнению британского коллеги свобода от религии – это не запрет на религию, а право на нерелигиозное мировоззрение, такое, например, как гуманизм. То есть, он не сводит свободу от религии к атеизму, а понимает ее как часть религиозной свободы. Поллок считает, что свобода от религии может быть достигнута в секулярном государстве, частично благодаря ревизии законов, частично даже по нормам религиозной этики, уважающей право каждого на свободу выражения.

Идея о необходимости уважения мировоззренческого выбора человека и культурного многообразия красной нитью проходит в **Отчете ISPI** о содействии религиозной свободе и миру посредством межкультурного диалога. Одним из авторов этого всестороннего и глубокого анализа является Сильвио Ферари, профессор Миланского университета, первый президент ICLARS [9].

В современном многополярном мире слияние политических практик с традиционным локальным образом жизни, чаще всего базирующемся на религиозных традициях, будет скорее правилом, чем исключением. Глобализация и миграция несомненно усугубляют ситуацию, создавая напряжения на пути к свободе религии и убеждений. Но по мнению авторов отчета ISPI, религия сама по себе не является проблемой. Напротив, религия может и должна быть частью решения проблем. Если искажение религии может вызвать политическое насилие и конфликты, то религиозное вдохновение может содействовать ненасильственному гражданскому делу и разрешению конфликта и примирению сторон [9, р. 2].

Позитивную роль, которую религия может играть в процессе модернизации, демократизации и даже мирного строительства, невозможно переоценить. В частности, аналитикам и политикам, по мнению авторов доклада, следовало бы отказаться от вводящей в заблуждение концепции секуляризма, которая исключает религию из публичной сферы и отрицает вклад, который религия способна внести в строительство здорового гражданского общества. Эту мысль подробно раскрыл в одном из выступлений ныне почетный президент ICLARS Кол Дюрем:

«Религиозность влияет на социальный капитал многими... осязаемыми способами. Она влияет на добрососедские отношения, а также ...на уровень толерантности в обществе. Она усиливает систему добровольного соблюдения законности, без которой любая правовая система потерпит крах. Она позволяет сформировать социальные идеи и мировоззрение, а также поощряет стремление к ним. Без этого влияния демократия могла бы легко опуститься до низшего общего знаменателя-хаоса личной выгоды» [2, с. 40].

Каким образом добиться социальной сплоченности, особенно в странах с растущим религиозным и культурным разнообразием? Всегда есть соблазн принять простое решение – запретить то, что вызывает непонимание и создает проблемы. Но запрет свободы религии или убеждений, по мнению авторов доклада, контрпродуктивен в деле воспитания социальной сплоченности и политического консенсуса.

Присоединяясь к этому мнению, я считаю, что в ответ государство и общество получит усиление религиозной нетерпимости, вплоть до экстремизма. Однако абсолютная свобода религии и убеждений невозможна, поскольку существует воля и свобода других. Тут несомненно присутствует тонкая грань, которую не следует переступать.

В докладе представлены три стратегии по созданию социального сплочения при наличии религиозного и культурного многообразия [9, р. 22–24].

Первая стратегия базируется на убеждении о том, что традиционные религии могут еще играть центральную роль в сохранении национальной сплоченности на фоне усиливающейся глобализации, культурного и религиозного и плюрализма. Поэтому они заслуживают специальной позиции в публичной сфере (например, Италия и Польша как наиболее яркие примеры из стран Евросоюза, а также страны с преобладающей ролью православия).

Вторая стратегия, напротив, основывается на идее о том, что традиционные религии не могут более способствовать национальной идентичности и социальному единству в силу своей слабости. В связи с этим гражданское общество следует строить на светских принципах: свобода, равенство, толерантность, демократия и так далее, независимо от происхождения, расовой и религиозной принадлежности. Здесь ярким примером служит Франция как актор отдельительной модели государственно-религиозных отношений.

Третья стратегия базируется на убеждении в том, что религиозный плюрализм как очевидный феномен современной жизни не может не найти отражения в организации публичной сферы. Признание различных (религиозных и нерелигиозных) концепций и практик основано на уважении фундаментальных прав и свобод, в частности, принципа недискриминации. Наиболее показательным примером является Великобритания. Хотя формально эту страну при наличии в ней государственной церкви следовало бы отнести к интеграционной модели, реальная политика государства направлена на достижение гражданского консенсуса. По сути своей реализуется модель сотрудничества государства с различными религиями.

«Достаточно очевидно, ясно, что некоторые из традиционных моделей государственно-религиозных отношений, и особенно тех, которые основаны на строгом отделении государства и религиозных организаций или строгой идентификации государства с одной религией- больше гладко не работают. Нам надо учиться тому, как создать социальное сплочение при религиозном и культурном многообразии» [9, p. 35].

Примером реального действия по доказательству положительной роли религии в обществе на мировом уровне является деятельность **Фонда «Религиозная свобода и бизнес» (RFBF)**. Его возглавляет с начала возникновения в 2014 г. американский исследователь и ведущий эксперт в области международной религиозной демографии и социо-экономического аспекта религиозной свободы доктор философии Б. Грим. В настоящее время он возглавляет совет по осуществлению глобальной повестки дня о роли религии в рамках Мирового

экономического форума. Главная задача этого фонда – образовывать глобальное мировое бизнес сообщество совместными усилиями с правительствами и неправительственными организациями, содействовать уважению свободе религии и убеждений. Основной акцент при этом делается на помощи бизнесу и более крепкое межкультурное и межконфессиональное понимание. Политика Фонда на глобальное будущее базируется на главенстве инновационной и устойчивой экономики, где обязательно уважение религии или убеждений во всем их многообразии. Фонд осуществляет свою деятельность через исследования, инициативы по расширению возможностей и прав, международные награды и поощрения, образование по вопросам применения свободы религии и убеждений в стратегических интересах бизнеса и общества.

Проблемы широко распространенных фактов религиозной нетерпимости не смогут решаться сами собой. Чтобы религия служила делу мира и сплоченности, по мнению американского исследователя религий Д. Дэвиса, необходимы выполнение ряда условий, а именно:

1. Выполнение в полном объеме уже имеющихся международных договоров.

2. Совершенствование законодательства, касающегося проблем религиозной свободы, особенно в части правового запрещения всякого рода ограничений и преследований как индивидов, так и религиозных сообществ.

3. Информирование населения о фактах религиозного преследования, расширение правового просвещения граждан

4. Настойчивое проведение в жизнь политико-правового принципа отделения религиозных организаций от государства [1, с. 15–16].

Религия стала фактором международной политики, а не только социального сегмента. В этой новой ситуации необходимо больше межкультурного межконфессионального диалога. При этом существенная роль принадлежит религиоведческому и культурологическому образованию. Иммануил Кант, философское наследие которого во многом повлияло на концептуальные основы кооперационной модели государственно-религиозных отношений, писал:

«Терпимость с религиозной точки зрения состоит в том, что один может без ненависти переносить несовершенство и заблуждения религии другого, хотя и испытывает при этом неудовольствие. Кто истинной религией считает то, что является в моей религии заблуждением, ни в коем случае не должен быть предметом ненависти» [4, с. 305].

Свобода от религии в варианте воинствующего атеизма, предполагающая полное отсутствие религии в публичной сфере, невозможна в современном мире. Свобода от религии, понимаемая как аспект свободы убеждений неверующих или инаковерующих, при уважении права на свободу религии других, достижима и необходима для сохранения мира. Она достижима в различных национальных системах государственно-религиозных отношений на базе гарантии свободы совести. На национальном и на международном уровнях положительные результаты в этом контексте могут быть достигнуты при нашей способности желаний защищать индивидуальное и коллективное право на свободу религии и убеждений.

Список литературы

1. Дэвис Д. Декларация ООН «О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений» как фактор защиты религиозной свободы / пер. Е. М. Мирошниковой // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – М., 2006. – С. 15–16.
2. Дюрем-мл. К. В. Институциональная совесть // Религия как социальный институт / отв. ред. Е. С. Элбакян. – М.: ИД «АТИСО», 2011. – С. 38–60.
3. Казанова Х. Страх Европы перед религией. Берлинские речи о религиозной политике / пер. с нем. Е. М. Мирошниковой // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 11 / М. И. Одинцов (гл. ред.) и др. – Владивосток: ДВФУ, 2015.
4. Кант И. Из «Лекций по этике» (1780–1782) // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения / отв. ред. А. А. Гусейнов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 296–322.
5. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: моногр. / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
6. [Электронный ресурс] – URL: <http://adfinternational.org/detailspages/press-release-details/adf-international-s-kelsey-zorzi-elected-president-of-the-un-s-ngo-committee-on-freedom-of-religion-or-belief>
7. David Pollock. Is there a Right to Freedom from Religion? International Consortium for Law and Religion Studies / Oxford Conference: September, 2016 [Электронный ресурс] – URL: <http://www.thinkingabouthumanism.org/religion/a-right-to-freedom-from-religion/>
8. Encyclopedia of Law and Religion: in 5 vols / Gerhard Robbers, W. Cole Durham Jr., Donlu Thayer (eds.) – Nijhoff: Brill, 2016.
9. Promoting Religious Freedom and Peace through Cross-Cultural Dialogue based on the International Workshop with Academia, Think Tank and Media Representatives held on 11 February 2013 at the Italian Ministry of Foreign Affairs, Rome / authored by Silvio Ferrari and Fabio Petito [Электронный ресурс] – URL: http://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/ispireport31_10_2013.pdf

Калки и Майтрея: опыт религиоведческой компаративистики

В статье подвергнуты сравнению эсхатологии циклического и линейного типа на примере пуранического мифа о Калки – десятой аватаре Вишну, индуистского мессии, приход которого должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена Кали-юги. Эсхатологические представления религиозных культов в контексте линейного и циклического времени часто выступают как непримиримые оппозиции. Однако, несмотря на разницу в восприятии времени и исторического процесса, в каждом типе эсхатологии (линейной или циклической) присутствуют такие общие базовые элементы, как эсхатологический кризис, мировая катастрофа/суд и возобновленный мир. Компаративный анализ сюжетов о Калки и Будде Майтрее демонстрирует разные типы мифологического воспроизведения особенностей циклической эсхатологии.

The article is devoted to comparison of the eschatology of the cyclic and linear types based on the Puranic myth of Kalki – the tenth avatar of Vishnu, the Hindu messiah, whose coming will destroy the moral and religious decline in the last days of Kali-yuga.

Eschatological representations of religious traditions in the context of linear and cyclic time are often presented as irreconcilable oppositions. Despite the difference in the perception of time and a historical process, each type of eschatology (linear or cyclic) has common basic elements such as eschatological crisis, world catastrophe or final court and renewed world. The comparative analysis of the stories about Kalki and the Buddha Maitreya demonstrates various types of mythological reproduction of the features of cyclic eschatology.

Ключевые слова: эсхатология, циклическое время, Калки, миф о катастрофе, линейность.

Key words: eschatology, cyclical time, Kalki, the myth of the end of the world, linearity.

Цель данной статьи – сравнительный анализ эсхатологических моделей линейного и циклического типа в духовных традициях восточной культуры, осуществляемый с позиций современного религиоведческого знания.

Термин «эсхатология»¹ (греч. *eschatos* – последний, конечный и *logos* – слово) как религиозное учение о конечной судьбе мира сформировался на основе библейских представлений иудео-христианской традиции. Несмотря на свой первоначальный контекст, понятие «эсхатология» активно применяется для обозначения определенного типа сюжетов в авраамических религиях и зороастризме, в некоторой степени его можно отнести к индуизму, буддизму и даосизму.

Между западными и восточными эсхатологическими моделями² есть существенные различия в восприятии истории и времени. Если для западных эсхатологий характерно учение о всеобщей катастрофе, в процессе которой происходит суд Божества над всеми людьми и установление нового идеального состояния мира, которым завершается весь исторический процесс, то для восточных, ориентированных на цикличность времени, глобальная катастрофа не уникальна, и нет ни одного события, которое стало бы «последним» в религиозных системах циклического типа. В научной среде есть небезосновательное мнение о том, что восточную эсхатологию нельзя назвать полноценной эсхатологией в смысле учения о последних днях человеческой истории, так как цикличность и повторяемость определенных мировых периодов являются ключевыми принципами построения индуистской и буддийской космологии и исключают уникальность всеобщей мировой катастрофы [22, р. 8–91; 12, р. 147–169; 5, с. 295]. Исходя из очевидных различий западных (линейных) и восточных (циклических) темпоральных систем возникает вопрос о правомерности корректного использования термина «эсхатология» в отношении религий циклического типа. Для того, чтобы обосновать состоятельность такого термина, как «циклическая эсхатология», следует задать вопрос: «все ли религии сами по себе эсхатологичны?» [18, р. 169] и обратиться к примерам использования термина «эсхатология» в некоторых религиоведческих исследованиях.

В многотомном классическом издании Джеймса Хастингса «Энциклопедия религии и этики» (1908), которое было несомненным событием в науке (к изданию привлекались авторитетнейшие специалисты), в соответствующей статье понятию эсхатологии дано следующее определение: «это все то, что можно назвать последним, а именно: идея суда и воздаяния или Судного дня, миллениаризм, ката-

¹ Кроме всемирной эсхатологии, различают индивидуальную эсхатологию – учение о посмертной участи каждого человека. В данном исследовании пойдет речь именно о всемирной эсхатологии.

² Используется современная условная зарубежная (прежде всего англо-американская) типология, в соответствии с которой все три авраамические религии обозначаются как «западные».

строфический конец мира и его восстановление» [14, р. 373]. В первой части статьи приводятся представления о посмертном воздаянии и финальной катастрофе в египетской, кельтской, римской, греческой, индуистской, буддийской, персидской, мусульманской и иудейской традициях. Завершая статью изложением христианских идей, Хастингс выделяет «апокалипсическую эсхатологию» и эсхатологию апостола Павла, сформированные на основе новозаветных сюжетов. Статья Хастингса не содержит классификаций эсхатологических моделей, ее композиция в духе эволюционизма располагает эсхатологический материал разных религиозных систем таким образом, чтобы продемонстрировать полноту и разработанность христианской эсхатологии. Несмотря на то, что термин «эсхатология» имеет иудео-христианское происхождение, Хастингс как религиовед свободно использует его для работы с нехристианскими религиями, ориентируясь именно на наличие в той или иной системе верований таких элементов, как «катастрофа», «Суд», «воздаяние», «восстановление мира».

Крупнейший религиовед XX века Мирча Элиаде выделял два типа эсхатологий: мифологическую (индийская, римская, греческая, месопотамская, ацтекская) и историческую (принятую в авраамических религиях) [10, с. 243]. Согласно М. Элиаде, мифологический тип эсхатологии является более древним, так как он основан на представлении, которое было широко распространено у архаических народов, о том, что конец мира был уже в прошлом и «циклическое время вечного возвращения» представляет собой ритмичное чередование всемирных катастроф и возрождений мира в определенные интервалы между циклами [8, с. 72].

Для мифологических эсхатологий архаичное представление об обратимости времени отождествляется с очевидным чередованием биологических процессов и явлений природы. В самом деле, циклическое мировоззрение в контексте мифологической эсхатологии предполагает спутанность между настоящим, прошлым и будущим, и материализацию времени, так как представление о нем наполнено чередованием таких образов, как зима и лето, день и ночь, рождение и смерть. Отсутствие четких различий между прошлым и будущим временем в циклической темпоральности мифологических эсхатологий формирует образ вечного круговорота закономерных событий, который нашел свое отражение не только в идеях и мистериях восточных религиозных систем, но и в ритуалах западных религий. Для эсхатологии исторического типа характерны такие черты, как представление об уникальном существовании конечного мира, отображение будущей гибели мира как следствия взаимосвязанных неповторимых исторических событий, идея будущего возобновленно-

го мироздания как чего-то совершенно нового. Если обобщить все сведения, которые нам дают классификации Элиаде, мы получим ответ на вопрос о том, «эсхатологичны ли все религии», и он будет утвердительным в отношении и всемирных и индивидуальных религиозных представлений.

В авторитетном издании «Энциклопедия религии» (2005) под ред. Л. Джонс, в статье об эсхатологии приводятся сведения о том, что для азиатских религий, в которых представление о времени основано на бесконечной последовательности повторяющихся циклов, характерна «относительная эсхатология», так как идея конечного завершения исторического процесса в этих религиях отсутствует» [15, р. 2834]. В статье различаются индийская эсхатология (в которой есть представление о том, что каждый цикл заканчивается всеобщей катастрофой, за которой следует новое созидание мира, сопровождаемое появлением аватары или нового Будды) и китайская буддистская эсхатология, связанная с всеобщим ожиданием Будды Майтреи, которое стало одной из важных причин массовых крестьянских восстаний, мессианских и миллениаристских движений в Китае и Юго-Восточной Азии [15].

Рассматривая примеры использования авторитетными религиозно-ведческими изданиями эсхатологической терминологии в отношении восточных религий, следует заключить, что такое понятие как «циклическая эсхатология» можно назвать вполне состоятельным и целесообразным, если применять его в контексте сопоставления разных религиозных систем.

Эсхатологические модели линейного и циклического типа объединяет наличие в их содержании структур, которые дают возможность идентифицировать тот или иной сюжет как эсхатологический. И линейная, и циклическая эсхатология имеют свою универсальную метафизическую составляющую, в которую входят три базовые элемента: образ критического состояния мироздания накануне катастрофы, глобальная катастрофа или суд, описание нового мира [5, с. 46–55].

Для того, чтобы продемонстрировать особенности эсхатологии циклического типа, обратимся к анализу средневекового индуистского мифа о Калки¹ – десятой аватаре² Вишну, индуистском

¹ Имя Kalkin переводится как «разрушитель всего нечистого», «тот, кто снимает порок со всего мира».

² Концепция аватары (avatāra, нисхождение), наиболее распространенная в вишнуизме, – это идея манифестации верховного божества, его воплощение в различных формах с целью восстановления нарушенного мирового порядка. Наиболее распространенный список десяти основных аватар (daśāvatāra) представлен следующим образом: Рыба (Матсья), Черепаха (Курма), Вепрь (Вараха), Человеколев (Нарасимха), Карлик (Вамана), Парашурама, Рама, Кришна, Будда, Калки.

мессии, приход которого должен положить конец нравственному и религиозному упадку в последние времена Кали-юги. Миф о Калки [21, р. 85–88; 17, р. 145–163; 18, р. 401–426; 11] по-разному воспроизводится в древних (IV–IX вв.) – «Вишну-», «Ваю-», «Брахманда-», «Падма-» и поздних (X–XII вв.) – «Агни-», «Вараха-», «Шива-», «Бхагавата-», «Брахма-» пуранах¹. В содержании мифа о Калки можно выделить несколько базовых частей, таких как кризис, суд индуистского мессии, финальный эсхатологический акт.

Кризис. Систематизируя основные признаки деградации мира, необходимо отметить, что время эсхатологического кризиса – это последний этап Кали-юги². Так как он достаточно подробно описан во многих пуранических источниках, мы выберем сведения только из тех, где фигурирует Калки. Наиболее полное изложение кризиса Кали-юги содержится в «Вишну-пуране» (IV. 24. 69–97):

«Все цари, правящие землей, будут иметь грубый дух, буйный нрав и преданность лжи и лукавству. Они будут убивать женщин, детей и коров, захватывая имущество своих подданных, они будут иметь ограниченную власть и большая часть из них падет. Их желания будут ненасытны. Народы из различных стран будут смешиваться с ними и следовать их примеру. Варвары станут повелевать князьями, все чистые племена будут находиться в опале, люди погибнут. Богатство и благочестие будут уменьшаться день за днем, пока мир не станет полностью развращенным. Тогда богатство станет единственным источником преданности. Страсть будет единственной связью между полами, ложь будет единственным средством успеха в тяжбе, и женщины просто будут объектами чувственного удовольствия. Земля будет почитаться только из-за своих минералов. Нить брахманов станет предметом одежды. Ложь станет всеобщим законом жизни. Одно лишь только омовение станет уже очищением, а обоюдное согласие браком. Тонкие одежды станут достоинством, а вода будет почитаться как святой источник. Править будет только сильнейший. Люди из-за скупых царей будут неспособны нести тяжелое бремя, возложенное на них, и станут скрываться в долинах гор, с радостью питаясь диким медом, травами, корнями, фруктами, цветами, листьями. Их одеждой станет кора деревьев, они не смогут укрыться от ветра, солнца и дождя. Люди будут жить не более двадцати трех лет. Таким образом будет продолжаться Кали-юга, пока человеческий род не приблизится к уничтожению» [24, р. 295].

¹ Пурана (с санскрита – древняя былина) – тексты послеведического периода, в которых собраны мифы, легенды, сказания о древних временах, сведения о родословных, научные и этические трактаты. Авторство пуран приписывалось мифическому риши Вьясе – создателю «Махабхараты» и «Рамаяны».

² Юга (yuga) (с санскрита – ярмо) – эра внутри космологического цикла. В процессе смены четырех юг (Сатья/Крита-юга, Трета-юга, Двапарва-юга, Кали-юга) происходит деградация дхармы, которая полностью нивелируется в Кали-югу, после чего происходит обновление мира и запускается новый цикл – махаюга.

Все проявления кризиса тесно связаны с одной причиной – все-сторонним нарушением сакрального ритуально-нравственного закона дхармы и безразличием к сакральной традиции. В Кали-юге вытесняется древний обряд, смешиваются варны, народы, территории. Все упрощается (от порядка проведения ритуала до способа человеческой жизни), что влечет за собой искажение человеческого ума (психическое слабоумие). Ядро кризиса – небрежное отношение к ритуалу и открытость для вторжения чуждых культур. В описаниях Кали-юги фигурирует уныние как наиболее выразительная эмоция, обусловленная точным знанием об исходе эсхатологических событий:

«Только некоторые люди выживут и станут беспомощными и лишенными какой-либо принадлежности, так как Дхарма будет уничтожена в это время. Никто не сможет утешить этих людей. Они будут страдать от болезней и скорбей. Они станут бездомными и будут претерпевать засуху и взаимную вражду. У них не будет никого, кто смог бы их поддержать. По причине уныния и страха они перестанут работать. Покинув свои деревни и города, они уйдут в леса» (Ваю-пурана. II 37. 391–393) [23, p. 767].

Необходимо отметить свойственную для Кали-юги невозможность правильных и эффективных действий. Всеобщая депрессия становится одним из важных признаков периода кризиса. По всем описаниям бедствий Кали-юги видно, что люди не отдают себе отчета в том, что они совершают неправильные действия, их собственное ощущение несправедности нарушено, так как пространства и условия их жизни полностью десакрализованы. Бездомность людей во время Кали-юги подчеркивает их отчужденность от своих традиций в смешении с другими культурами. Потерянность и заброшенность становятся одними из главных эмоциональных характеристик ожидания эсхатологической катастрофы. Коррупция, лживость и «случайность» царей, способствующих интервенции варваров – одно из характерных проявлений Кали-юги.

Суд индуистского мессии. Калки, с точки зрения представленной эсхатологической модели, мыслится причиной преобразования мира, а его приход – точкой, в которой происходит смена мироустройства. Мессианский статус Калки подтверждается тем, что он является манифестацией верховного божества Вишну, сочетающего в себе идеал нравственной и религиозной жизни. Он – совершенный брахман, устанавливающий критерии истины и приносящий в погибающий от беззакония мир эталон дхармы. Приход Калки – это большая неприятность для деградировавшего мира, сопровождаемая массовым убийством беззаконников. В пуранах нет сведений о страшных катаклизмах и стихийных бедствиях. Народ нарушил дхарму и несет за это ответственность и наказание. В текстах пуран содержатся не-

сколько противоположных сведений о том, как именно Калки будет судить и наказывать всех тех, кто нарушил Дхарму. Классическая формулировка основного принципа суда Калки может быть воспроизведена следующим образом: «С помощью своей мощной силы он уничтожит всех млеччхов¹, воров и всех тех, чьи умы будут незаконными» («Вишну-пурана». IV. 24. 101) [24, p. 295].

Следовательно, самое страшное наказание возложено на завоевателей, которые, согласно текстам о Кали-юге, являются грабителями и несправедливыми царями одновременно. Млеччхи – главное зло Кали-юги, так как из-за них происходит тотальное обмирщение, а всех тех, кто стал его жертвой, ждет суд Калки: «Сраженные Калки, все млеччхи будут уничтожены, все нечестивые люди и незаконники тоже будут обречены» («Ваю-пурана». II 37. 391) [23, p. 767].

Наказание врагов Калки будет происходить двумя способами. В соответствии с первым, все они падут от рук Калки и его войска – вооруженных брахманов. Второй способ уничтожения нечестивцев – через самоубийство:

«Тогда Калки во главе своих армий добьется своей цели. Все его враги уничтожат себя сами. Они сами по себе снова станут сиддхами. Ведомые неизбежной судьбой, они станут безумными, яростными и впадут в заблуждение, что станет причиной их взаимного уничтожения» («Ваю-пурана» II. 36. 115–120) [23, p. 723].

Необходимо отметить, что согласно пуранам самоубийцы становились *претами* – злыми духами умерших, которые из-за своих грехов не могут достигнуть освобождения:

«Те, умерев, становятся претами, которые совершили злые поступки и находятся во власти прежних деяний. Те, кто были повешены, и те, кто отравлены или убиты оружием или сами убили себя; те, которые погибли от холеры или же в огне» [2, с. 153–154].

Один из парадоксов отрывка о массовом самоубийстве противников Калки состоит в том, что его враги не становятся претами, а становятся *сиддхами* – полубожественными существами индуистской мифологии, обитающими в воздухе. Сиддхи обладают праведностью и чистотой, они сопровождают мудрецов, умеют летать и наделены сверхспособностями: могут менять вес, свободно перемещаться во времени и в пространстве, подчинять любых существ своей воле [16, p. 60]. Можно сделать вывод о том, что встреча Калки с его противниками кардинально их меняет и трансформирует в эталоны исполнения дхармы.

¹ Млеччхи (mlecchas) – враги Калки, варвары и все чужестранцы.

Приведем еще одну цитату, анализ которой дает возможность увидеть еще один образ суда Калки: «Вместе со своими последователями он достигнет вечного покоя между Гангом и Ямуной. Когда Калки будет проходить мимо, цари умрут вместе со своими солдатами. Никто больше не сможет удерживать людей. Когда не станет охраны, они станут убивать друг друга в бою» («Ваю-пурана». II. 36. 115–120) [23, p. 723].

Исходя из содержания этого отрывка, трудно сделать вывод о том, что Калки и его войско будет убивать противников. В тексте подчеркивается, что он пройдет мимо, а цари со своими солдатами умрут, что позволяет предположить отсутствие военных действий между армиями. Противопоставляя Калки, как воплощенную Дхарму, и царей с их ближайшим окружением, как высшее проявление адхармы, можно сделать вывод, что присутствие божественного закона само по себе, без каких-либо усилий (военных действий) устраняет нечестивую природу, которая стала идентичностью царей и их подданных. В пуранах встречаются утверждения о том, что при встрече с Калки само слово «царь» исчезнет («Ваю-пурана». II. 37. 391) [23, p. 767]. Институт царской власти, ставший воплощением насаждаемых беззаконий, полностью устраняется карающим божеством. Люди, которые остались без своих военачальников, погружаются в хаос и убивают друг друга, в этом можно увидеть идею самоуничтожения адхармы, постигшей свое собственное небытие при встрече с Дхармой.

Несмотря на все изложенные способы суда Калки, в «Ваю-пуране» есть сведения о том, что Калки убьет все живые существа на земле: «Когда начнется двадцать пятая кальпа и пройдет двадцать пять лет, он будет убивать все живые существа и мужей. Своими беспощадными действиями он оставит на земле только семена растений» («Ваю-пурана». 36. 113–114) [23, p. 723]. Но такой исход эсхатологических событий встречается только в одной пуране, где есть противоположные указания на то, что суд Калки касается только беззаконников, млеччхов и царей. Подводя итоги описания суда Калки, можно сделать вывод о том, что в процессе суда Калки является персонифицируемой Дхармой, которая уничтожает адхарму, преобразуя ее последователей.

В старших и средних пуранах нет описаний страшных зрелищ предстоящей битвы, есть только образы хаоса, печали, дисгармонии, что отображает сущность эсхатологического конфликта как столкновения оппозиционных категорий (истины и лжи, добродетели и греха,

закона и беззакония). Невозможно точно определить как точно мыслится наказание беззаконников и млеччхов, в силу того, что суд Калки – это пророчество, в котором есть смысловые разрывы и неточности. Необходимо отметить, что не совсем корректно называть эсхатологические события пророчествами, потому что они (в отличие от библейско-христианской традиции) неизбежны и неотвратимы, не несут характер угрозы и не формулируются для предостережения в целях исправления и покаяния. Пураническое пророчество о Суде Калки – это уверенная констатация смены космогонической парадигмы, где ответственность беззаконников и млеччхов является условной, так как ухудшение дхармы на протяжении смены юг является заданным параметром существования индуистского мироустройства. В связи с этим категории греха, вины, ответственности и наказания относительны и в чем-то формальны, так как те, кому они приписаны, лишены свободы их преодолеть. Таким образом, можно говорить о механистичности эсхатологического суда Калки, в котором нет места для покаяния умирающего мира, так как это противоречит самой Дхарме, требующей его циклического возобновления.

Финальный эсхатологический акт. Логичным следствием суда Калки является переход мира в Крита-югу и торжество Дхармы. Согласно «Араньякапарве», Калки воссоздаст новую землю для дваждырожденных во «время великого жертвоприношения коня» (Мхб. III. 184. 1. 10) [4, с. 394]. Совершение ашвамедхи¹ – это образ триумфа Калки-победителя, приобретающего статус царя, так как древнее великое жертвоприношение коня совершал царь–победитель, чтобы провозгласить свое верховенство и силу [1, с. 56]. Согласно М. Элиаде, ашвамедха была ритуалом, «предназначенным для возрождения космоса и восстановления общественных классов и ремесел в их образцовом состоянии совершенства» [9, с. 434–435]. Следовательно, Калки творит новый космос и окончательно восстанавливает Дхарму с помощью совершения древнего и наиболее почетного обряда – ашвамедхи, в процессе которого происходит утверждение первоначального значения ритуала в целом. Совершение ашвамедхи – это и легализация статуса Калки, и триумф его победы, и создание нового мира. Во время Крита-юги вернуться благоденствие и богатство, каждая варна будет заниматься своими обязанностями, появятся праведники и чувство святости.

¹ Впервые ашвамедха фиксируется в Ригведе I. 162–163.

«С началом Крита-юги исчезнет беззаконие, восторжествует дхарма, и люди, о бхарата, вернуться к своим делам. Во время Крита-юги вновь появятся сады и храмы, пруды и пещеры, различные жертвоприношения и обряды. Появятся брахманы и святые старцы, мудрецы и отшельники, пристанища неверных займут люди, преданные истине. Взойдут все посеянные семена, и всякое зерно будет рождаться в любое время года, о Индра царей! Люди станут усердно раздавать дары, соблюдать обеты и ограничения. Брахманы, полные благих устремлений, с радостью предадутся молитвам и жертвоприношениям, и цари будут править землей в согласии с дхармой. Во время Крита-юги вайшьи будут заниматься торговлей, брахманы будут ревностно соблюдать шесть своих обязанностей¹, кшатрии станут надежно охранять людей, а шудры будут усердно служить трем этим варнам» (Мхб. I II. 184. 10–18) [4, с. 394].

Однако самые большие изменения коснутся сознания людей: «Он восстановит справедливость на земле и умы тех, кто будет жить в конце Кали-юги, проснутся и станут подобными прозрачному кристаллу» («Вишну-пурана». IV. 24. 102) [24, р. 295]. Речь идет о дхармическом очищении при встрече с Дхармой в лице Калки. В текстах пуран говорится о том, что люди, которые очистятся, станут «семенами человеческих существ и дадут рождение новому поколению, что станет следовать законам Крита-юги – эпохи чистоты» («Вишну-пурана». IV. 24.100) [24, р. 295].

Установление Крита-юги является финальным эсхатологическим актом Калки, осуществлением его миссии. Нерешенным остается вопрос о совпадении времени Крита-юги и времени всех изменений, спровоцированных появлением Калки, так как в пуранах сведения об изменениях, характерных для Крита-юги, даются без точного определения этого времени. То есть остается неизвестным точное время перемен: либо это рубеж между Кали-югой и Крита-югой, либо это все происходит в Крита-югу. Обращаясь к приведенным выше цитатам о Калки-юге, можно сделать вывод, что все метаморфозы происходят с землей и человечеством именно в то время, сроки которого неизвестны. Логично было бы допустить, что в Крита-юге люди должны уже быть совершенными, а Калки-юга – это тот самый период «чистилища», во время которого происходят все позитивные изменения.

Идею Калки-юги можно в некоторой степени сравнить с христианской концепцией хилиазма (миллениаризма), в рамках которой в течение тысячи лет Иисус Христос и торжествующие христиане-праведники будут править миром. По мнению М. Элиаде, именно из

¹ В шесть обязанностей брахмана входит: заучивание Вед, обучение Ведам учеников, принесение жертв, отправление жертвоприношений для других, раздача даров, прием даров.

мифов, описывающих постепенную деградацию мироздания, требующего регулярного уничтожения и восстановления, возникли представления о конце света как о катастрофе, предвосхищающей новый золотой век, а также «сформировались уже в наше время пророческие и миллениаристские тенденции первобытных обществ» [8, с. 67]. Относительный хилиазм Калки-юги – это, действительно, торжество победителя – Калки и Дхармы, а также время религиозно-психологического переворота в сознании людей и подготовки новой расы.

Из мифа о Калки можно извлечь следующие особенности восприятия конца света в рамках циклического мировоззрения. Во-первых, миф демонстрирует четкое описание предэсхатологического кризиса, у которого есть ряд характеристик, позволяющих его идентифицировать как предзнаменование последней катастрофы. Во-вторых, катастрофический элемент мифа о Калки нельзя свести к конкретному порядку природных (катаклизмы) и социальных (война Калки) событий, он представляет собой сочетание эмоциональных выразительных образов очищения земли от зла адхармы. Парадоксальным является то, что несмотря на актуализацию эсхатологического сценария в предыдущих мировых циклах, в мифе о Калки остается неясным, при каких именно обстоятельствах погибнет мир и что именно будет уничтожено (только беззаконники, все люди, или весь материальный мир). В мифе о Калки скрыта кульминация уничтожения старого мироздания, после которого возникает новое. В-третьих, возрождение мироздания в Крита-юге содержит в себе определенную отсылку к идеям миллениаризма, которые также можно увидеть в мифе о Будде Майтрее.

Миф о Майтрее имеет некоторое сходство с сюжетом о Калки, в этом мифе идея хилиазма явно присутствует в пророчестве о том, что во время появления Майтреи будет всеобщее благополучие и станет царствовать справедливый правитель – чакравартин («Чаккаватти Сиханада Сутта» XXVI. 23) [13, р. 72–73].

Чтобы найти то, что объединяет эсхатологию линейного и циклического типа, следует обратиться к идее их принадлежности к одному и тому же феномену религиозного сознания [3, с. 148]. Небезосновательно мнение, что на уровне массового сознания противоречия между линейной и циклической моделью всемирной эсхатологии минимальны, так как в содержании массового сознания представителей восточных религий присутствуют только те идеи, что затрагивают проблемы реально живущих людей. Несмотря на признание бесконечных повторов циклов мировой истории наибольшее значение имеет тот «ближний» цикл, что существует в настоящий момент, так как

он соотносится с судьбой потомков живущих ныне людей. Вполне возможно, что психологическое восприятие ближайшей эсхатологической ситуации конца существующего цикла в народном сознании представителей восточных религий демонстрирует сходство с восприятием конца времен в западных религиозных традициях и снимает остроту противоречия между двумя эсхатологическими моделями.

Между некоторыми отдельными образами эсхатологий циклического и линейного типа можно обнаружить явные параллели. К примеру, есть определенное сходство между представлениями об иудейском мессии и о Калки, которые в качестве обладателей верховной власти и военного авторитета вершат свой суд над миром. Образ судьбы-военачальника, характерный для иудейской и индуистской эсхатологии, в отличие от христианских представлений о Страшном Суде, всецело принадлежит тому миру, где будет осуществлен его суд [7, с. 406–407].

Устойчивое различие между эсхатологиями линейного и циклического типа может быть найдено в этическом аспекте эсхатологии – в суде над праведниками и грешниками. Последний суд возможен только в западных религиозных системах, где Бог является творцом мира и Судьей праведных и грешных, а не персонифицированным исполнителем автономного закона Дхармы. Для циклических эсхатологий, пронизанных идеями кармы и сансары, идея последнего суда не является смысловым центром конечной катастрофы. Суд Калки не имеет очевидного сотериологического аспекта, так как это в целом механическое мероприятие по уничтожению любых видов адхармы, в процессе которого ответственность каждого отдельно взятого человека не имеет значения. В некоторых циклических эсхатологиях может вообще отсутствовать образ суда или катастрофы. К примеру, в мифологическом сюжете о Будде Майтрее¹ [20, р. 660–662] вообще нет противопоставления между праведниками и беззаконниками, нет дуализма между священным и профанным, нет описаний глобальной катастрофы и суда. И, наконец, если в рамках эсхатологии линейного типа все в мире является ценным и неповторимым и подлежит спасению, то в циклической эсхатологии нет возможности спасения для мира, который бесконечно воспроизводит себя во власти сансары.

¹ Мифологический сюжет о Будде Майтрее обстоятельно излагается прежде всего в палийских текстах «Трипитаки».

Список литературы

1. Альбедиль М. Ф. Конь/лошадь в древнеиндийской мифологии и ритуале // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. – СПб., 2014.
2. Гаруда-пурана. Человек и мир / пер. с санскр., исслед., коммент. Е. В. Тюлиной. – М., 2003.
3. Маслов Е. С. Порождение и концентрация смысла истории в эсхатологическом мировосприятии // Ученые записки Казанского ун-та. – 2007. – Т. 149. – С. 146–159.
4. Махабхарата. Араньякапарва / пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. – М., 1987.
5. Петров Ф. Н. Сущность и смысл учений о грядущей гибели мира // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – М., 2001. С. 295.
6. Ригведа. Мандалы I–IV. Т. 1 / пер. с санскр., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. – М., 1999.
7. Шохин В. К. Иудаизм как «контрапозиция» христианству: К. М. Пилкингтон о двух религиях // Философия религии: альманах / под ред. В. К. Шохина. – М., 2007.
8. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. – М., 2010.
9. Элиаде М. Азиатская алхимия / пер. с рум. А. А. Старостиной. – М., 1998.
10. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – М. 2000. С. 243.
11. Abegg E. Der Messiasglaube in Indien und Iran. – Berlin. 1928.
12. Barua A. Metaphors of Temporality: Revisiting the “Timeless Hinduism” versus “Historical Christianity” Anthithesis // The Harvard Theological Review. 2011. Vol. CIV. P. 147–169.
13. Cakkavatti Sihanāda Sutta // Dialogues of the Buddha. Vol. III. Transl. by T. W. Rhys Davids. – London. 1921.
14. Encyclopedia of Religion and Ethics Vol. V. / Ed. by J. Hastings and L. Gray. – Edinburgh, 1912.
15. Encyclopedia of Religion. Vol. IV / Ed. by L. Jones. – Detroit, 2005.
16. Hopkins E. W. Epic Mythology. – Strassburg, 1915.
17. Jayaswal K. P. The Historical Position of Kalki and His Identification with Yasodharman // The Indian Antiquary. 1917. P. 145–153.
18. Khan D. S. The Coming of Nikalank Avatar: A Messianic Theme in Some Sectarian Traditions of North Western India // Journal of Indian Philosophy. 1997. Vol. XXV. P. 401–426.
19. King W. L. Eschatology: Christian and Buddhist Religion // Religion, 1986. Vol. XVI, P. 169–185.
20. Malalasekera G. P. Dictionary of Pāli Proper Names. Vol II. – Delhi, 2007.
21. Norman H. C. The Kalkiavatara of Vishnu // Transactions of the Third International Congress for the History of Religions. 1908. Vol. II. P. 85–88.
22. Seters J. In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History. – New Haven, 1983.
23. The Vayu Purana. A System of Hindu Mythology and Tradition. Vol II. / Ed. by Rajendralala Mitra. – Calcutta, 1881.
24. Vishnu Purana with Commentary by Vishnuchitta Alwar / Ed. by P. B. An-nangaracharya. – Kanchipuram, 1972.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 : 111

В. В. Кузнецов

Модусы признания как основания человеческой сущности

В статье рассмотрена проблематика признания. Целью работы является выявление как модусов признания, так и оснований, по которым оно осуществляется. В качестве методов исследования выступают системный анализ, принцип единства исторического и логического, культурно-историческое сравнение. Признание достоинства является главным мотивом человеческой деятельности. Признание является одним из главных социальных регуляторов, структурирующих поведение человека, как на личностном, так и на социальном уровне. Именно признание Другого раскрывает содержание личностного выбора, характеризующего степень свободы индивида. Признание ставит проблему ответственного выбора и ответственного действия. Автор исследует критерии признания достойного и недостойного, которые конституируют общественное мнение. Анализируются теории «зеркального Я», Обобщенного Другого и Значимого Другого, основой которых является идея соответствия образа человека определенному личностному образцу. Общественное мнение выступает в роли «зеркала», формирующего признание достоинства. Именно «зеркало» является метафорой любого становления.

В статье анализируются такие модусы общественного признания, как честь, святость, героизм, слава, богатство, профессионализм, авторитет, репутация и престиж. Показано различие формирования данных видов общественного признания в традиционной и современной культуре. Выявлены некоторые черты различия между честью и достоинством на примере произведений А. С. Пушкина. Показаны границы возможностей общественного признания как критерия человеческого достоинства. Автор делает вывод, что экзистенциальное содержание человеческого достоинства гораздо глубже любого «внешнего» определения.

This article is devoted to problems of recognition. The aim of the work is to reveal the modes of recognition and the grounds on which it is carried out. As research methods used are those of system analysis, the principle of historical and logical unity, the method of cultural-historical comparison. The recognition of one's dignity is the

main motive of human activity. Recognition is one of the main social regulators and structuring human behavior both on the personal and the social level. It is recognition of Another that reveals the contents of a personal choice to define the degree of freedom of the individual. Recognition raises the issue of responsible choice-making and responsible actions. The author explores the criteria for recognition of the worthy and the unworthy constituting public opinion; analyzes the theories of “the mirrored I”, the Generalized Other and the Significant Other, which are based on the idea of matching the image of the person of a certain personal style. Public opinion acts as a «mirror» responsible for recognition of dignity. The «mirror» is a metaphor for any formation.

The article analyzes such modes of public recognition as honor, Holiness, heroism, glory, wealth, professionalism, credibility, reputation and prestige. The author shows the difference in the formation of these types of public recognition in traditional and modern cultures. Some differences between honor and dignity are discussed using A. S. Pushkin’s works. The author shows the limits of public acceptance as a criterion for human dignity and concludes that the existential content of human dignity is much deeper than any “external” determination.

Ключевые слова: признание, достоинство, честь, общественное мнение, «зеркальное Я», Обобщенный Другой, Значимый Другой, личностный образец.

Key words: recognition, dignity, honor, public opinion, «mirror Me», the Generalized Other, Significant Other, personal sample.

Общественное признание является конкретной реализацией принципа чести и достоинства. Что признается обществом? Прежде всего, воздается почет и слава доблести, мужеству и жертвенности. Так происходит реализация принципа достойного существования. Людям, реализовавшим себя в других модусах социальной значимости, полагаются иные формы вознаграждения. В целом это можно охарактеризовать как признание социумом реальных заслуг своих членов. Такие разные философы, как Б. Паскаль, Г. В. Ф. Гегель и П. Бурдьё, исходят из того, что главным мотивом человеческой деятельности является именно признание достоинства.

Потребность в признании впервые в традиции западной политической философии была описана Платоном в диалоге «Государство». Философ выделил три начала человеческой души: желающее, разумную часть и то высшее начало, которое он назвал «тюмос». Это и есть начало души, стремящееся к признанию [7]. Согласно Гегелю, потребность в признании является фундаментальным качеством, отличающим человека от животных [13, с. 15]. Человек желает быть признан, прежде всего, в качестве ведущего смертельную схватку в борьбе за уважение. Боец, не дрогнувший при взгляде в смертельную бездну, становился Господином. Победенный противник, решивший выжить любой ценой, получал статус Раба. Победитель получал при-

знание собственного достоинства от побежденного бойца. Пределом признания в данном контексте является признание абсолютное. Гегель разрабатывает сложную диалектику Господина и Раба, создавая свою «Феноменологию духа» [3].

Русская же феноменология духа, как полагает современный отечественный исследователь Т. М. Горичева, является иной, чем у Гегеля [4]. Мы, русские, как народ, сильны именно непроявленностью, которая составляет, одновременно, нашу тайну и нашу силу. То, что проявлено, на чем делает акцент Гегель, безусловно, есть, состоялось, реализовалось. Но прироста, прибавления уже не последует. Проявление характеризуется исчерпанностью резервов, в то время, как непроявленность таит в себе огромный скрытый потенциал. «Бесконечное небо» Аустерлица, которое видит князь Андрей в романе Льва Толстого, метафизически выше абсолютного универсального признания Гегеля, которым наделяется Наполеон. Именно поэтому Россия является главным метафизическим и историческим препятствием для «мировых гениев», жаждущих абсолютного признания своего господства, таких как Наполеон и Гитлер.

Как осуществляется признание достоинства? Здесь возникает *идея соответствия* нравственного содержания образа человека Обобщённому Другому, то есть нормам и ценностям социальной группы, с которой он себя соотносит, и Значимому Другому, то есть авторитетной личности, чьё мнение во многом формирует самооценку данного человека. Важнейшие архетипические образы сохраняются в современной культуре. К таковым относится образ мужчины. Это древний архетип, которому соответствует образ защитника, воина, добытчика, кормильца, отца. Ситуация унижения мужского достоинства как раз и возникает тогда, когда данного соответствия достичь не удаётся. Для достижения признания мужского достоинства необходимо проявить себя, то есть необходим поступок. Достоинство есть способность к поступку, то есть к действию, превышающему инстинкт самосохранения и базовую человеческую потребность в безопасности. Главным же мотивом поступка является именно признание достоинства.

При ответе на вопрос, как происходит становление и развитие достоинства мужчины – охотника, воина, героя, человека чести, можно прийти к следующему выводу. Здесь играет свою роль первопринцип культуры, сформулированный Аристотелем: «Слава героям, позор трусам». Выразителем первопринципа является, прежде всего, «любящий Другой». Достоинство во многом формируется под взглядом «любящего Другого» – любящим женским взглядом, при необхо-

димости суровым и не допускающим малодушия от любимого, иногда нежным, иногда восхищенным, а когда и холодно-презрительным и враждебным, если мужчина не заслужил иного отношения. Доблестного мужа формирует взгляд «любящего Другого», благословляющий, вдохновляющий. Взгляд этот может стать холодным, презирающим и даже проклинающим. Воин-защитник знает и о такой возможности, поэтому она не становится действительностью.

Достоинство личности вызывает к ней симпатию, интерес, любовь, уважение. Унижение человека вызывает неприязнь, безразличие, презрение, в лучшем случае – жалость. Любовь и ненависть, одобрение и порицание, похвала и хула, симпатия и неприязнь сами, в свою очередь, формируют как унижение, так и достоинство.

Возможна и иная логика, с точки зрения которой, признание других имеет своим основанием собственную высокую самооценку личности. Её роль показал еще Аристотель. По его мнению, «великодушным является тот, кто не только достоин великого, но и оценивает себя соответствующим образом» [1, с. 229]. С точки зрения Ч. Кули, самооценка личности во многом формируется его оценкой со стороны других. Именно в этом смысл теории «зеркального Я»: Я, как в зеркало, «смотрю» в других людей, и моя самооценка предопределена тем, как они оценивают меня.

На примере пушкинского Онегина скажем кратко о сходстве и разнице между достоинством и честью. Честь и достоинство как нравственные феномены тождественны в том смысле, что сущностью как чести, так и достоинства является преодоление себя. Результатом такого преодоления является поступок. В данном контексте, как честь, так и достоинство есть иерархия души, т. е. власть духа, высшего начала над страхом, унынием, иными слабостями, препятствующими совершению поступка. «Иерархия» этимологически есть «власть священного». Таковым является дух по отношению к душе и телу. Победа низшего начала уничтожает иерархию как таковую, делая поступок невозможным. Разница между достоинством и честью в данном контексте заключается в том, что с позиции достоинства Онегин понимает, что «он уж был неправ, что над любовью робкой, нежной так подшутил вечер небрежно». Именно с позиции достоинства он должен был «оказать себя не мячиком предосуждений, не пылким мальчиком, бойцом, но мужем с честью и умом». Но высшим критерием для Онегина оказалась именно угроза «общественного мнения» подвергнуть хотя бы малейшему сомнению признание его чести. Так, с позиции достоинства, дуэлянт Пушкин нравственно осудил дуэль в своем романе. Но признание «права дуэли» священным

для защиты чести, тем не менее, осталось для поэта незыблемым, что и показали его последующая жизнь и смерть.

Модусом признания, таким образом, является честь в её узком понимании, ориентированная на «людской суд». Что подумают, что скажут, что будут помнить о человеке. Я берегу в себе высокую оценку другого человека. Это и есть честь в смысле – honour (почёт – англ.) У В. И. Даля понятие чести иное – «внутреннее нравственное достоинство». С точки зрения В. С. Непомнящего, в этом состоит особенность русского понимания чести в отличие от понимания западного. Там, где на Западе «честь», в России скорее «святость», по суждению Н. А. Бердяева. К. Н. Леонтьев сформулировал более жёстко: «русский может быть святым, но честным – никогда». Но внешнее определение ценности человека, как показывает М. М. Бахтин, не ухватывает его скрытой сущности. «В человеке всегда есть что-то, что только сам он может открыть в свободном акте самосознания и слова, что не поддаётся овнешняющему заочному определению» [2, с. 68]. Именно здесь пролегает граница возможностей признания Другого быть мерилom человеческого достоинства.

В своё время Ю. М. Лотман выявил интересную проблему соотношения чести и славы. В «Слове о полку Игореве» о воинах-курянах сказано, что они «ищут себе чести, а князю – славы». В данном случае соотношение очевидно: слава добывается для того, кто стоит выше в иерархии и кому служит тот, кто для себя добывается чести. Воин мог бы сказать, что ищет славы для себя; напротив, выражение, что они ищут чести для князя, представляется неуместным, ибо последний – слишком значимая величина. Интересно, что данное соотношение чести и славы существует в полном соответствии с православным миропониманием, согласно которому, предназначение человека есть слава Божья. Человек как «венец творения» призван прославлять Творца самым совершенным образом. Но для этого человек *должен быть достоин своего Первообраза*. «Иначе говоря, он призван совершенствоваться, оберегать своё подобие Богу, восстанавливать его, укреплять; призван развивать и совершенствовать свои нравственные силы путём добрых дел» [8, с. 149]. Сущность поиска чести для себя составляет следование императиву «будь достойным того, кому служишь».

С точки зрения современного отечественного исследователя, человек достигает общественного признания, обретая, в первую очередь, социальную значимость. Можно выделить такие её модусы как святость, героизм, знание, слава, мастерство, власть, богатство [11, с. 59]. Это основные модусы общественного признания.

Святость в традиционной культуре есть не просто высший уровень достойного существования. Это уровень человеческого совершенства, приближающийся к совершенству божественному. Святые, подобно Сергию Радонежскому и Серафиму Саровскому, признавались в качестве высших духовных авторитетов общества. Но в своем самосознании истинный святой, напротив, считает себя величайшим грешником. Он никогда не признает сам себя в качестве святого и не ищет подобного признания со стороны общества и церкви. Святость является таким модусом общественного признания, которого достигает человек, отнюдь к признанию не стремящийся. Среди других модусов человеческой сущности святость в этом смысле является исключением. С точки зрения православия, первым признаком выздоровления души является, как это ни парадоксально, видение своей греховности. Духовное достоинство христианина тем выше, чем выше в нем осознание своего глубинного недостойнства, по сравнению с абсолютным совершенством Творца. Признание своей греховности есть основание упорной и последовательной борьбы с грехом, борьбы «до крови». Это наивысший уровень предстояния. В этом смысле святость превосходит пределы собственно социальной значимости как таковой. Святость выше общественного идеала. Признание святости церковью является делом чрезвычайно серьезным, сложным и ответственным. В современном мире святость занимает маргинальное положение при безусловном доминировании в общественном сознании морали жизненного успеха, понимаемого, прежде всего, как материальное процветание. Сама серьезность святости является объектом глумливых насмешек со стороны «свободной» смеховой культуры нашего времени. Тем не менее, святость будет существовать, пока существует наш мир.

Героизм является высшим уровнем достойного существования, реализующим идеал жертвенной любви. «Нет выше той любви, чем душу свою положить за други своя». Уровень героизма предполагает свою вершину, на которой находятся герои-мученики. Мученичество находится на уровне святости. Именно с почета и славы героям начинается древний принцип чести, интерпретируемый автором как первопринцип культуры. Герой по праву находится выше всех в иерархии заслуг традиционного общества, потому что жестче других требует от себя соблюдения принципа достойного существования. Пантеон героев есть то главное, что скрепляет единство традиционного общества. Одной из главных проблем современного мира является наступление эпохи «без героев». Это не означает, что героизм исчез

совсем. Но он утратил прежнее доминирующее положение в иерархии заслуг. По отношению к социальным и культурным нормам современного общества как святость, так и героизм являются проявлениями девиантного (отклоняющегося) поведения. Разумеется, это виды позитивной девиации, когда социальная норма многократно превышает в положительном смысле. Но с определенной точки зрения само существование таких феноменов, как святость и героизм, угрожает становлению нового глобального миропорядка. Данный порядок власти апеллирует именно к человеческому Низу. Он во многом основан на раскрепощении инстинктов «человека массы». Данное раскрепощение как раз и создает «массу». Святость же, как и героизм, требует суровой внутренней самодисциплины и больших духовных усилий. Поэтому типы героев и святых являются серьезной помехой для идеологии глобального миропорядка.

Слава в традиционном обществе была преимущественно привилегией людей, действительно совершивших великие дела. На их примере воспитывались новые поколения. Уважение к подлинно великим человеческим деяниям, так же как и благоговение перед религиозными святынями, является нравственной опорой общества. Это основа всякой нормальной иерархии. Как уже отмечалось, слава и бесславие, традиционно, являлись мощным оружием прошлого, направленным в будущее. Разумеется, были и прецеденты типа славы Герострата. Такой модус славы в современном мире, как популярность, создается, прежде всего, современными средствами массовой информации. В этих условиях не нужно совершать нечто великое, чтобы о тебе постоянно говорили на «голубом экране» и т. д. Более того, подлинная человеческая значительность, как правило, игнорируется со стороны современных СМИ. Знаем ли мы имена современных героев, наших военных, пограничников, полицейских? Что мы знаем о нынешних создателях отечественного оборонно-промышленного комплекса? Где сейчас замечательные учителя, о которых раньше писали как о «педагогах-новаторах»? Много ли говорят о рабочих высочайшей квалификации, которых в прежние времена ценили не меньше академиков? Где, наконец, сами академики? Зато у всех на слуху звезды шоу-бизнеса и прочие кумиры масскульта. Таким образом, моделируются современные культурные образцы. Именно поэтому в современном обществе произошла, по оценке А. А. Зиновьева, «пигмеизация элит». В этом случае очень проблематичным является признание обществом подлинных гениев. Повсеместно торжествует серость и посредственность, возводимая масскультом в ранг культурных эталонов.

Владение знанием (информацией) является тем модусом социальной значимости, который во все времена особо выделял человека из общей массы. С XI–XII веков в Европе образуются первые университеты, и с этого времени образованные люди имеют высокий общественный статус. Общественное признание заслуг ученого является одним из главных условий успешного развития науки в той или иной стране. Эталоном чести ученого стали мученики науки, такие как Джордано Бруно и Николай Иванович Вавилов. В условиях современной научно-технической революции происходит лавинообразное увеличение информации, которая находится в социальном обороте. Колоссальный объем информации в глобальной сети стал серьезным препятствием развития качества современной науки. В этих условиях тем более возрастает роль ученых. Именно они определяют облик современной цивилизации. При этом еще Альберт Швейцер отмечал колоссальное несоответствие между научно-техническим могуществом современного человечества и уровнем его нравственного развития. Сейчас данное несоответствие является одной из главных угроз существованию жизни на Земле.

Мастерство (профессионализм) является таким модусом социальной значимости, обладатели которого держали себя с достоинством даже перед представителями рыцарской, позднее, дворянской чести. Мастером стать было чрезвычайно трудно. Необходимо было пройти начальные стадии ученичества, затем подмастерья и, наконец, изготовить «шедевр». Именно так первоначально назывался предмет, изготовив который, подмастерье признавался в статусе мастера. Стать подлинным мастером часто требовало всей жизни от человека, посвятившего себя профессии. Профессионализм не утратил своего значения и в современном мире: именно профессионал обладает высокой конкурентоспособностью на современном рынке труда. Другое дело, что сейчас нередко всерьез говорится о профессионализме киллера, стриптизерши, «жрицы любви». В этом отношении современный мир характеризуется утратой единства профессионального и человеческого достоинства.

Богатство во все времена являлось привилегией «сильных мира сего». С древнейших времен продолжается борьба за власть над миром «меча» и «золота». Пушкин выразил это следующей поэтической формулой: «Все мое! – сказало злато. Все мое! – сказал булат. Все куплю! – сказало злато. Все возьму! – сказал булат». В традиционной культуре богатство, как бы оно ни было велико, оценивалось общественным сознанием ниже воинской доблести аристократии. Богатство занимало подчиненное положение, являясь наградой воинскому

сословию за боевые заслуги. Мировые религии всегда различными способами ограничивали самоутверждение богатства. Впрочем, христианство отнюдь не осуждает богатство само по себе. Оно рассматривается как дар, которым человек должен достойно распорядиться. В современном мире с ослаблением в нем роли религии как таковой, власть и самоутверждение богатства ничем не ограничены. Деньги, соответственно, выступают решающим критерием человеческой значимости.

Важными модусами признания, часто сопутствующими достоинству власти, являются авторитет, репутация и престиж. Авторитет определяется, как «общепризнанное значение, влияние или «вес», которым наделяются человек, группа, общественная организация, социальный институт, система взглядов, благодаря определенным своим качествам, достоинствам, заслугам» [9, с. 2]. Авторитет обозначает одну из трех важнейших составляющих политической власти, вместе с силой и влиянием.

Понятия «авторитет» и «репутация» во многом являются синонимами. «Репутация – reputation – общественное мнение о ком-либо; мнение о достоинствах или недостатках товаров, фирмы-производителя и т. п.» [5, с. 344]. Значение репутации заключается в том, что с её помощью индивиды оказываются способными экономить время и силы в социальном взаимодействии. Происходит это потому, что как общественное явление репутация функционально связана с таким феноменом как доверие. Репутация позволяет сократить во времени процесс формирования доверия. Как человек, так и организации, обладающие позитивной репутацией, пользуются доверием. Ведь за хорошей репутацией стоит поручительство прошлых достойных дел. Соответственно, негативная репутация способна сократить до минимума общение с нежелательным человеком или организацией [10, с. 9].

Западные исследователи выявляют прямую связь между такими феноменами, как репутация и честь (honour). «Honour – это термин, отражающий положение индивида в обществе, а также обозначающий субъективное чувство уважения, возникающее в связи с таким положением. Социальная репутация является важной характеристикой во многих обществах, поскольку связана с представлениями о соответствующем поведении и уважением группы по отношению к её обладателю» [6, с. 393].

Престиж происходит от латинского слова *praestīgium* – иллюзия, обман чувств и франц. *prestige* – обаяние, очарование. Это оценка социальной роли или действия, социальной или профессиональной

группы, социального института, достоинства, разделяемая членами данного общества или группы на основании определенной системы ценностей. Обладателем престижа, в первую очередь, выступает личность. Престиж есть авторитетность личности. Это влияние, оказываемое ею на людей. Основой привлекательности или значимости социального качества является реальный вклад в удовлетворение той или иной общественной потребности. Но оценка этого вклада может быть различной в зависимости от социального статуса личности или группы [12].

Итак, в позитивном смысле принцип достойного существования проявляется в модусах признания, наград, почестей, славы, бессмертия. Сама воля к жизни многократно усиливается в векторе воли к достойной жизни. Базовым качеством, отличающим человека от животного, по оценке Гегеля, является признание. «Тюмос» определяется Платоном, как начало человеческой души, жаждущее признания. Принцип достойного существования работает как система отвержения/признания.

Святость, героизм, мастерство, власть, богатство, авторитет, репутация, престиж, честь и слава рассматриваются автором данной работы в качестве видов человеческой сущности. Основой признания является идея соответствия человека, проявляющаяся как теория «зеркального Я» (Ч. Кули), концепция «обобщенного» и «значимого Другого», «любящего Другого». Элиты же в подлинном смысле этого слова отличаются от масс тем, что ориентированы на внутреннее самоопределение. Согласно теории Ч. Кули, «Я» таков, каким меня видят другие. «Я» достоин чести если удовлетворяю нормам и критериям обобщенного Другого (Дж. Мид), наконец – «Я», безусловно, что-то вешу на весах бытия, если меня оценил значимый Другой. В целом, модусы признания образуют важные основания человеческой значимости.

Список литературы

1. Аристотель. Этика (к Никомаху) // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн.: Литература, 1998.
2. Бахтин М. М. К диалогическому пониманию личности // Психология личности / сост. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузырей, В. В. Архангельская. – М.: АСТ, 2009.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. – СПб.: Наука, 1992.
4. Горичева Т. М. Христианство и современный мир. – СПб.: Алетейя, 1996.

-
5. Кравченко С. А. Социологический энциклопедический англо-русский словарь. – М.: Руссо, 2002.
 6. Лоусон Т., Гэррод Д. Социология от А до Я. Словарь-справочник. – М.: ФАИТ- ПРЕСС, 2000.
 7. Платон. Избранные диалоги / пер. с древнегреч. С. К. Апта и др. – М.: Эксмо, 2009.
 8. Помазанский М., протопресвитер. Православное догматическое богословие. – М.: ДАРЪ, 2005.
 9. Российская социологическая энциклопедия. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1998.
 10. Сальникова Л. С. Репутационный менеджмент. Современные подходы и технологии: учебник для бакалавров. – М.: Юрайт, 2013.
 11. Смирнов П. И. Социология личности: учеб. пособие. – СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001.
 12. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987.
 13. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ; Полиграфиздат, 2010.

Антропология диктатуры

В статье исследованы антропологические основания феномена массового почитания диктаторов в различных обществах, прежде всего в России. Автор рассматривает ряд базовых интенций массового сознания, формирующихся в сфере социального бессознательного и проявляющихся в культе личности вождей. В результате рассмотрения делается вывод о культурной детерминированности массовой любви к диктаторам, которая компенсирует населению чувство обделенности и неуверенности в социальной жизни.

The article investigates the anthropological foundations of mass veneration of dictators in different societies, especially in Russia. The author examines a number of basic intentions of the mass consciousness emerging in the social unconscious and manifested in the personality cult of the leaders, coming to the conclusion that mass love for dictators is culturally determined compensating people's sense of deprivation and social insecurity.

Ключевые слова: власть, диктатура, культ личности, мессианизм, реалистическая философия.

Key words: power, dictatorship, cult of personality, messianism, realistic philosophy.

Несмотря на то, что в последние десятилетия трижды были мощнейшие кампании десталинизации (при Н. С. Хрущеве, М. С. Горбачеве и президентстве Д. А. Медведева) значительная часть населения России до сих пор относится к Сталину положительно и желает «реинкарнации» образа Сталина. В теледебатах «Сталин: национальный герой или величайший преступник?», проведенных 9 марта 2017 года, национальным героем его назвали 1389 человек (96,73%), в то время как величайшим преступником – всего 47 человек (3,27%) [9]. Видимо, существуют какие-то исторические и ментальные предпосылки появления подобного персонажа, свойственные человечеству вообще и русскому народу, в частности, каковые и предстоит выяснить.

По убеждению автора есть только единственная методология, способная решить поставленную задачу. Эта методология – реалистическое мировоззрение. Реалистическое мировоззрение, реалистическая философия не только преодолевает крайности материализма и идеализма, признавая вечное и неделимое существование материи и

духа, что сразу снимает надуманный «основной вопрос философии», но и вообще преодолевает все крайности в освещении любого события или явления [7]. Ведь не случайно с XVIII века философия эта получила название «реалистическая», ибо только ей по силам дать подлинную, адекватную картину исследуемого явления во всех его аспектах, целостно, т. е. дать *реальную*, а не вымышленную, картину.

Реалистическая философия, признающая в окружающем мироздании не только материю, но и дух, а в человеке не только тело, но и душу, способна обнаружить и оценить не только видимое – факты, события, но и невидимое – духовные порывы, внутренние мотивы, на которые обычно не обращают внимание. Иными словами, рассмотрение деятельности указанных вождей с позиции философского реализма способно дать самое глубокое, самое приближенное к истине знание о них.

Скорее всего, существует огромное число причин любви народа к диктаторским режимам, вообще, к диктатору Сталину, в частности. Остановлюсь на четырех, представляющихся наиболее важными: общечеловеческая любовь «среднего человека» к покою, стабильности; идеологические причины (в нашей стране связанные с марксистско-ленинским учением); причины, связанные со специфическими условиями жизни начала XX века; причины, определяемые менталитетом народа.

Тирания не только самая худшая форма государственного устройства, но и, по Платону, она соответствует чаяниям черни. С этим перекликается высказывание наиболее авторитетного философа, изучавшего проблему свободы – Н. А. Бердяева в его труде «Самопознание»: «Свобода не демократична, а аристократична. Свобода не интересна и не нужна восставшим массам, они не могут вынести бремени свободы». Бердяева дополняет Э. Фромм, утверждавший в работе «Бегство от свободы», что тоталитарные режимы существуют только потому, что для основной массы людей свобода не представляет высшей ценности, ради которой стоит идти на смерть, и поэтому установление диктатуры происходит при молчаливом согласии толпы, которая вся виновна в ее существовании [10].

Чернь во все времена стремится к порядку, покою, незыблемости установившихся правил. И у нас в стране сегодня немало людей настаивает на реинкарнации Сталина во имя порядка и покоя, не понимая, что идеальный покой и порядок существует лишь в архивах и на кладбищах. В современном дискурсе понятие «чернь» выглядит некорректным, поэтому заменим его более благозвучными и легитимными понятиями «усредненный человек», «человек-толпа», «человек-масса».

Огромное количество жертв в эпоху «Большого террора» немыслимо без колоссального числа доносов, идущих с мест. Доносы писали не только из желания отомстить соседу, нагадить ему, но и для многих это становилось ответственным делом, поскольку они всерьез думали, что помогают стране в наведении порядка. Здесь нельзя не согласиться с широко известным высказыванием писателя Сергея Довлатова: «Мы без конца ругаем товарища Сталина, и, разумеется, за дело. И все же я хочу спросить – кто написал **четыре миллиона доносов?**» Только следует добавить, что доносительство поощрялось государством, а не доносительство – сурово каралось.

Во имя достижения сытой и спокойной жизни основная масса людей даже готова мириться с существующим насилием в обществе. Голосование за Сталина есть голосование за насилие, за ущемление свободы. Проведенный недавно в нашей стране опрос показал, что 72 процента граждан России готовы принять «некоторые нарушения демократических принципов и ограничения личных свобод», если это потребуется для поддержания порядка¹. По сути – это философия мещанства, прикрываемая флагом борьбы за права личности, и включающая в себя эгоизм, безразличие к свободе, трусость и воинственное отстаивание обывательских ценностей.

Практически во всех странах мира 60–80% граждан во имя покоя и сытости готовы примириться с потерей части свобод и с узакониванием насилия, т. е. попыток по отношению к преступникам или подозреваемым в преступлении. Не случайно, что практически во всем мире эпитет «Великий» присваивали обычно самым беспощадным, самым авторитарным, самым кровавым лидерам. Вспомним, какой восторг, какую экзальтацию проявляли жители стран, правители которых были откровенными диктаторами. Сказанное представляет собой общечеловеческую основу установления диктаторских режимов. То, что у нас в стране по опросам Сталин уже которой год называется среди величайших деятелей всех времен и народов, и то, что большинство населения готово признать правомочным насилие по отношению к преступникам и врагам – не случайное совпадение, а стороны одного и того же явления.

Важную роль в установлении культа личности Сталина сыграла и идеология, основанная на марксистско-ленинском учении. Культ восходит к религиозному вероучению, поскольку ни одна религия не существует без культа. И в основах социалистического мировоззрения,

¹ Левада-центр: Россияне готовы смириться с ограничением свобод [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hro.org/node/8157>

как ни парадоксально это звучит по отношению к учению, открыто занимавшему воинственно атеистические позиции, может быть обнаружена религиозная составляющая.

Можно только удивляться прозорливости Н. А. Бердяева, который еще в 1907 году выпустил книгу «Новое религиозное сознание и общественность», содержащую главу «Социализм как религия». Как мыслитель и гуманист Бердяев не может не видеть зла капитализма: «Буржуазность и капитализм, экономическая эксплуатация и привилегия – все это несправедливость и мерзость не только с социал-демократической точки зрения» [1, с. 79]. Сказано очень ясно. И очень злободневно – особенно в свете высказываний новомодных экономистов, будто частная собственность, и привилегии являются необходимыми слагаемыми столбовой дороги цивилизации. В этом отношении Бердяев приветствует социализм, который организует питание человечества, целесообразную экономическую жизнь, решает проблему хлеба насущного.

Интересно отметить следующий парадоксальный факт: в то время, когда атеист Луначарский ратовал за превращение социализма в религию, религиозный философ Бердяев критиковал социализм за уже имеющиеся в нем религиозные черты. Какие именно положения социалистического учения представляются Бердяеву аналогичными религиозным?

По мнению Бердяева, социализм, как и религия, пытается дать ответы на все вопросы человеческого бытия, войти в ткань всех сторон общественной жизни, т. е. быть целостным мировоззрением: «Социалистическая религия... это целое вероучение, решение вопроса о смысле жизни, о цели истории, это проповедь социалистической морали, социалистической философии, социалистической науки, социалистического искусства» [1, с. 71–72]. Социализм, по Бердяеву, не ограничивается лишь целостным осмыслением мира, но, как и религия, претендует на его целостное изменение, ликвидацию его изначальной «греховности»:

«Социализм относится к тому же, к чему стремятся все религии, к освобождению человечества от гнета природы, от необходимости, от страдания. В социализме чувствуется религиозный размах, универсальность цели, и эта связь с целями религиозными особенно чувствуется в самой совершенной форме социализма – в социал-демократии» [1, с. 79–71].

Мессианизм социализма, так же как и мессианизм религии, обращаясь к будущему, приносит ему в жертву настоящее, интересы живых, конкретных людей: «Жить для только человеческого в других людях, для других времен и для призрака временного будущего – вот

жестокий и несправедливый завет религии грядущей земной силы» [1, с. 80]. Идеальный мир переносится в более или менее далекое будущее, и это будущее становится целью всего общественного развития, в жертву которому приносятся живые поколения людей:

«Личность никогда не является целью, всегда – средством; личность сама по себе не обладает ценностью и оценивается лишь по полезности ее для завоевания пролетарско-социалистического рая; по отношению к личности все дозволено во имя благих целей социализма, можно лишить личность свободы и прав ее, можно не уважать ее достоинства, можно давить ее, если это понадобится для справедливых общественных целей» [1, с. 75].

Обожествление пролетариата и будущего человеческого состояния, превращение живущих поколений лишь в средство для достижения идеального мира, всевластие государства над личностью (т. е. установление тоталитарного режима) с неизбежностью приведут при социализме к культу земного бога (т. е. культу личности, по привычной нам терминологии):

«Жалки и слабы надежды добрых людей, что все, наконец, станут земными богами, что к этому приведет социалистическое равенство, свобода и братство. Нет, земной бог, в последнем конце, будут один, как один Бог небесный, для него одного всякая человеческая личность, и все человечество превращается в средство, о нем мечтают, не ведая истины, земные мечтатели. К этому новому единобожию с диалектической неизбежностью ведет внутренняя логика религии социализма, да и вся позитивная теория прогресса» [1, с. 77].

До сих пор в теории культа личности у нас выделяются два основания: так называемые объективные и субъективные предпосылки.

К первым обычно относят следующие:

- Традиции многовекового существования в России самодержавного правления.
- Преобладание в народе крестьянской, мелкобуржуазной психологии.
- Недостаток культуры, слабость демократических традиций.
- Жесткая дисциплина и строжайшая централизация в партии, запрет всяческих фракций и группировок.
- Романтизация насильственных методов, порожденных революцией и гражданской войной.

К субъективным предпосылкам культа личности Сталина относят черты, отмеченные у него В. И. Лениным: грубость, нетерпимость и капризность в отношении с людьми, а также маниакальную подозрительность и самолюбие.

Как видим, сама теория социализма в качестве причины культа обычно не фигурирует. Более того, практически во всех официальных документах, посвященных этому вопросу, утверждается, что культ личности противоречит природе социализма, не имеет закономерного характера. С этим утверждением нельзя согласиться. Против случайного характера культа личности свидетельствует тот факт, что он был присущ нашему обществу даже после его официального разоблачения, – автор считает, что обществоведы вполне обоснованно говорят о культе личности Хрущева, о культе личности Брежнева. После снятия Хрущева в 1964 году со всех постов журналисты подсчитали, что за десятилетний период его правления в газете «Правда» было опубликовано в два раза больше его портретов, чем портретов Сталина за 30 лет его правления. Иными словами, Хрущев боролся с культом личности Сталина с помощью... культа личности Хрущева. И при Хрущеве и при Брежневе продолжали инакомыслящих отправлять в лагеря, высылать за границу, сажать в психиатрические лечебницы.

Именно определенные репрессивные структуры обеспечивают жизнедеятельность всех культов. Ведь религиозный экстаз и мистический ужас – две неотъемлемые стороны одного и того же явления, имя которому – культ личности. Сталины могут существовать и существуют только в наборах с бериями. А религиозная окраска культа личности Сталина объясняет его иррациональную живучесть.

Третьей причиной установления диктаторского режима Сталина являются специфические условия, сложившиеся к началу XX века в России и мире. Здесь надо вспомнить расстрел мирной демонстрации 9 января 1905 года в Петербурге. Надо вспомнить также «столыпинские галстуки», т. е. виселицы, устанавливаемые по всей стране для несогласных с деятельностью царского правительства. Лев Толстой описывает жуткую ситуацию, когда бедные крестьяне из деревень устраивали конкуренцию друг другу и резко снижали стоимость повешения «преступников», поскольку царскому правительству требовалось все новые и новые палачи. Не случайно Толстой называл себя социалистом и коммунистом. В той или иной мере социалистических и коммунистических идей придерживался в конце XIX – начале XX века практически весь цвет тогдашней российской интеллигенции. Но прав был Бисмарк, утверждавший, что революцию готовят гении, проводят романтики, а плодами пользуются негодяи.

Практически вся ленинская гвардия, а Сталин, безусловно, относился к ней, состояла из фанатиков, готовых для сохранения своей власти на любое насилие. Вот лишь некоторые цитаты В. И. Ленина из его статей и писем 1917–1922 годов:

24–27 декабря 1917 г. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 200, 201, 204. – Из работы «Как организовать соревнование?»)

«Война не на жизнь, а на смерть богатым и прихлебателям, буржуазным интеллигентам... с ними надо расправляться, при малейшем нарушении... В одном месте посадят в тюрьму... В другом – поставят их чистить сортиры. В третьем – снабдят их, по отбытии карцера, желтыми билетами... В четвертом – расстреляют на месте... Чем разнообразнее, тем лучше, тем богаче будет общий опыт...»

9 августа 1918 г. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 50. С. 143-144). «Пенза, Губисполком. ...провести беспощадный массовый террор против кулаков, попов и белогвардейцев; сомнительных запереть в концентрационный лагерь вне города».

10 сентября 1918 г. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 50. С. 178). «Свияжск, Троцкому. Удивлен и встревожен замедлением операции против Казани, особенно если верно сообщенное мне, что вы имеете полную возможность артиллерией уничтожить противника. По-моему, нельзя жалеть города и откладывать дольше, ибо необходимо беспощадное истребление...»

17 мая 1922 г. (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 190). «...Суд должен не устранить террор; обещать это было бы самообманом или обманом, а обосновать и узаконить его принципиально, ясно, без фальши и без прикрас» [5].

Приведенные цитаты, разумеется, вырваны из контекста, который мог бы как-то смягчить впечатление от сказанного. Ну, например, в том смысле, что красный террор был вынужденной мерой ответа на белый террор. Тем не менее, они весьма красноречивы. Точно такие же цитаты и в огромном числе можно было бы привести из работ Каменева, Зиновьева, Троцкого, Бухарина. Обратим внимание на слова «концентрационный лагерь». Приведенные цитаты показывают, что в XX веке концлагеря для противников одними из первых в мире стали создавать мы, как ни печально это сознавать. При том, если в первые годы в концлагеря отправляли кулаков, интеллигентов, священников, белогвардейцев, то позже в них также стали отправлять и нерадивых рабочих, поскольку новая власть считала, что наилучшим средством управления является именно насилие.

Насилие захлестывало страну и вызывало ужас даже у тех представителей интеллигенции, которые еще недавно ратовали за социализм и с восторгом встретили Октябрьскую революцию. Обратимся к свидетельствам очевидцев становления социализма в нашей стране.

В романе В. Вересаева «В тупике» с глубокой болью показан весь ужас озлобленности, неоправданной жестокости, даже одичания, воцарившиеся в стране после победы революции. Один из героев повествования – врач Иван Ильич Сартаев – социалист по убеждениям, дважды бежавший из сибирской ссылки, вступает из-за своих пацифистских и демократических убеждений в столь же непримиримые

противоречия и с новыми властями, перекочевывая из царских тюрем в большевистские. И сам Сартаев, и его родные, близкие постоянно задаются вопросами: почему революция принесла столько жестокости и насилия, столько бессудных расправ над невинными? Почему к власти приходят все более ограниченные и жестокие люди? Почему революция сопровождается одичанием и озлоблением народа? Вспомним умного и глубоко порядочного бедняка Воронько, который в конечном счете воспринял новую философию: «лучше погубить десять невинных, чем упустить одного виновного. А главное – важна та атмосфера ужаса, грозящей ответственности за самое отдаленное касательство». Вопросы остаются без ответов и жизнь для старого гуманиста Сартаева теряет всякий смысл: «Жить хорошо, когда впереди крепкая цель, а так... Жизнь изжита, впереди – ничего. Революция превратилась в грязь... И еще чернее реакция придет, чем прежде».

Правдивость образа врача Сартаева подтверждается образом врача Живаго, созданного Б. Пастернаком уже в годы сталинщины. В «Докторе Живаго» вопросы «Почему?» не ставятся так остро, но сама жестокость первых послереволюционных лет показана на более широком фоне; жестокость революционной власти по отношению к врагу и подозреваемым в союзе с врагом (война с колчаковцами); жестокость по отношению к интеллигенции (Живаго и Лара мечутся по стране в страхе за свою жизнь только потому, что они интеллигенты); жестокость по отношению к союзникам – крестьянам (они, как замечает Пастернак, при советской власти стали более бесправными и менее защищенными, чем при царизме); жестокость по отношению к тем, кто сам творил эту жестокость (судьба комиссара Стрельникова).

В марксизме-ленинизме право традиционно трактовалось как воля господствующего класса, возведенная в закон. Но это лишь одна сторона права. Другая, не менее важная, заключается в выработанной цивилизацией системе норм, оберегающих суверенитет личности, ее достоинство от всевластия государственных структур. И если с победой советской власти, с ее первых декретов утверждается первая сторона права, то второе необходимое слагаемое права игнорировалось. К осмыслению этого мы подошли только сейчас, но уже сразу после победы социалистической революции именно игнорирование прав человека вызывало самое большое негодование и ужас у подлинных демократов и гуманистов.

Вот лишь некоторые свидетельства из известных произведений:

«Комиссар нашего дома... дрожит при одном слове “революционный трибунал”, бегает по нашему дому, умоляя исполнять декреты, – умеют нагонять страх, ужас эти негодяи, сами всячески подчеркивают, афишируют

свое зверство! А у меня совсем ощутимая боль возле левого соска от одних таких слов, как «революционный трибунал». Почему комиссар, почему трибунал, а не просто суд? Все потому, что только под защитой таких священо-революционных слов можно так смело шагать по колено в крови, что, благодаря им, даже наиболее разумные и пристойные революционеры, приходящие в негодование от обычного грабежа, воровства, убийства, отлично понимающие, что надо вязать, тащить в полицию босяка, который схватил прохожего в обычное время, от восторга захлебывается перед этим босяком, если он делает то же самое во время, называемое революционным». (И. Бунин. «Окаянные дни»).

«Народ, который еще не научился владеть аппаратом голосования, который не умеет формулировать пробуждающееся в нем мнение, который приступает к устройству социальной справедливости через индивидуальные грабежи (ваше «грабь награбленное»), который начинает царство справедливости допущением бессудных расстрелов, длящихся уже годы, такое народ далек от того, чтобы стать во главе лучших стремлений человечества» (В. Короленко. «Письма к Луначарскому»).

Сравнивая лозунг «грабь награбленное» со старинным кличем волжских разбойников «сарынь на кичку!», Горький с сожалением отмечает, что права человека никогда еще не принимались во внимание. (М. Горький. «Несвоевременные мысли»).

Приведенные факты, относящиеся к 1917–1922 годам, т. е. до времен, именуемых у нас эпохой культа личности, показывают, что все черты последней уже налицо: всевластие государства и бессилие человека, тотальное насилие и пренебрежение к правам человека, бессудные расстрелы и отречение от вековых ценностей гуманизма.

Конечно, Сталин был продуктом своей среды. Он был принят в нее, стал своим, получил достойную должность и принципиально другим он никак не мог быть. Но, помимо внутренней, есть еще и внешняя причина того, почему Сталин был именно таким, и почему народ именно такого Сталина и обожествлял. В 20–30-е годы прошлого века в Европе наряду с либеральными режимами начинают формироваться и тоталитарные режимы, прежде всего, в Италии и Германии. Экспансионистская политика фашистских государств показала, что государства, управляемые либералами, даже при наличии большего числа самолетов и танков, проигрывают Германии за считанные недели. Подобно тому, как в эпоху Ивана Грозного страна смогла полностью освободиться от монголо-татарского ига, установив у себя авторитарную власть с единой вертикалью, так и в условиях нависшего конфликта с фашистской Германией требовалось полное единение народа вокруг своего лидера.

Таким образом, Сталин является в полном смысле слова продуктом условий, сложившихся не только в стране, но и в мире. Понять, что Сталин был именно таким, каким могла его воспитать окружающая среда (имеется в виду не только партаппарат, но и ситуация в мире в целом), не означает, что его следует за все простить. Понять – это значит иметь истинное знание, а не пытаться искать причины в расположении звезд, в каких-то заговорах и проч. Согласимся в этом плане с мнением М. Ю. Смирнова о риске впадения в мифотворчество при исследовании советского общества, если редуцировать детерминанты этого общества только к ущербности идеологии или к персональным свойствам политического руководства [8, с. 160].

Кроме перечисленных существуют и специфические, свойственные, прежде всего, русскому менталитету, дополнительные основания утверждения диктаторских режимов в России и народной любви к ним.

Большую роль в насаждении в России диктаторских порядков сыграло монголо-татарское иго. Восточные страны не знали демократии, всем им были присущи деспотические режимы. Автор полагает, что нельзя, например, понять культ личности Сталина без и вне философии Конфуция с его гипертрофированностью идеи государства. В монгольском войске была жестокая дисциплина. Если какой-то отряд проявлял малодушие во время битвы, каждого десятого в нем казнили. Московское княжество только тогда смогло сбросить иго, когда оно заимствовало жесткую централизацию, деспотию, присущую монголам. Вспомним, с какой жестокостью разделался царь Иван с Новгородом, не знавшим монгольской оккупации и потому сохранившим представление о демократии, как наилучшей форме государственного устройства. Не случайно, когда Троцкий создавал Красную Армию и наводил в ней должную дисциплину, он также иногда прибегал к расстрелу каждого десятого, если воинское подразделение проявляло трусость на поле боя. И прав был Бердяев, что в некоторых моментах Московское княжество оказывалось даже более жестоким, более тираничным по отношению к собственному народу, чем монголо-татарское иго.

Похоже, что наше население в силу каких-то причин более снисходительно к порокам. В великой русской литературе, кроме Татьяны Лариной, автор не знает больше ни одного полностью положительного героя. У нас, как ни у кого, положительное и отрицательное накрепко смешаны. Только русские могут сказать «ужасно красиво», «более-менее», «да нет», что вызывает абсолютное непонимание у иностранцев. Наверное, только мы говорим «нет худа без добра», подразумевая, что нет и добра без худа.

Когда во время открытия памятника Ивану Грозному в Орле (2017) корреспондент спросила у А. Проханова, как он относится к царю Ивану, Проханов ответил, что в высшей мере положительно. – Но ведь у него были проблемы с моралью – возразила корреспондент. – При чем тут мораль – ответил Проханов, если царь вдвое увеличил территорию государства [6]. Это очень типичный ответ российского интеллектуала, и он объясняет, почему так рьяно сегодня поднимают Сталина (а с ним Ивана IV, Петра I, Столыпина, Берия и прочих жестоких персонажей) на щит.

Существует еще одна причина сдержанного и даже одобрительного отношения россиян к диктаторским режимам. Русским, как никакому другому народу, свойственно стремление к идеальному запредельному, возвышенному, что связано с их душевным складом. На наш взгляд, важнейшими чертами, выражающими специфику образа русского человека, являются повышенная противоречивость и одновременно повышенная тяга к гармонии, потребность в ней. Именно эти две составляющие и образуют в совокупности то, что принято называть «тайной русской души». Первая черта наиболее полно описывается в труде «Русская идея» Н. А. Бердяева, вторая наиболее ярко представлена в творчестве А. С. Пушкина.

Русский народ, – отмечает Бердяев, – в высшей степени поляризованный народ. Он есть совмещение противоположностей: всегда неожиданен, непредсказуем, очаровывает и разочаровывает, восхищает и вызывает ненависть. Всякий народ включает противоречия, но русский – в большей мере. Возможно, противоречивость эта – от взаимодействия двух потоков мировой истории – Востока и Запада [2].

Отличает русского человека от западного и расстановка акцентов. Если Запад упор делает на материальной составляющей, то Россия – на духовной. Не случайно поэтому главный христианский праздник на Западе – Рождество, когда Иисус телом появился на земле, а главный праздник у православных – Пасха, когда Иисус к Духу Небесному вознесся. И, как говорится, не случайно в России плохие дороги, но зато есть Л. Толстой.

Еще одно противоречие русской души связано с двумя началами, ее питающими: языческой силой и аскетически-монашеским православием. Это противоречие, в свою очередь, определяет и массу других противоречий, уживающихся в русской натуре: деспотизм, гипертрофия государства – и анархия, вольность; жестокость, насилие – и доброта; индивидуализм, обостренное осознание личности – и коллективизм; национализм – и всечеловечность; искание Бога – и воинствующее безбожие; рабство – и бунт; смирение – и наглость.

Свойством русского духа является и противоречие между устремленностью к идеалу и глубоким осознанием невозможности его достижения. Отсюда Россия, с одной стороны, лидирует по количеству святых (практически в каждом регионе присутствует свой святой: Матрона Московская, Ксения Петербургская, Иоанн Кронштадтский и др.), с другой стороны, именно в ней прописан образ И. И. Обломова – человека, у которого опускаются руки из-за осознания невозможности достигнуть идеал. Сколько судеб было исковеркано в истории нашего Отечества из-за этого противоречия!

К повышенной тяге к гармонии примыкает еще одна черта, свойственная русскому человеку, – его вселенскость, всечеловечность, отмеченная еще Достоевским на примере А. С. Пушкина. Русскому человеку будет плохо, если плохо другим народам. Черта эта отмечена многими интеллектуалами на Западе:

«Русским людям нужна Правда, и они ищут её, прежде всего в жизни», – Франсуа де Ларошфуко, французский писатель-моралист.

«Концепция добронравия – жить по совести – это по-русски», – Уинстон Черчилль, премьер-министр Великобритании.

«Русскость – это мировоззрение справедливого жизнестроя», – Станислав Лем, польский писатель.

«Русские люди никогда не будут счастливы, зная, что где-то творится несправедливость», – Шарль де Голль, французский государственный деятель, президент Франции [3].

Отсюда вытекает мессианская роль России, ее назначение быть светочем для всего мира, ее назначение утвердить Царство Божие для всех народов мира на Земле.

Вспомним кратко основные вехи истории России. В эпоху самодержавия это концепция «Москва – третий Рим», в соответствии с которой утверждается, что именно Россия, как единственная православная держава, не завоеванная мусульманами, обязана нести миру высшую религиозную правду, заключенную в православии. В советское время новая мессианская идея: Россия несет всему миру идею высшей справедливости и равенства, и наша пятиконечная звезда олицетворяет будущее всего мира, когда на всей планете, на всех пяти континентах утвердятся социалистические и коммунистические идеи. И, наконец, в наше время мы считаем, что историческое назначение России – быть духовным нравственным лидером для всего мира.

Мы берем неподъемные задачи, мы устремлены в будущее, поэтому гораздо меньше внимания уделяем настоящему. Недаром говорится, что русским лучше всего удаются невероятные вещи. Мы готовы даже простить лидерам их отрицательные черты, даже их без-

мерную жестокость – ведь будущее того стоит («зато вдвое увеличил страну!»). Именно здесь корни нашей терпимости к насилию, проявленному диктаторами, более того, – любви к ним.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907.
2. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М. А. Маслин. – М., 1990.
3. Высказывания известных людей о русских [Электронный ресурс]. – URL: <http://maxpark.com/user/4187699194/content/847104>
4. Левада-центр: Россияне готовы смириться с ограничением свобод [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.hro.org/node/8157>
5. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 35, Т. 45, Т. 50.
6. Проханов: «Сейчас бессмысленно вспоминать и винить Грозного в том, что он взял Казань» [Электронный ресурс]. – URL: <https://realnoevremya.ru/articles/45686>
7. Реалистическая философия: учебник для вузов / под общ. и науч. ред. В. Л. Обухова. 4-е изд., перераб. – СПб., 2009.
8. Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? Часть первая // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2007. – № 1. – С. 154–164.
9. Теледебаты. Сталин: национальный герой или величайший преступник? [Электронный ресурс]. – URL: <http://pravdoryb.info/teledebaty-stalin-natsionalnyy-geroy-ili-velichayshiy-prestupnik-115026.html>
10. Фромм Э. Бегство от свободы = Die Furcht vor der Freiheit (1941) / пер. Г. Ф. Швейника. – М., 2011.

УДК 130.2 : 111 "16/18"

Е. А. Потехина

Эволюция гендерных образов в философско-антропологической мысли Нового времени

В статье, основанной на значительном историко-культурном материале, посредством философско-антропологического анализа рассматриваются основные тенденции переосмысления в Новое время наследия античности и Средневековья в отношении проблемы пола. Анализируются ключевые философско-антропологические теории Нового времени, посвященные гендерной проблематике, выявляются их внутренние противоречия. Исследуются механизмы создания и воспроизведения патриархатной гендерной традиции в культуре. Оценивается влияние гендерных теорий Нового времени на последующие исторические периоды.

The article based on considerable historic-cultural data and philosophical and anthropological analysis deals with the main tendencies of reconsideration of the heritage of antiquity and the Middle Ages in modern times in terms of gender. The author analyzes the key philosophical and anthropological theories of Modern Age concerning the problems of gender, revealing their inner contradictions, considers the mechanisms of creation and reproduction of the patriarchal tradition in culture and the influence of the main theories of Modern Age on future historical periods.

Ключевые слова: Новое время, гендерные образы, феминное, маскулинное, патриархатная гендерная традиция, мизогиния, рационализм, бинарная парадигма.

Key words: Modern Age, gender images, feminine, masculine, androcratic cultural tradition, misogyny, rationalism, binary paradigm.

Чтобы проанализировать изменения, которые философские представления о феминном и маскулинном претерпели в Новое время, необходимо выявить, каким образом в философской парадигме рационализма, восходящей к античности, переосмысленной средневековой теологией и нашедшей свое классическое воплощение в философии Нового времени, создавалась и воспроизводилась патриархатная гендерная традиция.

Известно, что длительное время доминантой рационалистической парадигмы был принцип бинаризма [10], согласно которому понятия структурировались в логике бинарных оппозиций, отражая ценностно-иерархический модус мышления. Однако, как писал Ж. Деррида:

«в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием *vis-à-vis*, а скорее, с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т.д.) или имеет превосходство» [5, с. 78].

Именно в этом ключе в западно-европейской культуре мужское и женское выстраивалось в четко иерархизированную схему и составляло бинарную оппозицию: духовное-телесное, возвышенное-низменное, разумное-природное соответственно. Мужское начало обычно трактовалось как абсолют человеческого, женское же понималось как особенность (специфика женского организма, психики и т. д.) по отношению к «норме человека» – мужчине. Данные особенности чаще всего получали негативную оценку в обществе, приравниваясь к дефектам подлинного человека. Симона де Бовуар писала о «мужском» построении антропологической вертикали в античности: «Подобно тому, как у древних существовала абсолютная вертикаль, по отношению к которой определялась наклонная, существовал абсолютный тип человека – тип мужской» [4, с. 27].

В рамках данного подхода начиная с античности в обществе постулировалась неравная ценность мужчин и женщин, что мотивировалось их различной природой, поскольку женщина «всегда эксплицитно или имплицитно кодировалась в понятиях эмоциональности, чувственности, телесности» [10, с. 29], что неизменно получало негативную поляризацию, в античности являясь противоположностью высшим ценностям: разумному и духовному, олицетворявшим мужское начало, а в Средневековье – оцениваясь как низменное и греховное. Данная тенденция, крайним проявлением которой стала мизогиния (в Средневековье – характерный способ оценки женщины как виновницы грехопадения Евы, в дальнейшем – насаждение инквизицией женофобии в обществе [7] и возникновение сомнений в том, можно ли вообще считать женщину человеком) господствовала в западно-европейской культуре на протяжении всей аграрной эпохи – вплоть до Нового времени, когда в трудах ряда мыслителей [8; 9; 13; 14; 17] она была подвергнута анализу и критике.

Наступление Нового времени в Европе ознаменовалось развитием либерально-демократических воззрений, идей естественного права и равенства всех людей. В философской мысли наступает расцвет

классической парадигмы рационализма, в рамках которой человек занимает субъектную позицию, отделяя себя от всего окружающего мира и становясь сторонним наблюдателем, способным делать объективные выводы о сущности происходящего. На смену мистицизму и религии приходит наука, а принцип разума провозглашается истинным основанием бытия, познания, развития и поведения людей. В этой связи, по словам Г. А. Брандт, философы в отношении гендерного вопроса часто оказывались в достаточно неудобном положении [2, с. 169]: с одной стороны, начиная, по крайней мере, с эпохи Просвещения, не признавать женщину полноценным человеком было уже невозможно, с другой стороны, выяснялось, что ей несвойственны как раз те качества, которые и отличали природу человека от всякой другой. Как и прежде, в основе восприятия феминного и маскулинного лежала атрибуция им объектных и субъектных свойств соответственно, а примат разума-логоса имел жесткую корреляцию с доминированием мужского начала, традиционно ассоциируемого с рядом положительных характеристик (активность, справедливость, рациональность). Даже те из мыслителей Нового времени, которые предпринимали попытки «оправдания» женской природы, в итоге неизменно приходили к концептуальным противоречиям в рамках своих собственных теорий (И. Кант, Г. Зиммель).

Внутренне противоречивой, хотя и весьма прогрессивной для XVII века является концепция Д. Локка: философ наделяет женщину естественной свободой наравне с мужчиной, утверждает возможность для женщины преодолеть общественные ограничения, связанные с наследием Средневековья: идеями женской греховности в связи с грехопадением. Однако в остальном Локк высказывает взгляды вполне в ключе патриархатной метафизики, утверждая подчинение женского начала власти мужского и невозможность участия женщины в политической жизни страны [8].

В творчестве Ж.-Ж. Руссо проблема отношений между полами занимает значительное место и тесно связана с его социально-политическими идеями. Главной идеей политической философии Руссо была идея свободы и равенства, в связи с чем философ резко выступал против порабощения в любом его проявлении. В романе-трактате «Эмиль, или О воспитании» Руссо излагает принципы, которые должны лежать в основе воспитания свободного гражданина: гармоничное умственное и физическое развитие, поощрение естественного любопытства, уважение к личности воспитанника, учет преподавателями его индивидуальных особенностей и склонностей. Соблюдение этих принципов должно привести к формированию ка-

честв, присущих внутренне свободной личности: независимости в суждениях и поведении от мнения других людей, смелости, способности оберегать собственную автономию и самодостаточность, активности, готовности принимать решения, затрагивающие общественные интересы. Однако вышеназванные принципы воспитания Руссо считает необходимым применять только к воспитанникам мужского пола, и совсем иначе обстоит дело с воспитанием девочек. В главе «Софи или Женщина» Руссо рассматривает модель идеальной женщины, спутницы и подруги Эмиля. Несмотря на своё утверждение, что человеческая природа едина и «во всем, что не относится к полу, женщина равна мужчине; она обладает... теми же потребностями, теми же способностями» [11, с. 546], Руссо полагает, что совершенная женщина и совершенный мужчина абсолютно не схожи по своему нравственному облику, что, в свою очередь означает их социально-политическое неравенство. Свою точку зрения он обосновывал ссылками на «естественные» врожденные характеристики мужчин и женщин; женщина в его философии максимально приравнивается к полу, а ее существование определяется, в первую очередь, особенностями ее репродуктивного цикла, что снова помещает женщину в некое срединное положение между природным и культурным (человеческим). Идеальная женщина, по Руссо, является слабой, нежной, робкой, пассивной и для компенсации своих слабостей должна пытаться всеми силами понравиться мужчине, чтобы получить в его лице господина, который захочет дать ей и ее детям то, что необходимо для жизни. Всё обучение Софи было, таким образом, направлено на то, чтобы научить ее быть приятной Эмилю и воспитать в ней, в отличие от воспитанников-мальчиков, чувство зависимости и послушание. В. Эрих-Хэфели пишет: «То, что женщина в поисках средств существования оказывается полностью отданной на волю мужчины, его отношения к ней, полностью лишает ее какой бы то ни было почвы, на которой она могла бы “стоять”...» [15, с. 77; пер. Н. Носовой]. Таким образом, уверяет Руссо, очень многое зависит от того, удастся ли женщине завоевать расположение мужчины, стать ему доброй и всегда послушной спутницей: ее собственное существование, счастье семьи и, следовательно, благополучие общества. Являясь убежденным противником любой зависимости и угнетения, полагая их самым унижительным, что может произойти с человеком, Руссо, тем не менее, ограничивает женщину в ее человеческих правах и возможностях, что, учитывая авторитет мыслителя и высокую значимость его сочинений, на долгие годы вперед упрочивает патриархатные ценности и соответствующий общественный уклад.

Созвучные Руссо идеи высказывал также И. Кант, поддерживая идею «естественных» свойств мужчин и женщин. В идеальной женщине, по мнению Канта, заложены красота, обаяние, добросердечность, слабость, благожелательность, скромность и т. д., тогда как мужчине полагается быть сильным, смелым, благородным, независимым, глубокомысленным, принципиальным, способным к абстрактному мышлению [6]. Кант полагал, что женщины обладают «прекрасным умом», а мужчины – «глубоким умом», подчеркивая превосходство женщин над мужчинами в сфере чувств, но также и то, что женщины проигрывают мужчинам по качествам разума. Данное положение дел Кант считал естественным и необходимым условием существования гармоничной пары и функционирования общества в целом, где мужское и женское начала, находясь на разных полюсах, взаимно дополняют друг друга и компенсируют недостатки противоположной стороны (что в какой-то мере перекликается с Платоновским мифом об андрогине). Согласно теории демократии Канта, активным гражданином, т. е. человеком, имеющим право принимать участие в общественно-политической жизни государства, может быть только человек, полностью независимый в своих суждениях и независимый экономически [12, с. 54]. Соответственно, женщины и в этом случае оказывались исключены из общественной жизни и могли, по Канту, обладать только пассивным гражданством и являться объектом, но не субъектом общественно-политической жизни, ограничиваясь домашне-семейным кругом. Учитывая, что в рассматриваемую эпоху исторический прогресс тесно связывался с развитием рациональных начал человеческого бытия и в целом утверждался примат человеческого разума, нетрудно заключить, что и в философии Канта женщина занимала позицию существа, находящегося на более низкой, по сравнению с мужчиной, ступени развития¹.

Философы-романтики XVIII века (Ф. Шлегель, Ф. фон Баадер и др.), рассуждая о проблеме пола, также опирались на античную идею изначальной андрогинности человеческой природы, однако, в отличие от Канта, считали женственность и мужественность не устойчивыми характеристиками, присущими двум разным полам, а двумя осново-

¹ Представляется парадоксальным, что женщины, совершая, по мнению Канта, добрые и высокоморальные поступки, исходя из своей естественной душевной склонности, оказываются, опять же, на низшей ступени морального развития, чем мужчины, которые совершают добро, руководствуясь не природной склонностью, а моральными принципами, что означает действие в соответствии с категорическим императивом. По Канту, высокоморальные поступки женщин не требуют с их стороны усилия, а потому не имеют истинной нравственной ценности [6].

полагающими началами, которые, только соединившись в одном человеке, способны образовать гармоничную человеческую личность, обладающую истинной человечностью (*Menschlichkeit*), «которая, согласно древней легенде, находится посередине и может представлять собой лишь гармоническое целое, не терпящее никакого обособления» [14, с. 340]. Половые различия трактовались романтиками как внешняя, физическая сторона человеческого существования, личность же, вне зависимости от пола, должна была совмещать в себе принципы мужского и женского начал. Для обретения желаемого равновесия и преодоления общественных гендерных стереотипов предполагалось даже, по Шлегелю, что представителям каждого из полов следует развивать и усиливать в себе свойства, противоположные приписываемым им в обществе в качестве «естественных». Женщинам предписывалось уделять больше внимания, чем предписывала традиция, развитию рационального начала своей натуры (посредством занятий точными науками, философией, что считалось исключительно мужской прерогативой), мужчинам же – развивать собственную эмоциональность (в среде романтиков поощрялось открытое проявление эмоций мужчинами).

Примерно век спустя австрийский философ О. Вейнингер в получившем широкую известность труде «Пол и характер» также высказывает идею существования мужественности и женственности не как характеристик реальных мужчин и женщин, а как двух начал, носителем которых в любой «пропорции» может быть человек любого пола: «В области опыта нет ни мужчины, ни женщины. Существует только мужественное и женственное» [3, с. 9]. В силу этого он почти не использовал слов «мужчина» и «женщина», обозначая их заглавными буквами «М» и «Ж». Но, в отличие от романтиков, Вейнингер жестко разграничивает мужской и женский тип сознания, пытаясь доказать преимущество первого над вторым с точки зрения разума, морали и культуры в целом. С опорой на рационалистическую философию он утверждает ценность человека как интеллектуальной единицы, способной к познанию, самопознанию и логическому мышлению, не замутненному чувствами. Данные характеристики философ условно относил только к мужскому типу сознания. Отсюда же, по Вейнингеру, вытекало и представление о морали, о которой люди с преобладанием женского в структуре личности не имели никакого представления, поскольку не обладали дифференцированным восприятием, не имели четких границ собственного «я» и не могли действовать в рамках нравственного закона. В рамках философской традиции, ключевым положением которой была способность человека

выделить себя как субъекта из объектов окружающего мира, вполне понятно, что Вейнингер неизбежно приходит к известным в философии сомнениям: обладает ли «Ж» истинно человеческой сущностью или, скорее, находится ближе к природному миру, сливаясь с ним. Всё женское у Вейнингера и его единомышленников оказывалось автоматически исключенным из области культуры, поскольку культура в высших своих достижениях создавалась мужским интеллектом.

Хронологически возвращаясь назад, необходимо отметить, что противоположные Руссо и Канту суждения высказывала в конце XVIII века английская писательница Мэри Уоллстонкрафт, критиковавшая идею «естественных» различий мужчин и женщин и приписывание определенных «природных» свойств (силы, агрессивности или слабости, пассивности соответственно) *всем* представителям соответствующего пола. В 1792 г. она издает книгу «В защиту прав женщин», где доказывает, что вся современная система воспитания женщины неизбежно приведет ее к тем самым «женским слабостям и недостаткам», которые женщина с детства видит на примере своей матери и других женщин, которым обучается и за которые она в итоге так часто критикуется: хитрость, показная покорность, беспомощность, ребяческий стиль поведения [15, с. 295]. Соответственно, так называемые «естественные склонности» женщин и мужчин, по мнению М. Уоллстонкрафт, на самом деле внушены воспитанием¹. В 1791 г. француженка Олимпия де Гуж обнародует свою «Декларацию прав женщины и гражданки», в которой утверждает право женщин наравне с мужчинами пользоваться гражданскими свободами и участвовать в политической жизни государства. Именно ей принадлежит известный афоризм: «Если женщина имеет право взойти на эшафот, то она должна иметь право взойти и на трибуну».

Полемицировал с Руссо и Кантом также и французский мыслитель-утопист Ш. Фурье, который, как и другие социалисты в более поздний период (Ф. Энгельс, А. Бебель) усматривал в угнетенном положении женщин помеху общественному прогрессу. Он считал, что расширение прав женщин и защита их интересов как общественной группы послужат цели создания общества гармонии, где мужчины и женщины будут полностью равноправны. Для этого необходимо преодолеть «предрассудки цивилизованного состояния» [13, с. 32] и уничтожить господствующий в обществе двойной моральный стандарт по отношению к мужчине и женщине. В трактате «Новый любовный

¹ Отражение данных взглядов впоследствии прослеживается в творчестве французского философа XX века Симоны де Бовуар, писавшей о социальном конструировании гендера: «Женщиной не рождаются, женщиной становятся» [4].

мир» Фурье демонстрирует, каким образом один и тот же поступок мужчины и женщины получает противоположную общественную оценку, положительную в случае мужчины и резко отрицательную, если речь идет о женщине¹, и призывает уничтожить данное «заблуждение человечества».

Либеральные идеи равноправия полов получили широкое распространение в XIX веке в трудах английского философа-позитивиста Д. С. Милля, который внес заметный вклад в развитие теории феминизма. Милль одним из первых выдвинул концепцию полного равенства полов, отрицая идею «естественности» мужского господства над женщиной [9, с. 19] и считая необходимым позволить женщинам говорить от своего имени, иметь интересы, отдельные от интересов семьи и супруга, и конкурировать с мужчинами во всех областях человеческой деятельности. Идеи Милля намного опередили свое время. Он стал идейным вдохновителем суфражизма – движения, развернувшегося наиболее ярко в Великобритании и США в середине XIX – начале XX века. Суфражистки выступали за уравнивание мужчин и женщин в юридических правах, в первую очередь выступая за право женщин голосовать и избираться в законодательные органы.

Заслуживает внимания позиция одного из крупнейших представителей направления философии жизни, немецкого философа Г. Зиммеля, посвятившего проблемам пола главу своей книги «Философия культуры». Основой интенцией этой главы является «реабилитация» женщин, раскрытие преимуществ женского пола. Появление подобной теории пола в западно-европейской, традиционно мизогинистической философии само по себе имеет большое значение. Однако, как показал анализ концепции Зиммеля, его позиция остается внутренне очень противоречивой.

Начиная свои рассуждения, Зиммель признает андроцентрический характер культуры в целом, поскольку «человек вообще», проблемами которого занималась философия, по умолчанию был мужского пола, женщина же была практически всегда либо выдвинута за рамки культурного контекста, либо рассматривалась не как аб-

¹ Речь идет о вступлении мужчины или женщины в связь с большим количеством партнеров (Фурье приводит число 20): «Каждый из них [*мужчин – прим. авт.*] презирает женщину, которая уступила 20 мужчинам, тогда как сам он в период своей молодости пытался соблазнить 20, а может быть и 100 женщин; причем от этого он отнюдь не перестал относиться к себе с уважением. Между собой мужчины превозносят того, кто соблазнил наибольшее число женщин... если Нарциссу удалось бы тайком и без огласки вступить в связь с 20 влюбленными в него женщинами, он всего лишь составил бы себе репутацию милого повесы. Странная непоследовательность! Один и тот же образ действий находят «милым» у одного пола и «отвратительным» у другого...» [13, с. 44].

солютная единица, а только по отношению / в соотношении с мужчиной. «Fast alle Erörterungen über die Frauen stellen nur dar, was sie in ihrem – realen, ideellen, wertmässigen – Verhältnis zum Manne sind; keine fragt, was sie für sich sind¹» [17, с. 80].

Вполне в духе времени философ полагает, что у женщин в гораздо меньшей степени, чем у мужчин, развито рациональное начало и качества разума в целом, однако Зиммель, в отличие от других авторов, расценивает это не как основание для признания женской неполноценности, а, напротив, как преимущество женского пола над мужским. По Зиммелю, все достижения культуры – искусство, мораль, наука и т. д. – суть попытки соединить реальность с Идеей и тем самым преодолеть субъективно-объективный дуализм. Данные стремления, по мнению комментатора взглядов Зиммеля, присущи только мужчинам, поскольку женщины, в силу недостаточно развитого разума, находятся на «пре-дуалистической» стадии, но в этом и состоит их преимущество, поскольку мужчины «страдают в позиции субъективно-объективного дуализма и потому стремятся преодолеть его» [1, с. 244], а женщины изначально уже находятся в той гармонии, к которой мужчины стремятся. В целом Зиммель полагает, что бытие женщины неотделимо от ее пола, в отличие от мужчины – «нейтрального человека», чье осознание себя как мужчины всегда связано с половым взаимодействием с женщиной, т. е., зависит от женщины: «Für den Mann ist die Geschlechtlichkeit sozusagen ein Tun, für die Frau ein Sein»² [17, с. 72].

Жизнь женщины, по Зиммелю, переживается ею в полноте всего ее репродуктивного цикла, в связи с чем женщина, чтобы переживать себя как таковую, большую часть времени не нуждается в наличии мужчины (за исключением зачатия) и определяет себя вне соотношения с другим полом. Правда в этой связи остается неясным, как должны обстоять дела с самоопределением у женщин, вышедших из репродуктивного возраста, или же у тех, кто по каким-либо причинам не хочет или не может иметь детей и, соответственно, не проходит большую часть стадий репродуктивного цикла: зачатие – беременность – роды – кормление.

¹ «Почти все рассуждения о женщинах касаются проблемы их соотношения с мужчинами в деятельностном, духовном, ценностном плане; никто не задается вопросом, чем являются женщины сами по себе». – Пер. автора статьи.

² «Скажем так: для мужчины пол – это деятельность, для женщины – бытие». – Пер. автора статьи.

По замечанию исследователя, Зиммель дает такую трактовку женщины: «Ее сексуальность имманентна ее структуре, она непосредственно и необусловленно составляет ее первозданную природу» [1, с. 246]. В этом отношении, по Зиммелю, женщины более самодостаточны, чем мужчины, когда речь идет о внутренней, духовной жизни, что находится в постоянном конфликте с внешними проявлениями жизни, в реалиях которой женщина оказывается полностью зависимой от мужчины.

В целом в своих попытках реабилитировать женский пол Зиммель, тем не менее, сводит бытие женщины к ее жизни как матери, неразрывно связывая его с жизнью пола и подчеркивая сосредоточенность женщины на жизни своего тела, собственной сексуальности; правда, в отличие от большинства других философов, Зиммель расценивал это как достоинство, а не как основание для признания женской неполноценности. Мужчина же, по Зиммелю, большую часть времени существует вне рамок собственного пола, вследствие чего стремится удовлетворить, в первую очередь, интеллектуально-духовные потребности, создавая во имя этого культуру.

Таким образом, очевидно, что в рамках Нового времени в западно-европейской философско-антропологической мысли возникает большое количество различных, часто внутренне противоречивых и противоречащих друг другу теорий пола. Несмотря на сохраняющееся преобладание концепций, утверждающих неравную ценность женщин и мужчин в пользу последних, происходит переосмысление антично-средневекового наследия. Появляются альтернативные теории, в рамках которых утверждается априорное равенство людей вне зависимости от пола и впервые имплицитно выражается мысль о социальном конструировании гендера, ставящая под сомнение укоренившееся в культуре представление о врожденности «естественных» различий мужчин и женщин. Вышеперечисленные перемены в западно-европейской культуре проникали во все более широкие социальные слои, создавая основу общественных взаимоотношений и базу для продолжившейся в XX веке борьбы за эмансипацию женщин, «второй волны» феминизма на Западе и женских движений 1990-х годов.

Список литературы

1. Брандт Г. А. Мужской и женский «принцип пола» в философии жизни Георга Зиммеля // Адам и Ева. Альманах гендерной истории / под ред. Л. П. Репиной. – М., 2004. – № 7. – С. 243–259.
2. Брандт Г. А. Природа женщины как проблема. Концепции феминизма // Общественные науки и современность. – 1998. – № 2. – С. 167–180.

3. Вейнингер О. Пол и характер. – М.: Астрель, 2012. – 512 с.
4. Де Бовуар С. Второй пол. – М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. – 832 с.
5. История философии: Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002. – 1367 с.
6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб.: Наука, 1999. – 471 с.
7. Крамер Г., Шпренгер Я. Молот ведьм. 2-е изд. / пер. с лат. Н. Цветков; предисл. С. М. Лозинский. – М.: Интербук, 1990. – 351 с.
8. Локк Дж. Мысли о воспитании // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 3 / пер. с англ. и лат.; ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – М.: Мысль, 1988. – С. 407–609.
9. Милль Дж. С. Подчиненность женщины. – СПб: Издание книгопродавца С. В. Звонарева, 1896. – 255 с.
10. Номеровская А. Н. Исследование гендерной идентичности в философско-антропологической перспективе: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – СПб., 2015. – 117 с.
11. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: в 3 т. Т. 1. – М.: ГИХЛ, 1961. – 852 с.
12. Скоробогатов В. А., Шатова Е. Н. Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – № 1. – С. 45–55.
13. Фурье Ш. Новый любовный мир. Фрагменты // Трактаты о любви. – М.: ИФ РАН, 1994. – С. 32–51.
14. Шлегель Ф. О философии. К Доротею // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1983. – С. 336–358.
15. Ehrich-Haefeli V. Zur Genese der bürgerlichen Konzepte der Frau: der psychohistorische Stellenwert von Rousseaus Sophie // Freiburger literaturpsychologische Gespräche. 1993. – № 12. – S. 89–134. (рус. пер.: Эрих-Хэфели В. К вопросу о становлении концепции женственности в буржуазном обществе XVIII в.: психоисторическая значимость героини Ж.-Ж. Руссо Софи / пер. с нем. Н. Носовой // Пол. Гендер. Культура. Немецкие и русские исследования. – М.: Изд. центр РГГУ, 2009. – С. 61–109).
15. Janes R. M. On the Reception of Mary Wollstonecraft's "A Vindication of the Rights of Woman" // Journal of the History of Ideas. 1978. – № 39. – P. 293–302.
17. Simmel G. Das Relative und das Absolute im Geschlechter Problem // Simmel G. Philosophische Kultur. – Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1919. – S. 58–94.

УДК 111 (430) (091) "19"

*Е. Н. Шатова***Концептуальность взглядов Томаса Манна на проблему человека**

Автор интерпретирует взгляды Т. Манна на проблему человека как самостоятельную, оригинальную философско-антропологическую концепцию, со свойственными ей процессуальностью, целостностью, диалогичностью, субъективностью представлений и идей.

The author interprets Thomas Mann's views on the problem of man as an independent original concept of philosophical anthropology with inherent procedurality, integrity, dialogue, subjectivity of perceptions and ideas.

Ключевые слова: Томас Манн, философская антропология, Макс Шелер, «новый гуманизм».

Key words: Thomas Mann, philosophical anthropology, Max Scheler, "neo-humanism"

В одной из первых своих статей – «Бильзе и я» (опубликована в газете «Мюнхенер Нойесте Нахрихтен», февраль 1906 г.) Т. Манн вспомнил забавный эпизод детства. Ребенком он «рисовал карандашом человечков», окружающие, увидев эти рисунки, как правило, спрашивали: «Кто бы это мог быть?». «Никто, – восклицал я, чуть не плача. – Это человек». Будучи известным писателем, он обнародует своеобразное послание, маленький манифест – «Я все еще рисую человечков» [1, с. 28, 32]. Возможно, этот случай кому-то покажется лишь мимолетной, несущественной картинкой в воспоминаниях Манна. Даже если это и так, для нас он символичен, ибо представляет писателя мыслителем, посвятившим жизнь поиску ответов на многие вопросы, производные от одного – центрального – «что есть человек?».

Как интерпретировать место философско-антропологического дискурса в творчестве Манна? Взгляды писателя на комплекс философско-антропологических проблем – это его *концепция* видения человека. Правомерность подобной интерпретации философско-антропологических взглядов писателя фундирует ряд положений.

Первое. Манн осмысливал проблему человека, оперируя исключительно «смыслами». Увидеть это обстоятельство исследователю чрезвычайно важно, в противном случае он зайдет в «тупик», ибо вынужден будет констатировать либо постоянную подмену одного понятия другим, производимую писателем, либо противоречивость самих употребляемых понятий. «Пройдут еще годы и годы, прежде чем он (Т. Манн – Е. Ш.), почувствует себя в философской терминологии как в родной стихии» [1, с. 30], – думается, что замечание С. Апта, как нельзя уместно воспроизвести в начале анализа философской антропологии Манна. Принимается оно с существенной оговоркой: писатель практически не оперировал понятиями, его «философской терминологией» был широкий ряд «философских смыслов». Это замечание допустимо в том случае, если имманентными характеристиками понятий признать императивное требование общезначимости, однозначности, объективности. Смыслы же в отличие от понятий характеризуются субъективностью, диалектичностью, ситуативностью раскрытия.

Второе. Полагание смысла есть постоянный процесс накопления изменений (переосмыслений), которые характеризуются как интериоризированными, так и экстериоризированными детерминационными истоками. Иными словами, ситуативную природу смыслов в философской антропологии Манна иллюстрируют по меньшей мере два направления его взгляда-интеретации: он осмысливает происходящее вне себя, вследствие чего «редактирует» смысл, либо он меняется сам, исход тот же – расширение горизонтов смысла. Данное замечание чрезвычайно важно в силу того, что подчеркивает не только сам факт подвижности взглядов писателя, но и обеспечивает единство двух основных тематических блоков философской антропологии – «бытие» (сущность) и «существование» (явленность). Именно близостью вопросов бытия и явленности характеризуется философская антропология Манна. Именно весь жизненный (творческий) путь писателя – время, потраченное на выработку его антропологии.

Третье. Философская антропология Манна – это целостное явление. В силу этого исследовать взгляды писателя на проблему человека очень сложно, ибо необходимо подвергать тщательному анализу не какую-то одну сферу приложения его способностей, важно видеть в писателе человека – современника происходящих событий, мыслителя, философа. Целостный, глубокий, всесторонний анализ наследия Манна – необходимое условие, позволяющее, в случае его соблюдения, сформулировать те или иные выводы, касательно его философской антропологии.

Четвертое. Манновское видение проблемы человека формулировалось на основе устойчивого диалога со многими представителями немецкой философской традиции (и не только немецкой). Обретение смысла – постоянный разговор писателя с широким кругом «собеседников» – предшественников, современников, потомков.

Пятое. Взгляды писателя носили характер личных, субъективных представлений, которые, как правило, были производны от субъективного опыта. Большое внимание в исследовании актуализированной проблемы отведено анализу эпистолярного наследия Манна. Почитая в качестве авторитетов многих мыслителей, со многими споря, в чем-то соглашаясь, где-то противореча им, он всегда оставался самим собой – удивительно открытым философом, презирающим боязнь быть непонятым, неверно истолкованным.

Обратимся к самому началу творческого пути Т. Манна. Он только завершил работу над первым большим романом «Будденброки» (1901), он еще никому не известен, но уже ответил себе самому на вопрос о том, каковы должны быть отношения художника и читателей. В одном из писем, адресованных брату – Генриху Манну, «Сказочная страна» которого уже снискала читательские симпатии, подчеркнуто: «... главная прелесть для публики заключена, я думаю, ... в социальной сатире и социальной критике» [4, с. 38]. После большого успеха «Будденброков» (роман печатается 13-тысячным тиражом), он добавляет к высказанному – «письма, деньги, похвалы, рукопожатия, «почет», – все это сродни «гнузости», если всеобщего одобрения сочинения не разделяет сам автор («Все наслаждаются, только не я»), если ставка на «читательский интерес» достижима лишь при «поношении правды и человечности» [5, с. 59, 61]. Манн, с трудом «вживающийся в роль знаменитого человека», провозглашает для себя правило, которому будет следовать на протяжении всей творческой жизни: «... писатель должен быть ... больше, чем просто художником» [6, с. 72; 7, с. 80]. Как бы ни менялась жизнь Манна под воздействием бурных событий и явлений современности (Великая война, развитие демократической и тоталитарной социальных тенденций, Вторая мировая война и др.), с пути ответственности художника перед обществом, перед человеком, писатель уже не свернет. Он будет следовать этим путем в силу убежденности в том, что проблема человека чрезвычайно животрепещуща, что художник может участвовать в ее решении, должен участвовать в ее решении.

На протяжении всей творческой жизни Манн много ездил по стране, миру, встречался со своими читателями – знакомил со страницами новых сочинений, обсуждал известные художественные обра-

зы. Много статей мыслителя выдержаны в форме пояснений к литературным текстам («По поводу „Королевского высочества“», 1910; «По поводу „Песни о ребенке“», 1921; «Предисловие к папке с рисунками», 1921; «Непорядки и раннее горе», 1926; «Введение к „Волшебной горе“», 1939; «„Иосиф и его братья“. Доклад», 1942; «Заметки о романе „Избранник“», 1951 и др.). Большое внимание в беседах с читателями он уделяет обсуждению творчества других мастеров художественного слова, распознаванию содержания идей различных философских учений («Бильзе и я», 1906; «Старик Фонтане», 1910; «Русская антология», 1921; «Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма», 1922; «Об учении Шпенглера», 1924; «Роберт Музиль „Человек без свойства“», 1932; «Философия Ницше в свете нашего опыта», 1947 и др.). В них неустанно интерпретируются проблемы бытия и жизни человека, которые интересуют как самого писателя, так и его современников.

Необходимо отметить, что три важных события, сыгравших роль своеобразных вех в жизни Манна, и им самим, и современниками, и биографами связываются с выступлениями, идеи которых затем приобрели форму публицистических статей – «Размышления аполитичного человека» (1917–1918); «О немецкой республике» (1922–1923); выступление с докладом «Страдания и величие Рихарда Вагнера» (1933) – «благодаря» этому выступлению писатель оказался вне Германии в момент прихода к власти в 1933 году сил национал-социализма. Подобная активность Манна есть очевидное свидетельство его обеспокоенности судьбой человека, человечества – его современников и потомков.

Из сказанного можно сделать вывод о том, что его творчество – удивительно целостный, единый организм (художественные произведения, статьи, выступления, письма и дневники). Следовательно, какая бы проблема ни была поставлена ученым в центр его исследовательского интереса, достаточным основанием выработки аргументированных выводов в итоге служит комплексное использование всего разнообразного по своему характеру наследия писателя. Это первая аксиома: Манн – не тот мыслитель, имя которого возможно соотнести с каким-то одним, центральным, произведением, либо с обозримым кругом его сочинений.

«Все мы – родом из детства», – распространенное мироощущенческое основоположение. Манн – представитель бюргерской среды, которая с известной долей автобиографичности была воссоздана им в «Будденброках». Об этом писатель неоднократно говорит на страницах своих статей и писем. Показательно, что одно из публичных вы-

ступлений, произнесенных именно перед жителями Любека – «Любек как форма духовной жизни» (1926), расценивается нами как один из наиболее информативных философско-антропологических текстов писателя. Манн отмечал, что все, что ему удалось в молодые годы сказать «Будденброками», может быть расценено как «нечаянное» и «бессознательное». Теперь, спустя четверть века после написания «истории семьи», он формулирует иное убеждение:

«Но я сильно заблуждался бы, полагая, что выразил это случайно. Теперь мы знаем, как велика роль бессознательного, вернее – подсознательного начала в нашей жизни, и насколько все важнейшие наши действия связаны с этой существенной сферой бытия, которую философия называла «волей» и которая лишь в малой степени и лишь *post factum* контролируется и истолковывается разумом ... *не только в этой книге, но и во всех других, во всем моем художественном творчестве, во всей моей деятельности* – как бы она не была значительна или малозначительна – следует видеть не какие-то чисто эстетические формальные поиски, ... но некую форму жизни» [3, с. 78–79].

Итак, Манн – мыслитель, в творчестве которого вопросы философской антропологии занимают существенное место. Желание взглянуть на писателя как на глубокого мыслителя возникает у любого его почитателя, исследователя его творчества. Закономерно встает вопрос: откуда проистекает мысль о том, что Манн – не просто мыслитель, он – автор яркой философско-антропологической концепции? Намерение исследовать философскую антропологию Манна – следствие, по меньшей мере, трех обстоятельств. Во-первых, знакомство с художественными текстами писателя не может не привести к мысли о том, что все они чем-то потаенным связаны. Возникает желание сделать это тайное явным, тогда и открывается удивительно глубокая по своему философскому содержанию писательская концепция проблемы человека.

Во-вторых, это всего лишь одно из писем Манна, посланное «неизвестному». Отметим, что писатель иногда прибегал к такому приему: желая вступить в публичную полемику, дискуссию, он писал письмо в газету, либо журнал, адресуя его неизвестному, а следовательно, очень многим, всем. Так произошло и с письмом, на страницах которого постоянно фигурировало имя Макса Шелера, анализ взглядов которого – впереди.

Укажем и на третье обстоятельство – дневники Манна, где он не просто фиксировал факты повседневности (в котором часу отправился на прогулку, какова сегодня погода, собственное самочувствие и др.). На страницах дневников Манна – сам писатель, со своими про-

блемами, собеседниками, книгами. Более того, на страницах дневников можно встретить свидетельство самого искреннего чувства, глубокого, наполняющего душу, сердце, но по различным причинам там и остающегося. Дневники Манна – «сокровищница» его чувств, переживаний и мыслей.

Обратимся к анализу упомянутого письма Манна. Необходимо отметить факт знакомства писателя с работами Шелера, которые он ценил очень высоко. Именно с анализа ракурса философского взаимоотношения М. Шелер – Т. Манн позволим себе начать характеристику философско-антропологического дискурса писателя. Подобный анализ попросту необходим, ибо для того, чтобы говорить о философско-антропологическом характере осмысления проблемы человека, необходимо не просто поставить человека в центр рассматриваемых проблем, но и придерживаться соответствующей терминологии.

В начале января 1932 г. Манн пишет письмо «Неизвестному», косвенно адресуя его всем своим соотечественникам, гражданам Германии. В этом письме автор упоминает имя лишь одного своего современника, «... к сожалению слишком рано вырванного из жизни», – Макса Шелера [8, с. 47]. Как свидетельствует приведенная строка, адресант не просто был наслышан о философе – великом продолжателе «практического смысла» антропологии Канта, мыслителе, совершившем антропологический поворот в философии первой половины XX века, но он высоко оценивал высказанные Шелером идеи. «Такие книги, – пишет Манн о “Положении человека в космосе” – основном произведении Шелера, – ... нужны его времени» [8, с. 47].

В чем усматривал Манн «дух времени» (категория, позаимствованная из философско-поэтического мироощущения высокочтимого им Гете) современной эпохи, омраченной многими социальными и духовными потрясениями? Как известно, писатель очень глубоко и болезненно переживал последствия Великой войны не только для своей страны, но и для всей Европы. «Дух времени» современной эпохи заключался, по мнению Манна, в «страданиях и приключениях, выпавших на долю европейского человека», ибо «Европа представляет собой ныне некоторое духовное целое». Именно через «страдания», имманентно присущие современной Европе, писатель интерпретировал духовную сосредоточенность на «новом, гуманном интересе» как «главном духовном направлении» времени. Именно по причине удачного и точного выражения этого «нового, гуманного интереса» «духа времени» автор письма высоко ценил книгу Шелера [8, с. 47, 48].

Манн очень лаконично, что не тождественно поверхности аналитического осмысления взглядов Шелера, характеризует статус научности философской антропологии, выделяя его предметные и гносеологические основания. Антропология интерпретировалась продолжателем традиций немецкого гуманизма как область философии, диалектика которой определяется интересом к человеку, «к его сущности, его положению в космосе, его прошлому и будущему» [8, с. 48]. Таким образом, Манн усматривал целеполагание современного антропологического знания в философском осмыслении сущностного бытия человека, имманентно характеризующего его родовую природу. Важными аспектами антропологического интереса он называл вопросы природно-социально-метафизических оснований существования человека.

Понимание Манном гносеологической природы современной антропологии было рождено вследствие критического восприятия традиций изучения человека в прошлом. По мнению автора письма, интерес к человеку до появления философской антропологии, преимущественно «выступивший отчетливей и ярче всего в научной форме», никогда не был «насущным и всесторонним». Это Манн объяснил концентрацией внимания «прежней» наукой о человеке на подчеркнута теоретической форме научного изложения. Более целесообразно же избирать художественные, поэтические формы выражения мыслей:

«... я не сомневаюсь, что эта новогуманистическая тенденция времени скажется и в искусстве, ... гуманность обязана будет доказать свою естественную психологическую связь с классикой. Я считаю вероятным поворот в поэзии от всего крайнего, авантюрного, экзотического и сенсационного по материалу к человечески изначальному и простому, тяготение к первобытно-мифическому и чистому, то есть к новой классике, которая возвратится на другом, позднем уровне и, поскольку искусство тем временем прошло через многое, примет, конечно, иной вид, чем на более ранней ступени» [8, с. 48].

Использование философской антропологией художественного слова необходимо востребуется, считает Манн, не только объектом познавательного интереса, но и методологией исследований сущностного бытия человека. Методологическая основа современной, «новогуманистической» антропологии виделась ему в «страстном слиянии спекулятивности с точностью и ... связи с психоаналитическим исследованием». Важно отметить, что уже в начале работы над романом «Иосиф и его братья» Манн замыслил данное произведение как художественную концепцию собственного видения антропологической

проблематики современного философского знания. В этой связи он отмечал: «... когда я задумывал свой библейско-мифологический роман, давным-давно меня занимающий, я отчетливо вижу связь этого замысла с теми общими тенденциями, что я сейчас пытался определить (становление нового гуманизма – Е. Ш.)» [2, с. 173].

И последнее отмеченное обстоятельство – дневники писателя. По своему объему это несколько внушительных томов, записи которых велись скрупулезно, тщательно, пунктуально, одним словом, – бюргерски. На страницах дневников – разработка проблемы гуманизма в ее философско-антропологическом, а не социально-философском звучании.

Суммируя все выше сказанное, позволительно утверждать: философско-антропологические взгляды Томаса Манна – самостоятельная, оригинальная концепция видения мира человека, полагания смысла его бытия и явленности; концепция, предикативность которой раскрывается категориями «процессуальность», «целостность», «диалогичность», «субъективность».

Список литературы

1. Манн Т. Бильзе и я // Манн Т. Художник и общество. Статьи и письма / сост. С. Апт. – М.: Радуга, 1986. – С. 23–32.
2. Манн Т. Иосиф и его братья. Доклад // Манн т. Собр. соч.: в 10 т. – М.: Госполитиздат, 1960. – Т. 9. – С. 172–191.
3. Манн Т. Любек как форма духовной жизни // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. – М.: Госполитиздат, 1960. – Т. 9. – С. 69–92.
4. Томас Манн – Генриху Манну, 2.11.1900 // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество. Переписка / пер. с нем.; сост. авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988. – С. 38–40.
5. Томас Манн – Генриху Манну, 5.12.1903 // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество. Переписка / пер. с нем.; сост. авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988. – С. 58–66.
6. Томас Манн – Генриху Манну, 27.II.1904 // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество. Переписка / пер. с нем.; сост. авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988. – С. 71–75.
7. Томас Манн – Генриху Манну, 18.II.1905 // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество. Переписка / пер. с нем.; сост. авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988. – С. 78–80.
8. Томас Манн – Неизвестному, 8.I. 1932 // Манн Т. Письма / Изд. подгот., [перевел с нем., послесл. с. 375–395, примеч. сост.] С. К. Апт. – М.: Наука, 1975. – С. 47–48.

М. В. Абрамова

Моральный выбор человека в условиях войны

В статье исследуется поведение человека в экстремальных условиях – воздействие войны на моральный выбор и моральный запрет. Автор на основе культурфилософского анализа киноработ А. Вайды периода расцвета польской школы кино выявляет модели поведения человека в условиях войны, определяет их сущностные характеристики.

This article examines human behavior under extreme conditions and the effect of war on moral choice and moral prohibitions. The author reveals the models of human behavior in war and determines their ontological characteristics, basing the argument on cultural and philosophical analysis of A. Wajda's films shot in the most glorious period of Polish Film cinema.

Ключевые слова: философская антропология, философия культуры, польская школа кино, человек в условиях войны, динамический герой, А. Вайда.

Key words: philosophical anthropology, philosophy of culture, Polish Film School, men in the war, dynamic character, A. Wajda.

Одно из важнейших семиотических понятий, необходимость использования которого диктуется философско-антропологическим исследованием, осуществляемым на основе киноматериала, – «динамический герой», определяемый в границах метатеоретических построений (семиотика кинематографа Ю. М. Лотмана) как герой киноповествования, обладающий способностью преодолеть границу запрета в киносюжете, пересечение которой для остальных персонажей немислимо [10, с. 132].

Эмпирическую базу исследования проблемы, заявленной в названии статьи, составили фильмы Анджея Вайды периода расцвета польской школы кино («Поколение», 1957; «Канал», 1957; «Пепел и алмаз», 1958; «Невинные чародеи», 1960; «Самсон», 1961; «Любовь в 20 лет», 1962). Напомним, что доминирование в киноработах темы войны наиболее ярко проявляет себя в конце 50-х – первой половине 60-х годов XX в.

Почему исследовательским вниманием окружено именно творчество Вайды (вершинными точками польской школы кино могут быть признаны творческие свершения широкого круга авторов – В. Яку-

бовской, А. Мунка, Е. Кавалерович и др.)? Произведения Вайды характеризуются доминированием антропологической проблематики, режиссер не просто рассказывает о судьбах своих героев в военных реалиях, он поднимается на уровень философского осмысления природы человека.

Данный вывод формируется не только в процессе анализа киноработ Вайды, свидетельства этого – многочисленные высказывания режиссера. Приведем лишь пару примеров. Так, объясняя замысел первых киноработ («Канал», «Поколение»), в которых позиция автора характеризуется уходом от центрирования вопроса исторически достоверной трактовки события, режиссер отмечал: «Содержание фильма – не историческая фреска, а переживания конкретной группы людей. Только так можно оценивать и анализировать этот фильм, оставаясь в согласии с намерениями автора» [1, с. 19]. Примечательно так же и то, что разворачивая на экране события, рассказывающие о жизни послевоенного поколения, Вайда остается верен не только проблеме человека, но и теме войны: «Меня война пощадила. Но это повод вновь и вновь говорить о ней. Это даже моя обязанность» [3, с. 19].

В исследовательских мнениях (как польских, так и отечественных) в отношении творчества Вайды необходимо выделить две принципиальные позиции. Первая позиция: в фильмах режиссера явно обнаруживает себя проблема человека, его природы. С. Лаврентьев, характеризует почерк Вайды попытками ухода от «противопоставления догматических штампов «положительных» и «отрицательных» персонажей», создания «реальных характеров реальных людей» [5, с. 147]. Вторая позиция: ранние фильмы Вайды – необходимая веха складывания и развития польской школы кино. По мнению И. И. Рубановой, именно картина Вайды «Поколение» является «самым ранним фильмом новой тенденции», в котором «перемены, переживаемые кинематографом, выражены ... весьма отчетливо» [7, с. 140].

Особо необходимо сказать о фильмах 1960-х годов, в которых тема войны как бы уходит на второй план (может показаться, что она исчезает вообще), на экране разворачивается рассказ о послевоенном поколении. Но подобная метаморфоза, которую легко объяснить самим течением времени, актуальностью проблем послевоенной жизни, не в силах поставить под сомнение антропологическую доминанту творческих исканий режиссера. Как отмечает Я. К. Маркулан (в отношении «Невинных чародеев»): «Во вчерашний день отходит постепенно “драма народа”, неактуальна стала тема одинокого человека, ищущего связей с окружением, с новым обществом» [6, с. 235]. Режиссер рассказывает о людях нового, послевоенного мира – загадоч-

ных «лунатиков» и «чародеях», черты современного человека облачены в формулировки экзистенциальной антропологии – «загадочные чародеи» несут в себе все «болезни века», «предчувствия конца света», «интеллектуальную неустроенность» и пессимизм [6, с. 237]. Молодые герои Вайды «таинственны», и секрет таинственности молодых объясняется «... войной, ее не только материальными, но и духовно-моральными последствиями» [6, с. 236].

Явление динамического героя находится в тесной взаимосвязи с таким феноменом метатекстуальности как «смысловое мерцание» – следствие соотнесения иерархий запретов в сюжете, характеризующееся композиционным метаморфизмом эпизодов (элементов) повествования [10, с. 135]. Соотнося понятия «динамический герой» и «смысловое мерцание», можно заключить, что выявление ряда динамических героев повествования позволяет исследователю обрести некое «мерцание» тайных, скрытых смыслов – то самое смысловое мерцание, порождающее добавочное значение.

Исследование явления динамического героя, предпринятое на основе киноработ Вайды, позволяет определить ряд его существенных характеристик. Во-первых, динамический герой актуализирует концепцию идеального человека – так должен поступать человек, осуществляющий выбор в сложной ситуации. Во-вторых, динамический герой, как правило, преодолевает линию запрета – грань следования / отстояния в отношении морали. Отметим, что центрирование ракурса следования / отстояния в отношении морали необходимо формирует антропологический взгляд на войну, ибо повествование ведется в границах антропологической (моральной) системы координат: долг, совесть, предательство, любовь и т. д. «Призвание, искупление, долг – эти категории романтического героя имеют для меня первостепенное значение, так как именно они часто больше определяют поступки человека, нежели что-то внешнее», – писал режиссер в своем дневнике в отношении героев «Канала» [1, с. 19]. Помещение героя в аксиологическую систему координат при исследовании природы человека характеризует в целом творческое кредо режиссера. Подобный взгляд не только разводит персонажи по разные стороны следования / отстояния от морали, но и сближает, на первый взгляд, несопоставимое, несопоставимых.

В фильмах Вайды в роли динамического героя выступают различные персонажи, многочисленность и многоликость которых рождает необходимость их классификации: а) герой, репрезентирующий идеальные представления о моральных ценностях, отношениях; б) персонаж, отвергающий нормы морали, попирающий их; в) чело-

век изотропной линии поведения, образ которого на экране, как правило, зримо меняется, возможно, деформируется.

Динамический герой, репрезентирующий идеальные представления о моральных ценностях и отношениях. Стах Мазур – одно из главных действующих лиц картины «Поколение» – юноша, вырастающий из неопытного парня (противостоит врагу, сбрасывая уголь с железнодорожных вагонов) в лидера рабочего подполья, вовлекающего в борьбу молодежь. Интересна характеристика Стаха, данная режиссером в 1980-е гг.: «Мне было важно показать, что обстоятельства вызывают к жизни те или иные черты человеческого характера. За всю жизнь я ни разу не встретил идеального человека, откуда он возьмется в моем фильме» [2, с. 4]. Образ Стаха иллюстрирует внешнее противостояние врагу, в тоже время, одна из линий развития персонажа – внутренняя борьба. Молодой человек неуклонно следует моральным нормам, он верен себе, любимой девушке Дороте.

Следующим в ряд вайдовских динамических героев следует поставить командира Задру («Канал»), убившего за предательство писаря Кулю, спустившегося вновь в канал, верного своему отряду и долгу. Герой совершает убийство (обычное явление в условиях войны), при этом он без суда и следствия наказывает за предательство. Зритель видит духовную и моральную силу Задры, возвращающегося в канал для исполнения своего долга – спасти отряд, либо погибнуть вместе с ним.

Якуб Голд – динамический герой, судьба которого разворачивается в фильме «Самсон», рассказывающем о жизни еврейского населения, Варшавском восстании. Главный персонаж представлен режиссером стойким борцом за человеческое достоинство, готовым на героический поступок («...я один из них и должен разделить судьбу»). Именно человек в условиях войны, выходящий на первый план, заслоняющий ее реалии, становится главной темой картины. Якуб приносит себя в жертву, ради спасения народа, ради спасения жизни других.

Динамический герой, отвергающий нормы морали, попирающий их. Писарь Куля («Канал») – образ слабого человека (возможно, труса), оказавшегося в эпицентре войны, бросившего гибнущих товарищей, отказавшегося вернуться за ними. Герой преодолевает грань долга и верности, ибо им движут страх, желание скорее выбраться из смердящего канала – спастись самому.

Ярким динамическим героем вайдовской трилогии о войне предстает Мачек Хмельницкий – центральный персонаж фильма «Пепел и алмаз», снятого на основе одноименного романа Ежи Анджеевского.

Из литературного текста режиссер избрал лишь одну сюжетную линию, рассказывающую о молодом человеке, участнике уличных боев. В кинокартине четко обозначены временные рамки происходящего – 8 мая 1945 года. Мачек очаровывает обаянием и романтичностью – не самые распространенные характеристики человека, живущего в условиях войны, в первые мгновения после ее завершения. Пронзительность «динамичности» данного персонажа заключается в совершении убийства в уже мирное время, данный поступок ставит героя на линию отстояния от морали. Отметим, что на протяжении всего фильма в душе молодого человека идет борьба чувства долга (он должен выполнить задание – убить секретаря обкома) и доселе неизвестного ему чувства любви. Кажется, что Кристине, девушке из кафе, удастся предотвратить убийство. Здесь нельзя не обратить внимания на эпизод в разрушенном костеле, где перед повисшим вверх ногами распятием Мачек пытается перенести себя в мирное будущее, но, как окажется далее, война для него еще не закончена. Так и не обретя внутреннее спокойствие («...пока мы живы, мы не сложим оружие»), Мачек реализует цель, тут же расплачиваясь за это жизнью («...умереть не большая заслуга – важно как... этому мы научились»). Интересно объяснение подобного конца истории о Мачеке, предложенное самим режиссером: «Подстреленный патрулем, Мачек умер в тяжких муках на городской свалке. Умер не просто аковец – умерла на свалке целая система противоречивых взглядов, умирает легенда, красивая, но чуждая новой жизни» [8, с. 47]. Во время беседы С. Яницкого с Вайдой кинокритик задал вопрос об образе Мацека Хмельницкого, на что режиссер ответил:

«...я могу сделать фильм о несчастном, страдающем, растерявшемся человеке, сбившимся с правильного пути. У него есть для этого причины. И не только субъективные, но и социальные причины». В продолжение беседы с критиком режиссер отметил: «Он оказался в безвыходном положении: выполнение приказа противоречило законам мирного времени, невыполнение противоречило жестоким законам войны. В образе Мацека сталкиваются оба этих закона. Не случайно действие фильма происходит в последний день войны и первый день мира» [11, с. 244].

В фильмах 1960-х годов в роли динамического героя нередко выступает не конкретный персонаж, а определенная группа людей (например, польская молодежь), либо все польское общество. Так, картина «Невинные чародеи» посвящена послевоенному поколению одиноких молодых людей, намеренно забывших о прошлом под звуки джаза («– Я думаю, Базиль, что наше поколение довольно незаурядно, не так ли? – Меня абсолютно это не волнует. – А что тебя волнует? –

Удобные ботинки, хорошие сигареты, хорошие носки»). Кинокартина построена на диалоге двух молодых людей – Базиля и Пелагеи, борющихся со своим военным прошлым («– Не любишь воспоминания? – У меня слишком плохая память»), стремящихся жить здесь и сейчас («...в древние времена мудрецы искали сокровища и лекарства. Мы – невинные юные чародеи ищем их, чтобы убить наши собственные надежды»).

Фильм «Любовь в 20 лет» повествует о встрече юной девушки Баси, которая не имеет ничего общего с войной, и человека по имени Збышек, все еще живущего воспоминаниями о войне, хотя и пытающегося о всем забыть. И вроде бы детская забава, игра в салки, не предвещает ничего плохого, но приводит к внутреннему, моральному надлому главного героя. Ужас тех дней снова всплывает перед Збышком, но никто из веселящейся молодежи будто не замечает его страданий. Наоборот им смешны и не понятны муки того, кто был готов все потерять ради спасения своей страны.

Вайда отчетливо демонстрирует разрыв диалога поколений, – казалось бы война была совсем недавно, но для некоторых она вообще не существовала.

Динамический герой изотропной линии поведения. Яцек – один из действующих героев кинокартины «Поколение», молодой поляк, судьба которого раскрывается в двух фабульных узлах. С одной стороны, он остается равнодушным в отношении просьбы друга, еврея Абрама, о помощи – укрыть на ночь. Яцек внемлет увещаниям больного отца, запретившего спрятать (спасти) товарища («Ты теперь – столяр-кормилец, а не герой»). Однозначно оценить поступок персонажа довольно сложно – он не просто боится (линия поведения труса), он совершает выбор между другом и семьей в пользу последней. Но оценка поступка и само качество поступка есть нетождественное. Так или иначе, анализируемый нами динамический герой в данном эпизоде избирает позицию отстояния от морали (совершает предательство). С другой стороны, Яцек по мере развития сюжета показывает себя как человек, готовый бороться с врагом ценой собственной жизни. В эпизоде убийства врага вектор динамики героя изменяется: человек, представший ранее предателем, теперь становится героем. Важность этой метаморфозы Яцека подчеркивает введение в кинотекст детерминатива Богоматери, рождающего добавочное значение благословения, искупления. Таким образом, можно вывести формулу динамики образа Яцека – «Предатель → Герой». Здесь неминуемо встает принципиальный вопрос: в каком из обликов (предатель, либо герой) его образ наиболее динамичен? Ответ на данный вопрос, каким

бы он ни был, так или иначе постулируется в плоскости интерпретации природы человека, ибо сам вопрос может быть подвергнут длительной конкретизации: а) является ли страх имманентной характеристикой человека? б) претерпевает ли деформацию в условиях войны выбор «Свой – Чужой»? в) насколько присуще природе человека явление героизма? и др.

Динамику образа полковника Мондры («Канал») раскрывает иной вектор – «Герой → Предатель». В начале повествования он – не только один из членов отряда, в рядах которого каждый вправе именоваться героем, он – человек, сохранивший в условиях войны способность к светлому, чистому чувству (в отношении Галинки). По мере режиссерского рассказа зритель не только узнает лживость данного персонажа, он видит его как человека, способного на предательство. Но, в отличие от Яцека («Поколение»), Мондрый предаёт чистое чувство любви, тем самым нарушая линию запрета, актуальную и в мирное время. Таким образом, Вайда рассказывая о судьбах своих героев, вновь сталкивает явления «войны» и «мира», поднимаясь на вершину повествования не только о человеке в условиях войны, но и о человеке как таковом, о его природе. «Мондрый, ее герой (Галинки – М. А.), воплощение мужества и отваги, оказался испуганным истериком, предателем – он бросил девчонке, как камень, в лицо “правду”: “Я хочу жить! У меня есть для кого жить! У меня жена и ребенок”» [6, с. 75].

Исследователю вайдовского «Канала», актуализирующему философско-антропологическую проблематику, необходимо осознавать сложность, многогранность проработки персонажей, выступающих в ролях антропологических типов ситуации войны. В этой связи ценным выступает компаративистское замечание Н. Зоркой: «... в “Канале”» – на смену ясности и определенности, присущих героям “Поколения”, приходит ощущение горечи, поражения, крушения иллюзий, бессмыслицы героической смерти» [4, с. 9].

В результате предпринятого исследования сформулируем ряд выводов:

Первое. На протяжении всей послевоенной истории польские кинематографисты обращались к отображению событий Второй мировой войны. Развитие военного игрового фильма шло параллельно искусству документалистов. В фильмах Вайды, которые по временным рамкам исследователи относят к расцвету польской школы кино, военная тема была доминирующей, что обуславливалось близостью военных событий. Режиссер нередко идеализировал героев, прибегал к типизации персонажей («герой» – «предатель», «свой» – «чужой»).

Второе. Одним из важнейших семиотических понятий философско-антропологического исследования, осуществляемого на основе кинокартин А. Вайды, является понятие «динамический герой», в галерее образов которого усматривается три центральных типа: герой, репрезентирующий идеальные представления о моральных ценностях, отношениях; персонаж, отвергающий нормы морали, попирающий их; человек изотропной линии поведения, образ которого на экране, как правило, зримо меняется, деформируется.

Таким образом, кинотекстуальный образ динамического героя занимает центральное место в киноантропологии Вайды, интерпретирующей природу человека в социокультурных условиях войны.

Список литературы

1. Вайда А. Дневник режиссера // Искусство кино. – 1989. – № 1.
2. Вайда А. Здравствуй, зритель // Аргументы и факты. – 1989. – № 28 (15–21 июня). – С. 4.
3. Вайда А. Мои записки об искусстве // Творчество. – 1990. – № 1. – С. 17–21.
4. Зоркая Н. Анджей Вайда – сын Польши // Независимая газета. – 2000. – 9 июня. – С. 9.
5. Лаврентьев С. Тугие узлы // Искусство кино. – 1988. – № 6. – С. 143–47.
6. Маркулан Я. К. Кино Польши. – Л.; М.: Искусство, 1967.
7. Рубанова И. И. Битвы за мир суровы // Искусство кино. – 1980. – № 5. – С. 136–156.
8. Соболев Р. П. Пути польского кино // Киноискусство наших друзей / сост. Л. П. Погожева. – М., 1979.
9. Шатова Е. Н. Польское кино первых послевоенных лет (1944–1956): влияние цензуры на судьбу и содержание кинотекста // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. – Философия. – № 4. – С. 272–282.
10. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: практика семиотической интерпретации: учеб.-метод. пособие. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. – 252 с.
11. Яницкий С. Польские кинематографисты о себе // Болеслав М., Яницкий С. Заметки о польском кино. Польские кинематографисты о себе. – М.: Искусство, 1964. – С. 198–301.

В. А. Супрун

Антропологические проблемы в работах Н. И. Зибер

Николай Зибер известен как один из первых русских марксистов, а также своей критикой идеологии народничества. Менее известна его работа «Очерки первобытной экономической культуры», где была предпринята попытка на основе доступного Зиберу этнографического материала дать целостную картину первобытного общества. В статье утверждается, что Зибер отходит от господствовавшего эволюционного подхода и формулирует проблемы, характерные для экономической антропологии XX века. Особую роль в концепции Зибер играет соотношение понятий «дара» и «обмена».

Nikolai Ziber is known as one of the first Russian Marxists, and also by his criticism of the Narodniks' ideology. His less known work "The Outlines of primitive economic culture" was an attempt to present an exhaustive picture of the primitive society on the basis of the ethnographic material available to him. In the article it is argued that Ziber departs from the dominating evolutionary approach and formulates problems characteristic of economic anthropology of the 20th century. The parity of "gift" and "exchange" is of special importance for Ziber's theory.

Ключевые слова: антропология, первобытное общество, дар, обмен.

Key words: anthropology, primitive society, gift, exchange.

Имя русского экономиста Николая Ивановича Зибер (1844–1888) постепенно начало исчезать со страниц научных публикаций посвященных истории русской экономической мысли. Публикации последнего десятилетия сводятся к главе, специально посвященной Н. И. Зиберу, в книге Й. Цвайнерта «История экономической мысли в России. 1805–1895» [13] и к нескольким статьям, в которых оценке наследия Зибер отводится два-три абзаца [4; 10; 11]. То, что Н. И. Зибер несколько десятилетий назад был более часто цитируемым автором, частично объясняется обязательным в условиях господства марксистско-ленинской идеологии обращением к истории марксизма, в том числе и отечественного.

Действительно, Н. И. Зиберу принадлежит заметное место в истории русского марксизма, так как он был одним из первых ученых России, кто не только осуществил глубокий анализ экономической теории К. Маркса, но и активно занимался ее популяризацией.

В 1876–1878 годах Зибер опубликовал в журналах «Знание» и «Слово» серию статей под общим названием «Экономическая теория Маркса», где фактически было изложено содержание первого тома «Капитала». Сам Маркс лично знал Зиберу, встречался с ним и высоко ценил как ученого-экономиста:

«Еще в 1871 году г-н Н. Зибер, профессор политической экономии в Киевском университете, в своей работе “Теория ценности и капитала Д. Риккардо” показал, что моя теория стоимости, денег и капитала в ее основных чертах является необходимым дальнейшим развитием учения Смита – Риккардо. При чтении этой ценной книги западноевропейского читателя особенно поражает последовательное проведение раз принятой чисто теоретической точки зрения» [7, с. 19].

Высокую оценку работ Н. И. Зиберу можно найти также у В. И. Ленина и Г. В. Плеханова. В первые годы советского периода истории наследие Н. И. Зиберу было предметом пристального внимания со стороны историков [6; 9].

В то же время в научном наследии Н. И. Зиберу есть сторона, которая явно была обойдена вниманием исследователей. Речь идет о его интересе к экономике первобытного общества и о трижды переиздававшейся книге «Очерки первобытной экономической культуры» [5]. Разумеется интерес Зиберу к первобытной экономике объясняется идейными спорами второй половины XIX века относительно исторических судеб русской общины – экономического уклада, восходящего в своих истоках к началам истории человечества. Пафос полемики русских марксистов, включая и Зиберу, с народниками заключался в опровержении представлений об уникальном характере русской общины, которая в силу этой уникальности может служить фундаментом социалистического строительства в России. В «Очерках первобытной экономической культуры» Зибер, опираясь на известный ему этнографический материал, доказывал наличие общины у всех народов. Согласно его марксистским убеждениям, законы истории человечества делают неизбежным разложение общинного строя, которое у одних народов происходит раньше, у других позже. Именно тот факт, что общинный строй не исчез в России и создает у народников иллюзию вечности и уникальности этого строя, тогда как история человечества свидетельствует об обратном. Община является исторически преходящей формой землевладения, потому что переход от общественной формы собственности к частной является объективной закономерностью развития отношений собственности.

В какой-то мере споры марксистов и народников не утратили своего значения и в наши дни, когда идея особого исторического пути России, не подчиняющейся никаким объективным историческим законам, переживает второе рождение в концепциях «православной цивилизации» или неоевразийства. Уникальность судьбы России связывается теперь не с социально-экономической конкретикой общины, а с более отвлеченными и расплывчатыми представлениями о русском коллективизме, о всемирной отзывчивости и восприимчивости русской ментальности, хотя и в этих представлениях при более внимательном взгляде можно без труда увидеть реликтовые отголоски культа общины у славянофилов и народников. В этом отношении последовательная позиция такого противника народничества, как Н. И. Зибер, может оказаться востребованной в спорах наших дней.

Но цель данной статьи в другом, – в стремлении обратить внимание на Н. И. Зиберу как на антрополога, на его идеи в области экономической антропологии, которые, как мы убеждены, имеют сегодня не менее важное значение. В этом отношении наша статья является логическим продолжением уже появившихся публикаций, в которых были сделаны первые шаги в данном направлении [1; 12].

На первый взгляд совпадение той предметной области культурной антропологии, за которой закрепилось название экономической антропологии, с тематикой книги Н. И. Зиберу «Очерки первобытной экономической культуры» очевидно и не нуждается в каких-либо дополнительных пояснениях. В то же время сам Зибер, отталкиваясь от узко эмпирического понимания антропологии, говорит о необходимости методологии исследования изучаемых антропологами явлений, которая пока у них отсутствует и которая позволила бы этот эмпиризм преодолеть.

«Но и эти, достойные всякого уважения, попытки проникнуть в природу первобытных экономических учреждений отличаются, во-первых, крайнею отрывочностью, а, во-вторых, отсутствием надлежащей критики источников. А, между тем, как бы ни были ценны многие показания путешественников относительно экономического сложения первобытных народов, но для правильной классификации их необходимо прибегнуть к значительным ограничениям. С одной стороны, сообщения различных путешественников об одних и тех же явлениях жизни первобытного общества находятся часто в вопиющем противоречии между собою. С другой, путешественники сплошь и рядом вносили свои европейские понятия в объяснение чуждых им общественных явлений и открывали феодальные учреждения, королевскую власть, право майората, отцовскую патриархальную власть, право частной собственности на землю и пр. там, где их вовсе не было. Ключ к устранению подобных недоразумений, насколько оно лежит в пределах возможного, состоит в том методологическом приеме, который допускает сосуществование одних явлений и исключает сосуществование других» [5, с. 3].

Более близкое современности понимание задач экономической антропологии предполагает сочетание эмпирического и теоретического уровней знания.

«Основная задача экономической антропологии состояла в конкретном описании особенностей хозяйственной жизни в традиционных обществах охотников-собирателей, земледельцев и скотоводов на ранних стадиях их развития. Основная теоретическая проблема, которая рассматривалась в экономической антропологии – это возможность описания хозяйственной активности в традиционном обществе посредством универсальных схем и понятий формальной экономики» [2, с. 9].

Иными словами, та методологическая надстройка над антропологическими данными, которую Н. И. Зибер находил в марксизме в виде «универсальных схем», позволявших ему решить главную теоретическую задачу его полемики с народниками, теперь связывается с самой экономической антропологией, а не с внешними системами идей.

Этот переход от внешнего к внутреннему не следует рассматривать как нечто случайное; его нельзя расценивать как попытку антропологической науки избавиться от внешней мировоззренческой и методологической поддержки со стороны философии и с безрассудной смелостью решать возникающие теоретические вопросы самостоятельно. За этим переходом скрывается длительная история знаний о человеке, и представление об этой истории, даже самое общее, позволяет понять не только место антропологии в системе наук о человеке, но и те новые исследовательские задачи, о которых Н. И. Зибер, как и другие исследователи первобытного общества XIX века имели еще довольно смутное представление.

Исторический «бэкграунд» антропологических знаний заключался в формировании образа «нормального» человека, которым в силу естественных причин становится белый европеец, христианин, отличающийся от всех иных представителей человеческого рода своим отношением к Абсолюту, которое ему представлялось безусловно истинным. Но когда по известным причинам именно в Европе это отношение к Абсолюту отходит на второй план, «нормальный» человек оказывается вынужден искать обоснование своей нормальности не в Абсолюте, а в своей собственной природе. Именно тогда европейский человек начинает видеть в себе самом образец универсального человека, и в таком случае все представители человеческого рода, не соответствующие этому образцу, оказываются отступлениями от нормы, образцами аномалии. Они либо отстали от европейца в движении по общей для всех людей лестнице эволюционного развития, либо вообще еще не начали это движение и потому являются нецивилизован-

ными «дикарями». Критический взгляд на достижения европейской цивилизации, наоборот, приписывал человеческое совершенство «доброму дикарю», не испорченному цивилизацией. Но на самом деле «добрый дикарь» представлял собой того же самого европейца, сохранившего гармонию своих отношений с природой. Культура первобытного человека европейцев не интересовала, так как в их распоряжении еще до начала полевых антропологических исследований имелся образ «дикаря», который мог либо быть воплощением человеческого совершенства, либо носителем всех возможных пороков.

Очевидно, что Н. И. Зибер склоняется ко второму представлению, так как он утверждает, что даже если историки и обнаружат ужасающие воображение нашего современника примеры жестокости у европейцев раннего Средневековья, то их «наверное не причислят к той же категории каннибализма, детоубийства и сожигания жен. Утверждать это или что-нибудь подобное, значит, совершенно пренебречь самым существенным орудием социологии – изучением явлений общественной жизни не иначе, как в историческом их сосуществовании. Нельзя отыскивать общественных и политических параллелей между океанийским царством каменных и костяных орудий и европейским железным веком» [5, с. 384].

Трудно представить, что каннибализм и человеческие жертвоприношения соответствуют образу «нормального» человека, но если эта норма меняется в истории человечества, то в чем тогда может быть обнаружен, чисто теоретически, образец универсального человека, без которого антропология вообще невозможна? В поисках ответа на этот вопрос рождается следующая исследовательская установка. Есть чистое природное состояние человека, и есть различные культурные «облачения» этого состояния. Эти «облачения» – привычки, обычаи, способы хозяйствования, религиозные представления, нормы нравственности, – необходимо объяснить, отталкиваясь от чистого природного состояния человека. В это время появляются на свет этнология, антропология, антропометрия и другие науки о человеке, стремящиеся изучать его как один животный вид среди других видов.

В антропологии формируется абсолютная дистанция между исследователем и объектом его исследования, – первобытным человеком. И как только такая абсолютная дистанция сформировалась, лишь вопросом времени становится ее перенос с первобытного общества на общества, более близкие европейскому, а затем и на саму европейскую цивилизацию. Антропология изучает культурные «облачения» человека независимо от того, к какому обществу они относятся, – к

современному или к первобытному. Эта свобода от предметной определенности составляет существенную особенность антропологии и ее явное преимущество перед другими науками о человеке.

Применительно к экономической антропологии это преимущество проявляется в умении обнаруживать экономическое содержание там, где, на первый взгляд, речь должна идти о чем-то противоположном самой экономике. Наиболее яркий пример – это сформировавшееся в антропологии учение о даре. Это учение играет в экономической антропологии настолько важную роль, что на его основе иногда даже строится типология возможных человеческих обществ, которые занимают промежуточное положение между двумя полюсами – обществом обмена и обществом дара [3]. Первичность общества дара обосновывается тем аргументом, что «первая связь между людьми не является предметом сделки... невозможно представить себе ребёнка, который заключает контракт на рождение со своими родителями» [3, с. 256]. Пришедшее на смену обществу дара общество обмена покоится на убеждении, что отношения обмена универсальны, и все многообразие социальных отношений в конечном счете сводится к отношениям обмена, независимо от того, является ли этот обмен взаимовыгодным или неравноправным. Универсализация отношений обмена проникает и в антропологию, в частности, в «структурную антропологию» К. Леви-Стросса, где отношения родства, ритуалы и мифы объясняются через обмен. Критическое рассмотрение теорий универсальности обмена является чрезвычайно важной задачей для экономической антропологии, но в рамках этой статьи мы ограничимся лишь общим указанием на то, какую фундаментальную роль играет понятие дара.

Считается, что в антропологию понятие дара пришло благодаря работам М. Мосса [8], целью которых было осмысление ритуального обмена дарами в первобытных обществах. В своей концепции дара М. Мосс опирался на этнографические описания Б. Малиновским *кулы* у полинезийцев и на исследования феномена *потлача* у североамериканских индейцев в трудах Ф. Боаса. М. Мосс обращает внимание на агонистический, соревновательный характер процессов дарения в первобытных обществах. Дарение в этих обществах не является, как предполагалось бы в случае признания универсального характера отношений обмена, факультативным сектором общественных отношений. В области отношений дара категория возможности для первобытного человека едва ли применима. Можно утверждать, что он обязан совершить дарение, но нельзя утверждать, что он может его совершить. Точно так же он обязан принять дар и обязан ответить

на дарение другим даром. Кроме этого, в ритуалах дарения не предполагается обязательное меркантильное использование обретенных даров, так как часто эти ритуалы сопровождаются простым уничтожением того, что в глазах общества обладает немалой ценностью. Таким образом, дарение не подпадает под привычные категории обмена и потребления.

Н. И. Зибер в «Очерках первобытной экономической культуры» посвящает целую главу дарению в первобытных обществах. Правда, следует признать, что в этой главе дарение рассматривается как частный случай обмена. Зибер в конечном счете склоняется к тому, чтобы признать универсальный характер обмена.

«То, что путешественники называли взаимным обменом подарков у многих первобытных народов, в действительности служило выражением существующего между ними общения движимых вещей. Но были и другие, довольно многочисленные случаи, когда предоставление подарков являлось безвозмездным отчуждением действительного частного имущества. Взаимное обращение подарков, по всей вероятности, является первоначальной почвой, на которой развивается внутренний обмен, подобно тому, как взаимный грабеж порождает обмен внешний» [5, с. 132].

Иными словами, отношения дарения являются для Н. И. Зибера первоначальной формой обмена, неразвитой формой тех отношений, которые достигнут своей полноты и совершенства в известных нам товарно-денежных отношениях. В то же время эта общая универсальная схема не мешает Зиберу отметить уникальность дарения, его противоположность всем известным формам обмена.

«Накопление собственности, сверх необходимых потребностей жизни, является желательным только в тех видах, чтобы распределять ее в качестве подарков в большие праздники и тем приобретать себе репутацию богатства и щедрости; и так как эти празднества бывают часто, то человек обедневший часто может захватить свежее местечко у племени. Вместо отдачи, каное и ковры часто уничтожаются; а это доказывает, что мотив этого вида распоряжения собственностью состоит не в желании благоприятствовать друзьям, а только в стремлении проявить равнодушие к богатству. Это очевидно наиболее замечательный обычай и производит сильное влияние на весь народ» [5, с. 136].

Очевидно, что в феномене дарения Н. И. Зибер видит те же самые отличительные особенности, что и М. Мосс. Но объяснение этих особенностей у Зибера совершенно иное:

«Тут мы очевидно вступаем в последующую фазу экономического развития, когда частная собственность на движимое имущество пользуется уже значительным фактическим распространением, но все же от времени до времени подвергается гонению, в видах прославления глубоко вкоренившегося старого обычая, продолжающего привлекать симпатию населения» [5, с. 136].

Иными словами, особенности феномена дарения, казалось бы, прямо указывающие на противоположность отношениям обмена, Н. И. Зибер связывает с более поздними стадиями развития первобытного общества, когда отношения обмена и собственности были уже достаточно развитыми, но иногда, в ритуальной форме, подвергались общему отрицанию. Но такое утверждение имеет лишь гипотетический характер, и Зиберу должно быть понятно, что для его обоснования необходим более обширный исторический и этнографический материал.

М. Мосс и его последователи, описывая феномен дара в первобытных обществах, обращают внимание на такие его характеристики, как взаимность (точнее, ожидание взаимности) и включенность в социальную иерархию. Обязательность дарения в первобытных обществах сопровождается верой приносящего дар в то, что ответный дар не только компенсирует все утраты, но и сделает его существование более полным и богатым. Эта вера в конечном счете стирает различие между жертвой и даром, так как любая жертва в такой картине мира оказывается дарением. Магически-ритуальное мировосприятие держится на этом тождестве, так как ответный дар может быть отложен на какое-то время, но даже продолжительная по меркам человеческой жизни пауза между дарами не может пошатнуть веру в обязательность взаимного обмена дарами. В любом случае у многих первобытных народов встречается верование, что приносящий самый богатый дар имеет «самое сильное сердце».

Зибер обращает внимание на связанное с дарением перераспределение внутривременных иерархических полномочий.

«Даритель не смотрит на дело так, что он расстается с своею собственностью; он считает ее выгодно помещенною, ибо нынешние получатели постараются возратить ему на своем празднике с излишком. Лицо, раздавшее наиболее собственности, приобретает наибольшую славу, и по временам получает голосами племени высшее достоинство. Достоинство это не есть достоинство высшего класса; оно лишь пожизненное и отличается от древнего, наследственного достоинства» [5, с. 137].

Таким образом, можно утверждать, что в описании феномена дара в первобытных обществах Н. И. Зибер приходит к тем же характеристикам, что и М. Мосс. Но «универсальные схемы», связанные с марксистской теорией первобытно-общинной формации, часто предоставляют Н. И. Зиберу слишком простые объяснения феномена дара и подталкивают его, как в случае с объяснением антипотребительского характера дарения, к выдвиганию гипотез, не подтверждаемых этнографическими данными.

Список литературы

1. Аллисон Ф. Н. И. Зибер – влиятельный ученый-одиночка // *Terra economicus*. – 2016. – № 4. – С. 84–91.
2. Белик А. А. Человек в экономической антропологии. – М., 2014.
3. Годелье М. Загадка дара / пер. с фр. А. Б. Щербаковой. – М., 2007.
4. Дубянский А. Н. Зибер и Воронцов о капиталистическом пути развития России // *Terra economicus*. – 2016. – № 4. – С. 107–118.
5. Зибер Н. И. Очерки первобытной экономической культуры. – М., 1937.
6. Клейнборг Л. М. Николай Иванович Зибер. – Пг., 1923.
7. Маркс К. Капитал. Т. 1. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23.
8. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. – М., 1996.
9. Наумов Д. Б. Николай Иванович Зибер. Из истории марксистской экономической мысли на Украине и в России. – Харьков, 1930.
10. Подоль Р. Я. Историко-экономические взгляды русских марксистов конца XIX – начала XX веков // *Вестн. Моск. гос. обл. ун-та*. – 2010. – № 1. – С. 72–81.
11. Подоль Р. Я. Экономическое направление в русской историософии начала XX века // *Вестн. Рязанск. гос. ун-та им. С. А. Есенина*. – 2008. – № 21. – С. 39–62.
12. Расков Д. Е. Н. И. Зибер как кабинетный экономист-антрополог // *Terra economicus*. – 2016. – № 4. – С. 92–106.
13. Цвайнерт Й. История экономической мысли в России. 1805–1905. – М., 2008.

УДК 130.2 : 791.43/45 (47+57) : 2

Е. И. Аринин

**Вторжение религии в советский кинематограф:
между «волшебным» и «вечностью»¹**

В российской культуре более 1000 лет складывались амбивалентные отношения православия и язычества как «веры» и «волшебства», исторически восходящие к Библии. Советский кинематограф дифференцировал религию от магии, закрепляя исторические, социологические и онтогенетические дифференциации «вечного» и «волшебного» как отношения индивида к «таинственному».

For more than a thousand years, culture ambivalent relations between the Orthodoxy and paganism had developed in Russian culture as relations between «faith» and “magic”, historically going back to the Bible. Soviet cinema separated religion from magic, fixing historical, sociological and ontogenetic differentiations of the «eternal» and the «magical» as the relation of the individual to the «mysterious».

Ключевые слова: религия, магия, СССР, советский кинематограф.

Key words: religion, magic, USSR, Soviet cinema.

В эпоху СССР слова «из всех искусств для нас важнейшим является кино» (В. И. Ленин), как помнят еще многие, были размещены чуть ли не в каждом кинотеатре, демонстрируя подчеркнутое признание властями особой значимости этой формы массмедиа. Уже в годы Первой мировой войны стало понятно, что возникнув как балаганное развлечение для ярмарок и технический аттракцион для салонов, это новое изобретение конца XIX века оказалось способным превратиться во влиятельное средство массовой пропаганды и новую синтетическую форму творчества, создающую подлинные шедевры «искусства великих иллюзий». Представляемый текст является попыткой анализа некоторых религиоведческих аспектов формирования советского кинематографа в XX веке (1918–1988).

Российская культура XX века вышла из XIX века, когда появилась новая бюрократическая терминология, где подданные Российского императора, принадлежащие к православной вере, и «идолопоклонники» (шаманы, «волхвы» и т. п.) оказались рядоположенными [21]. Уваровский «поворот к национальному», а затем и к

«русскости», приводит к цензурному допуску в литературу сказочных сюжетов («Вечера на хуторе близ Диканьки», 1832), увлечению читающей публики обработками народных сказок и записями аутентичного фольклора. Такая ситуация радикально отличалась от прежнего 1000-летнего противопоставления «правой веры» и «нечестивого безбожия», утвержденного ещё нормами Кодекса Феодосия (Codex Theodosianus, 438), восходящими к Библии [6]. Вместе с тем, это исторически сложившееся в культуре разделение сохраняется и сегодня, когда даже в интернете невозможно найти текст на тему «верующий волшебник», хотя там обнаруживаются некоторые экзотичные учреждения, подобные «Русской православной школе магии и знахарства».

В науке это различие культур закрепилось с конца XIX века, когда Дж.Фрезер (1854–1941) в монографии «Золотая ветвь» (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, 1890) положил начало концептуальному разделению магии, религии и науки как особых форм и этапов глобального интеллектуального развития человечества, развивая известные идеи «закона трех стадий» О. Конта. В России первой трети XX века философское понимание различия мифа и религии дал А. Ф. Лосев (1893–1988), отмечавший, что хотя «религия и мифология – обе живут самоутверждением личности», но религия есть «принципиальное самоутверждение, утверждение себя в своей последней основе, в своих исконных бытийственных корнях», т. е. «в вечности», тогда как «миф есть ...образ личности» в данности [9, с. 484]. В этом контексте представляется возможным говорить о «волшебном» (сказочном, мифологическом) и «вечном» (религиозном, церковном) как о двух базовых моделях причастности индивида к «тайне бытия в мире» или «надзирания за границей с неизвестным», образующей особую социальную аутопойетическую субсистему (Н. Луман) [11, с. 64].

Российский кинематограф, как и мировой, с момента своего возникновения приобщился к «волшебному», начиная с короткого немого фильма «Русалка» (1910, В. Гончаров, 9 мин.) и ряда других, в том числе впечатляющей «Ночи перед Рождеством» (1913, В. Старевич, 41 мин.). Приобщение к «вечному» было весьма проблематичным, поскольку действовал цензурный запрет, помимо особо оговоренных случаев, на изображение в художественных фильмах представителей духовенства и царствующих особ [15]. Только события 1917 года создали юридические условия для возникновения «религиозного» кинематографа, началом которому, по-видимому, можно считать экранизацию исповедальной повести «Отец Сергий» Л. Н. Толстого (1918, Я. А. Протазанов, 112 мин.). Этот немой фильм, вызвавший си-

лой художественной игры актеров у зрителей глубокое потрясение, признается некоторыми исследователями первым в русской истории, посвященном силе христианской веры [20].

Начало XX века в России стало эпохой утверждения норм вероисповедальных свобод, когда в 1903–1917 годы был предпринят целый ряд известных законодательных инициатив [27]. Начинается формирование новой семантики, где противопоставляют уже не столько «веру» и «нечестивое безбожие» (или «иноверие»), сколько «сердце» (совесть) личности (личную религиозность), с одной стороны, и принудительное «казенное благочестие», с другой стороны [19, с. 5]. Эти годы иногда описывают как короткий «золотой период» дискриминировавшихся ранее в Российской империи религиозных сообществ, особенно, старообрядцев [31].

Вместе с тем, 23.01.1918 публикуется программный «Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви», согласно которому «каждый гражданин и гражданка получают право исповедывать по своему убеждению любую религию, поскольку религиозные действия не сопровождаются контр-революционными и уголовно наказуемыми деяниями», а кроме того «каждый гражданин и гражданка получают право не исповедывать никакой религии» [16]. Новым «господствующим исповеданием» становится вера в коммунизм, противопоставляемая религиозным предрассудкам, которые А. В. Луначарский характеризовал как «чудовища», «миазмы» и т. п. (1925) [12, с. 195]. Законодательно была выделена новая социальная группа – «верующие граждане всех культов» (1929) [1]. В этой группе шаманское камлание и православная литургия были отождествлены как частные разновидности культов, а анимизм и троичное богословие – как частные проявления антинаучного мировоззрения, наглядно изображенные, к примеру, в «Антирелигиозной азбуке» (1933) [3]. Вместе с тем, как отмечают М. Ю. Смирнов, М. В. Шкаровский и некоторые другие исследователи, в отношениях советской власти к религии были разные периоды, при этом до сих пор в историографии отсутствует достаточно разработанная аргументация смены курса религиозной политики [22, с. 90–106; 29, с. 8–9].

Так, с одной стороны, начинается радикальный «штурм небес», наглядные образы которого были представлены в «антирелигиозной фильме» как особом жанре новой кинопропаганды. Публикуются методические руководства, объясняющие, «что уже сейчас в антирелигиозной работе кино начинает занимать видное место: мы уже имеем около трех десятков фильм антирелигиозного содержания, правда, неравноценных и в большинстве своем недостаточно выдержанных»

(1930) [17, с. 3]. Началось конструирование, в том числе и на языке кино, нового воображаемого общества тех, кто верил, что «...скорая победа коммунизма опирается на неудержимое стремление трудящихся к организации ими самими без всяких царей, господ и богов всего общественного производства» [7]. В этом новом контексте повторная демонстрация в 1928 году фильма «Отец Сергей» в рамках празднования столетия со дня рождения Л. Н. Толстого вызвала бурную реакцию части СМИ, писавших, что его «приветствовали не столько рабочие зрители и советская общественность, сколько богобоязненные сектанты и старушки в полинявших шелковых чепцах... Вся гниль, где-то пропадавшая без вести, вдруг зашевелилась, сбросила с себя вынужденную спячку и валом поперла в кинотеатры смотреть свой социальный заказ» [14]. Вечной проблемой кинематографа стала балансировка между кассовостью, сопоставимой с водочным делом, и идейной выдержанностью [32, с. 27].

Важной стороной отвержения «гнили» стали попытки противопоставить ей социалистический реализм, способный создать яркие образы светлого будущего, которые воплощались, среди прочего, в визуальных формах жанров фантастики и сказки, представленных в первых художественных фильмах («Аэлита», Я. Протазанов, 1924), рисованных мультфильмах («Межпланетная революция», 1924) и кукольных фильмах («Новый Гулливер», 1935). Вместе с тем, проблемным оказалось отношение властей к волшебной сказке. Так, еще в 1911 году К. И. Чуковский, размышляя о своих маленьких детях, писал, что для них «мир...непознаваем, чудесен и одушевлен...чудеса реальны, деревья живые, звери умеют говорить, а под кроватью живут страшные чудовища, которых надо умиловить», причем эти, скрытые за каждым словом волшебные образы, выступали именно как «религия с мясом и костями..., а не та абстракция, которая занесена в 'одобренный и рекомендованный' учебничек» [10]. После революции публикуются его «Крокодил» (1917), «Мойдодыр» (1923) и «Барамалей» (1924), а в 1928 году он издает «Маленькие дети» – первое издание знаменитой книги «От двух до пяти» о феномене детской речи. Он одним из первых обратил внимание на тот очевидный факт, что каждый взрослый православный христианин (для 1911 года), как и строитель коммунизма (для 1928 года, когда вышло первое издание «От двух до пяти») может стать аутентичным только на основании трансформации «волшебных верований ребенка». В 1928 году публикуется монография В. Я. Проппа «Морфология сказки», где делается попытка семиотического осмысления феномена волшебной сказки как мифа и проявления универсальных ментальных структур [18,

с. 13, 19, 100]. Начинаются попытки создать революционные сказки, талантливым, но редким примером которых стало произведение А. П. Гайдара «Сказка о Военной тайне, о Мальчише-Кибальчише и его твердом слове» (1933), а с 1935 года началось конструирование традиций празднования «волшебства Нового года», призванного вытеснить традиции прежнего Рождества [30].

Вместе с тем, известно резко негативное отношение к сказке как жанру литературы со стороны Н. К. Крупской, критиковавшей творчество К. И. Чуковского и положившей начало «борьбы с чуковщиной» [4]. Она писала, что «волшебные сказки создают почву для слепой веры во всякие небылицы, притупляют в детях чувство реализма», предлагая «составить такую хрестоматию, которая давала бы богатейший материал для опровержения давно отживших религиозных легенд, давала бы понимание того, что религия – обман» [8]. Сказка в таком контексте квалифицировалась как религиозный феномен, враждебный советским идеалам и реализму науки.

Результаты печально известной переписи населения 1937 года, показавшей, что после двух десятилетий активной атеистической пропаганды 56,7% граждан страны отнесли себя к верующим, выступили как свидетельство провала политики безбожия. Это совпало с попытками массового освоения и инструментализации «волшебства» в киноискусстве, где появился быстро ставший популярным жанр фильма-сказки, когда в 1938 году в СССР вышли сразу две ленты («По Щучьему веленью, по моему хотенью» и «Доктор Айболит»). А всего в «стране победившего атеизма» за годы советской власти было снято около 100 фильмов-сказок, многие из которых и сегодня находят своих благодарных зрителей, и это не считая не менее представительного ряда произведений жанра мультипликации. Разрешенное «освоение волшебного», однако, сопровождалось контролем над всеми возможными формами «приобщения к вечному», т. е. религии, где допускались только определенные визуальные образы, к примеру, сатирические в комедии «Праздник святого Йоргена» (Я. Протазанов, 1930), мрачно-суровые в ленте «Иван Грозный» (С. Эйзенштейн, 1944) или пугающие фанатичным сектантством в фильме «Тучи над Борском» (В. Ордынский, 1960). Если образ верующего и особенно священника был для советской идеологии эмпирическим воплощением религии (мракобесия, суеверий), воспринимавшейся как «отмирающее препятствие» на пути построения коммунизма, то образ волшебника, к примеру, в «Золушке» (Н. Кошеверова, М. Шапиро, 1947) представлялся безобидным, призванным развлекать детей, при этом обучая их добру.

Хорошо известно, что советская власть предпринимала попытки инструментализировать не только «волшебное», но и «вечное» (институт Русской православной церкви), стремясь практически им «овладеть», когда, к примеру, поддерживалась Живая Церковь или делалась попытка создать «Православный Ватикан» в Москве. Таким попыткам противостояли некоторые литературные произведения, к примеру, Я. Э. Голосовкера («Запись неистребимая», «Сожженный роман», 1925–1928) и М. А. Булгакова («Копыто инженера», «Мастер и Маргарита», 1928–1940), представившие понимание религии как «таинственных сил», которыми невозможно манипулировать [28]. Вместе с тем, первая публикация романа «Мастер и Маргарита» (1966) совпала с изданием фантастики «Понедельник начинается в субботу» (1965), где авторы утверждали, что «каждый человек – маг в душе», оппонируя знаменитому тезису Тертуллиана, что «каждая душа – христианка» [23, с. 86].

Именно в 60-е годы XX века заметно изменяется отношение к религии в среде творческой интеллигенции и политической элите, часть которой становится «верующей» [2]. Наиболее ярким кинематографическим воплощением этих изменений стал фильм А. Тарковского «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею», 1966, 1971) [25]. В. В. Биbihин отмечал, что уже «в 1973 году мы знали, что военные политические стратеги планируют скинуть марксизм и взять на идеологическое обеспечение армии православие» [5]. В эти же годы на всесоюзном телевидении состоялась премьера фильма «Семнадцать мгновений весны» (1973), где впервые в отечественном кинематографе был представлен героический образ священнослужителя, причем немецкого, «вражеского» с точки зрения массового сознания и сложившихся стереотипов. Можно говорить, что начиная с фильмов А. Тарковского «Солярис» (1972), «Зеркало» (1974) и «Сталкер» (1979) в советскую реальность зримо и серьезно вторгается «таинственно-вечное». Гротескные, карикатурные, мрачные или криминальные образы прежних экранизаций начинают оттеняться не только сказочными и фантастическими, но и собственно художественными формами впечатляющих «манифестаций таинственного». По-видимому, только в фильме «Дважды рожденный» (А. Сиренко, 1983) впервые на советском экране, хотя и двусмысленно, показана «сила веры и молитвы», способная спасти на фронте.

Этнографы и антропологи первой половины XX века, к примеру, Б. Малиновский, пришли к выводу, что идея Дж. Фрезера о магии, религии и науке как этапах культурного развития человечества схематична, тогда как полевые исследования показывали, что «нет обществ,

какими бы примитивными они ни были, без религии..., магии... и науки» [13, с. 19]. Сходные идеи позднее высказывал и Дж. Р. Р. Толкин, набожный католик и известный автор «Властелина колец» («The Lord of the Rings», 1948), назвавший поверхностным противопоставление «волшебного» и «религии», полагая, что «Евангелия заключают в себе либо волшебную историю, либо нечто еще более величественное – то, в чем скрыта суть всех волшебных историй», ибо «не было иного сказания, которое люди (даже скептически настроенные) находили бы более истинным» [26, с. 94–95]. О неуничтожимости волшебного в культуре пишет известный психолог Е. В. Субботский [24, с. 5].

Важно обратить внимание на то, что советские экранизации сказок сочетают «волшебную форму» со специфичной этикой, позволяющей практиковать хитрость в отношении «чужаков» (к примеру, популярный сюжет «девочка и медведь»), дополняясь преодолением отчуждения и радостью взаимопомощи («Три медведя», 1937; «Чудесный колокольчик», 1949; «Машенька и медведь», 1960; «Девочка и медведь», 1980). «Чувства добрые» в ребенке стараются пробуждать такие известные произведения как «Ёжик в тумане» (Ю. Норштейн, 1975), «Волк и семеро козлят на новый лад» (Л. Аристов, 1975), «Красная шапочка» (Л. Нечаев, 1977) и целый ряд других. Более того, даже «институциональное зло» («школа чертей», исповедующая принцип «люби себя, чихай на всех и в жизни ждёт тебя успех») может преобразиться внезапно возникшей любовью («Чертеноч № 13», Н. Лернер, 1982).

В целом, с религиоведческой точки зрения, при понимании условности любых типологических обобщений и признании значительно более многомерной реальности, представляется возможным выделить два типологических критерия анализа визуализаций причастности индивида к «таинственному», выступающему как:

1) нормативно-наглядные акторы, соответствующие представления и практики, объективно присущие религии как аутопойетической системе (Н. Луман), осознающей себя как «должная солидарная общность», соединяющая индивида с основанием бытия; что демонстрируется, к примеру, в таких фильмах как «Отец Сергей» (Я. Протазанов, 1918), «Праздник святого Йоргена» (Я. Протазанов, 1930), «Александр Невский» (С. Эйзенштейн, 1938), «Иван Грозный» (С. Эйзенштейн, 1944), «Тучи над Борском» (В. Ордынский, 1960), «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею», А. Тарковский, 1966, 1971) или «Вий» (К. Ершов, Г. Кропачев, 1967);

2) внезапное (спонтанное) вторжение неких акторов, показывающих присутствие необычной (волшебной, сверхъестественной, явившейся во сне, таинственной, сказочной, чудесной, фантастической, взвешенной) реальности, как это демонстрируется, к примеру, в таких детских фильмах, как «Морозко» (Ю. Желяжубский, 1924), «Доктор Айболит» (В. Немоляев, 1938), «По щучьему велению» (А. Роу, 1938), «Василиса Прекрасная» (А. Роу, 1938), «Морозко» (А. Роу, 1965), с одной стороны, и, с другой стороны, во «взрослом кино», к примеру, – «Аэлита» (Я. Протазанов, 1924), «Новый Гулливер» (А. Птушко, 1935), «Иваново детство» (А. Тарковский, 1962), «Сталкер» (А. Тарковский, 1979), «Бриллиантовая рука» (Л. Гайдай, 1968) или «Иван Васильевич меняет профессию» (Л. Гайдай, 1973).

В свою очередь, эти «вечные» (церковно-таинственные) или «волшебные» (таинственно-магические) формы могут быть охарактеризованы с позиций двух типологически различных этических установок и коммуникативных практик, направленных на:

а) трансформацию «чужого» (иноземного, иноприродного, сверхъестественного) как конкретного актора с помощью хитрости и таинственных сил ради достижения своего привычного порядка бытия. Эти таинственные силы демонстрируются как «волшебные» (добрые) или «колдовские» (злые) в детских фильмах-сказках, как, к примеру, «Кощей бессмертный» (А. Роу, 1944) и др. Во взрослом кино впечатляющие изображения таинственных сил сопровождались их ироничными, гротескными или сатирическими разоблачениями, где одним из наиболее ярких примеров является сюжет о мгновенной религиозности героя Андрея Миронова в комедии «Бриллиантовая рука» (Л. Гайдай, 1968), оказавшегося вдали от берега моря и испытавшего «прилив и отлив веры» в течение 1 минуты.

б) трансформацию (преображение) себя, переживание чуждого в себе и подвиг самоотречения (самопреодоления, самопреобразования и самоовладения) силой имманентной веры как феномена спонтанной устремленности (воли, совести) личности к целостной и искренней органичности самобытия в гармонии с высшей подлинностью, истинным бытием, действительно справедливым и прекрасным в их единстве («каждая душа жаждет блага»); все это переживается как альтернатива обычной жизни, включая и бытовую религиозность как слишком приземленную, человеческую, неудовлетворительную, нуждающуюся в критике и готовности к «не от мира сего» (отрешенному, жертвенному, безумному и т. п.) поведению, – как это демонстрируется, к примеру, в таких фильмах как «Андрей Рублев» («Страсти по Андрею», А. Тарковский, 1966, 1971), «Старая, старая сказка»

(Н. Кошеверова, 1968), «Семнадцать мгновений весны» (Т. Лиознова, 1973), «Обыкновенное чудо» (М. Захаров, 1978), «Тот самый Мюнхгаузен» (М. Захаров, 1979), «Сказка странствий» (А. Митта, 1982), «Ностальгия» (А. Тарковский, 1983), «Формула любви» (М. Захаров, 1984), «Жертвоприношение» (А. Тарковский, 1986) и ряде других. Требуется дальнейшее и детальное исследование этих дифференциаций.

Список литературы

1. «О религиозных объединениях». Постановление ВЦИК и СНК РСФСР, 8 апреля 1929 г. [Электронный ресурс] – URL: <http://sssr.regnews.org/doc/xw/n0.htm>
2. Аверинцев С. С. Обращение к Богу советской интеллигенции в 60–70-е годы [Электронный ресурс] – URL: <http://www.evangelie.ru/forum/t41879.html>.
3. Антирелигиозная азбука [Электронный ресурс] – URL: <http://aquatek-filips.livejournal.com/210201.html>
4. Беззубцев-Кондаков А. Е. Когда крокодилы были левиафанами... [Электронный ресурс] – URL: <http://www.topos.ru/article/4525>
5. Биbihин В. Для служебного пользования [Электронный ресурс] – URL: <http://inigo.ru/wp-content/uploads/2014/12/Владимир-Биbihин-«Для-служебного-пользования».pdf>
6. Кодекс Феодосия «О язычниках, жертвоприношениях и храмах» / пер. с лат. и комм. М. А. Ведешкин // Научные ведомости Белгород. гос. ун-та. – 2013. – № 27. – С. 38-47.
7. Красиков П. Женщина, религия и коммунизм // Революция и церковь. Ежемес. журн. – 1919. – № 2 (февр.). – С. 1.
8. Крупская Н. К. Об антирелигиозной пропаганде в начальных, средних школах, в школах взрослых, в кружках и клубах // Возгорится факел разума. – М., 1986, С. 164,165.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. – М., 1990.
10. Лукьянова И. Не отрывайте хвосты головастикам [Электронный ресурс] – URL: http://www.semya-rastet.ru/razd/detskaja_vera/
11. Луман Н. Дифференциация / пер. с нем. – М., 2006.
12. Луначарский А. В. Религия и просвещение. Труды Первого всесоюзного съезда безбожников. Стеногр. отчет, вып. 4. – М., 1925.
13. Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. – М., 1998.
14. Марина Кузнецова Отец Сергей. Художественный фильм [Электронный ресурс] – URL: <https://www.russkoekino.ru/books/ruskino/ruskino-0013.shtml>
15. Отец Сергей [Электронный ресурс] – URL: <https://plus.kinopoisk.ru/film/40899/details/trivia/>
16. Письмо об отношении к религиозным обществам // Революция и церковь. Ежемес. журн. – 1919. – № 2 (февр.). – С. 38.
17. Полтевский А. Н Антирелигиозная фильма. Справочно-методическое пособие по работе с антирелигиозной фильмой в клубе и избе-читальне – М.: ГИХЛ, 1930.
18. Пропп В.Я. Морфология сказки – Л., 1928.
19. Рейснер М. А. Государство и верующая личность. – М., 2011.

20. Рубцов В. Яков Протазанов. «Отец Сергей» [Электронный ресурс] – URL: <http://okultureno.ru/journal/view?id=511>

21. Сведения к форме 26 о иноверцах по городам и уездам Владимирской губернии за 1843 год. Государственный Архив Владимирской области. Фонд 14, опись 1, том 5, дело 5867, л. 1–25.

22. Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 2009. – № 1 (январь–февраль). – С. 90–106.

23. Стругацкие А. и Б. Понедельник начинается в субботу // Будущее. XX век: Исследователи: фантастические романы. – М., 2009.

24. Субботский Е. В. Неуничтожимость волшебного: как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни. – М.; Берлин, 2015.

25. Такахаси С. «Андрей Рублев» А. Тарковского: Интерпретация русской истории в контексте советской культуры // ACTA SLAVICA IAPONICA. – 2011. – № 29. – С. 65–86.

26. Толкин Дж. Р. Р. Дерево и лист / пер. с англ. – М., 1991.

27. Фёдоров В. А. Временное правительство и его вероисповедальная политика [Электронный ресурс] – URL: <http://www.pravenc.ru/text/155432.html>

28. Чудакова М. Иисус и Иешуа: о внутренней связи романов М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» и Я. Э. Голосовкера «Сожжённый роман» // Дружба народов. – 1991. – № 7. – С. 136–141.

29. Шкаровский М. В. Русская православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). – М., 2005.

30. Шульга Е. В. Праздник новогодней ёлки в школах России: век вчерашний – век нынешний // Историко-педагогический журнал. – 2012. – № 2. – С. 161–182.

31. Юрьева С. Золотой век старообрядчества [Электронный ресурс] – URL: http://www.religare.ru/2_22754.html

32. Юсупова Г. М. «С большим материальным и художественным успехом...» Кассовые феномены популярного искусства 1920-х годов: Кино. Литература. Театр. – М., 2016.

УДК 130.2 : 291.1 (470+571)

М. Ю. Смирнов, В. Н. Скворцов, И. В. Шевченко

Культура человеческих отношений и религиозная ситуация в России

В статье исследована междисциплинарная тема философской интерпретации взаимоотношений между общим (культура) и особенным (религия) на примере религиозной ситуации в России. Авторы используют понятийный аппарат философии культуры, философской антропологии и религиоведения для формирования целостной модели исследования человеческих отношений в динамике религиозных аспектов российской культуры. Аргументируется точка зрения на религию как инструмент упорядочивания человеческих отношений, возникающих в контексте социального бытия.

The article is devoted to the interdisciplinary theme of the philosophical interpretation of the relationship between the general (culture) and the particular (religion) carried out on the basis of the religious situation in Russia. The authors use the conceptual apparatus of philosophy of culture, philosophical anthropology and religious studies to form an integral model for the study of human relations in the dynamics of religious aspects of Russian culture. It is argued that religion is a tool for streamlining human relations appearing in the context of social life.

Ключевые слова: культура, религия, религиозная ситуация, религиоведение, философия культуры, философская антропология, человеческие отношения.

Key words: culture, religion, religious situation, religious studies, philosophy of culture, philosophical anthropology, human relations.

Философия культуры в том виде, как она формировалась за период с конца XIX века до нынешнего времени, – это рефлексия философской мысли над сложноустроенным и многоаспектным объектом, именуемым культурой. От того, что и как понимается под культурой, зависит выбор конкретных предметных областей философствования, а значит и концептуализация результатов её философского осмысления [6, с. 97].

Выбирая свой подход философского осмысления культуры, авторы опираются на распространенное и достаточно убедительно аргументированное расширительное объяснение культуры, когда под ней понимается всё многообразие проявлений человеческой деятельности, отличающее собственно человеческое от природы [12, с. 203–209]. То есть подразумевается возникновение, развитие, преемственность и

бытование у людей таких качеств и отношений, которые специфичны именно для человека в сравнении с другими формами организации живого [7, с. 106–126].

С этой точки зрения очень явным и ярким состоянием культуры, сочетающим в органичную целостность продуцируемое людьми материальное (осязаемую вещественность) и идеальное (ментальное) предстает религия. В религии люди выражают и запечатлевают («опредмечивают») ключевые, предельные смыслы своего существования, и это происходит как на уровне высокого абстрагирования (идея сверхъестественного, постулирование мистической реальности), так и на уровне повседневных отношений между разными по масштабам группами людей и отдельными индивидами [9]. Вне и без конкретных людей, их специфически человеческой материальной и психической деятельности, невозможна никакая религия. Соответственно, и постижение религий невозможно без исследования тех форм и способов отношений, в которые люди вступают, реализуя свои потребности в высших, предельных смыслах [3, с. 6].

Авторы убеждены, что научное рассмотрение религий мира продуктивно только тогда, когда религиозные традиции исследуются не сами по себе как нечто самодостаточное, а в контексте всего спектра других состояний культуры, включая социальные отношения, возникающие между индивидуальными и/или совокупными субъектами религий в процессе их функционирования в едином пространстве культуры [10, с. 194–206]. От этого вполне уместной представляется научная аналитика конкретной религиозной ситуации, в которой религиозные интенции культуры преломляются сквозь призму социальных условий и обстоятельств существования той или иной религии. Такая аналитика не утрачивает философского звучания, поскольку с необходимостью предполагает за множественностью конкретного раскрытие общих сущностных свойств и выявление закономерностей.

Иными словами, философия культуры, оперируя предельно общими понятиями – универсалиями культуры, среди которых заметное место занимает религия, – движет философскую мысль к особым культурным формам, таким как конкретная религиозная традиция, и приводит это движение к конкретным состояниям изучаемого культурного феномена, в данном случае – к конкретной религиозной ситуации, сотканной из множества разнообразных человеческих отношений по поводу предмета религиозной веры. Такое движение от абстрактного к конкретному есть одна из обязательных философских операций, позволяющих соединить отвлеченные образы предмета с его действительностью «здесь и сейчас» [1, с. 135–138]. Следующим

же процедурным ходом философской мысли будет движение от конкретики, осмысленной в философских понятиях, к абстракции нового уровня, более точно передающей реальность в своем обобщении.

Под религиозной ситуацией авторы понимают комплекс отношений в обществе по поводу религии, существующих в конкретное время и в определенных пространственных масштабах (глобальном, региональном, одной страны, отдельной местности) [11, с. 211–212]. Понятие религиозной ситуации употребляется в разнообразных контекстах – в административной сфере, при исторических описаниях, в религиоведении, политологии. В философских исследованиях это понятие носит обобщающий характер, охватывая совокупно внутренние (количественную и качественную) характеристики религиозной жизни общества, а также внешние факторы, влияющие на ее динамику.

Количественная характеристика религиозной ситуации основана на статистических показателях – численных данных о действующих религиях, конфессиях, религиозных объединениях, сведениях о религиозном составе населения (если такой учет производится). По этим показателям оценивается уровень распространения религии в исследуемом обществе.

Качественная характеристика религиозной ситуации основана на выявлении и анализе фактов сознания и поведения людей, свидетельствующих об их религиозности. По этим показателям оцениваются характеристики религиозности (степень религиозной самоидентификации, иерархия вероучительных установок в массовом религиозном сознании, место и роль религиозной мотивации в мирской жизни верующих), выясняются постоянные и переменные величины в структуре религиозных действий.

В большинстве случаев количественные и качественные показатели существуют во взаимной обусловленности (например, количественные показатели частотности религиозных практик непосредственно связаны с качественными показателями приоритетов в сознании верующих). В их единстве раскрываются такие аспекты религиозной ситуации как межрелигиозные и межконфессиональные взаимоотношения, внутренние процессы в религиозных объединениях, политические позиции религиозных организаций, их притязания и реальное положение в общественно-государственной жизни, отношение к последователям других религий и к неверующим.

К внешним факторам, определяющим динамику религиозной ситуации, относятся общее политическое и экономическое положение, состояние межнациональных отношений, влияние социальных институтов, выражающих общественное мнение и массовые социокультур-

ные предпочтения, воздействие со стороны государства и местных органов власти (политическое, правовое, хозяйственное), зарубежное участие (миссионерство, контакты с иностранными религиозными организациями и пр.).

Данный научный аппарат исследования религиозной ситуации понадобился авторам, чтобы перевести рассмотрение от общей и потому в достаточной степени абстрактной характеристики религиозной жизни современной России к наиболее значимым конкретным проявлениям этой жизни. Масштаб, которым прежде всего измеряется религиозная ситуация в России, это – состояние отношений по поводу религии на уровне государства. Берем на себя ответственность заявить, что на протяжении всей истории и в наши дни в России отношение любого типа государства к религиозным объединениям носит инструментальный характер, как бы ни были значимы личные настроения (прорелигиозные или антирелигиозные) субъектов этих отношений.

Для нынешнего российского государства религиозные организации – одно из средств социального конструирования, выстраивания относительно управляемой государственной структуры. Религиозные организации с их мировоззренческой ретроспективностью (чем древнее, тем подлиннее; чем подлиннее, тем истиннее) вполне соответствуют наличной практике политико-административных решений, направленных на стабилизацию внутреннего положения в стране.

Правда, в религиозной среде далеко не все конфессии или какие-то группы их последователей настроены охранительно в социальном смысле. Вероучительный консерватизм не исключает социального активизма. Чаще всего это наблюдается в тех религиозных сообществах, которые оказались привлекательны для молодого контингента последователей, обладающего образованностью, деловыми и творческими интересами.

Это обстоятельство создаёт дискомфорт для альянса светской власти и религиозного «истеблишмента» (руководства крупных религиозных организаций) – отчего уже почти официально происходит внеправовое (то есть не предусмотренное действующим российским законодательством) «ранжирование» религиозных объединений на так называемые традиционные и нетрадиционные, с явным приоритетом первых над вторыми.

Во всех религиозных объединениях есть свои, условно говоря, обновленцы и консерваторы, традиционалисты и модернисты, фундаменталисты и либералы. Какие настроения и действия будут прева-

ликовать – дело самих религиозных организаций, их уверенности или неуверенности в своей духовной эффективности.

Религиозные организации по закону действуют согласно своим внутренним установлениям, с соблюдением норм российского законодательства. Поэтому влияние на своих служителей они оказывают в рамках своей компетенции. Категорически недопустимо включать в российское законодательство какие бы то ни было религиозные нормы. Потенциал конфликтности в обществе это только усилит. Любые религиозные объединения в России по закону не являются субъектами большого ряда правовых отношений (хотя в законодательстве некоторые возможности для них предусмотрены). Но любой член религиозной организации, включая священнослужителя, – это гражданин Российской Федерации, который имеет право в установленном законами порядке противодействовать произволу властей или частных лиц. Конечно, гражданская позиция священнослужителя может иметь вдохновляющий пример для населения.

Определённое влияние на решение социальных проблем религиозная организация оказать может, прежде всего, если она обладает моральным влиянием в восприятии населения. Осознание наличия такого авторитета способно побудить светские инстанции, недостаточно эффективно справляющиеся с социальными ситуациями, прислушаться к позиции религиозного сообщества. Но религиозных инстанций с действительным неформальным авторитетом очень мало. Чаще случается, когда конкретные служители занимают гражданскую позицию и отстаивают права населения, не деля его на свою паству и прочих. У религиозных организаций в этой ситуации есть риск расхождения корпоративных целей с мотивацией конкретных их участников, поддерживающих общественные интересы [5].

Показательной в этом плане является ныне проблема расширения материальной инфраструктуры религиозных организаций, в частности – нового храмового строительства, и отношение к этому различных слоев населения. Разумеется, что верующие должны иметь свои храмы, а число культовых сооружений разных конфессий должно быть пропорционально числу сторонников этих конфессий в городах, регионах. Но это требует выяснения действительного состояния последователей разных религий. Крайне важно здесь быдо бы проведение регулярных социологических обследований. Как известно, особой заинтересованности в таких объективных обследованиях ни церковные, ни светские органы не проявляют. Один из выводов, который здесь напрашивается, – о возможной коррупционной составляющей различных программ «храмов шаговой доступности».

Недовольство экспансией храмостроительства не имеет антирелигиозных оснований. Большинство населения, включая нерелигиозных людей, с уважением и пониманием относится к религиозным потребностям своих сограждан. Неприятие вызывает бесцеремонность и нахрапистость конфессиональных энтузиастов храмостроения и поддерживающих их представителей власти, явное нежелание вступать с населением в какое-либо конструктивное общение, намерение ставить перед фактом, игнорируя интересы местных жителей. Можно заметить, что сторонников храмостроения не интересует реальное состояние востребованности растущего количества храмов; идёт навязывание воли одной группы (меньшинства, но поддерживаемого административным ресурсом) другим группам населения. Для таких религиозных организаций как Русская православная церковь (Московский патриархат), активно участвующих в наращивании объектов религиозного назначения, это влечет ощутимые репутационные потери [5]. При взаимном учёте интересов населения и церкви этой проблемы вообще не существовало бы.

Межрелигиозных конфликтов в России нет. Межконфессиональные отношения возможны только внутри поликонфессиональной религии. В России такие религии существуют. Отношения в них между последователями разных конфессий определяются не вероучительными различиями, о которых большинство верующих имеет смутные представления, а позицией государства – если государство демонстративно делает ставку на конкретную конфессию, остальные стигматизируются, с соответствующими отрицательными оценками их участников не только в религиозном, но и в светском плане. Государство должно быть равноудалено от всех без исключения религий и конфессий в этих религиях.

Религиозные организации, которые активно поддерживают государственную внешнюю политику, утрачивают свой религиозный облик, превращаясь в политический инструмент. Государству это приемлемо и, бывает, временами даже необходимо. Однако эффективность от использования «конфессионального капитала» государством очень невысока – она может быть только тактической, но не стратегической. Религиозные организации вообще не должны быть субъектами политической деятельности, ни внешней, ни внутренней.

С этой точки зрения, активно внедрявшаяся в идеологический дискурс концепция «Русского мира» интересна как идеологическое упражнение, но очень уязвима в «теоретической части» и в принципе нереализуема на практике. Однако с её помощью религиозные организации и светские органы получили возможность подключить к себе

государственные ресурсы, поэтому концепция искусственно поддерживается и будет звучать в публичном пространстве, пока не иссякнет (по разным причинам) господдержка [2].

Любые попытки представить местные, региональные и глобальные конфликты как противостояние религий должны быть категорически пресечены. Враждуют люди, а не идеи или верования. А чтобы верования не побуждали людей к враждебности, требуется культивирование общегражданских инициатив, в равной мере приемлемых последователями разных религий. Крайне опасна повышенная акцентация на религиозной идентичности. Религиозным организациям следовало бы больше внимания уделять социальным служениям внутри страны, не рядясь между собой – кто «духовнее».

Каких-либо заметных дискуссий в обществе относительно собственно религиозных вопросов – вероучительных, богослужебных – не наблюдается. Вообще вопросы доктринального характера маргинальны в массовом религиозном сознании. Единственным поводом, хоть как-то активизирующим интерес к этим вопросам, становится совершенно нерелигиозный мотив разыскивания в разных религиозных новообразованиях свидетельств их политической и иной враждебности в силу их якобы подозрительного происхождения. Надо признать, что негативные стереотипы «сектантов» и «культистов» охотно принимаются массовым сознанием, наподобие таких же пугающих образов «Америки», «масонов», «пятой колонны» и проч. [4]. При этом заметим, что большинство населения не имеет внятных правовых представлений о смысле принципа свободы совести.

Надо заметить, что сами по себе понятия «секта» (с уточнением – «религиозная секта») и «нетрадиционная религия» вполне уместны, если применяются без оценочных коннотаций, как описательные для разных феноменов религиозной жизни. Малые религиозные сообщества, обычно маркируемые этими понятиями, не являются угрозой российскому обществу, свобода вероисповедания должна распространяться на всех их участников как граждан России. В случае нарушения последователями этих сообществ действующего законодательства ответственность должна наступать именно за эти нарушения, но не за исповедуемую веру, форму или тип религиозного объединения [8].

У любого народа есть константные базовые потребности, удовлетворение которых обеспечивает существование этого народа. По исследованиям ряда российских религиоведов, значительное увеличение приверженцев русского православия после распада СССР произошло во многом в силу того, что из поколения в поколение в

массовом сознании передаётся убеждение в необходимости консолидирующего начала, которое обеспечивает единство народа и придаёт устойчивость в трудные периоды истории.

Советский вариант коммунистической идеологии несколько десятилетий выполнял функцию такого начала. Поэтому даже самые одиозные действия, совершавшиеся от имени этой идеологии, переживались с присущим русскому народу терпением. Более того, православие долгое время не могло быть притягательным не только в силу антирелигиозной политики, но и по причине появления в СССР вполне функциональных светских эквивалентов прежним религиозным практикам.

Однако форсированное, нередко принудительное, внедрение секулярных моделей мировоззрения и поведения довольно быстро исчерпало положительный ресурс этих моделей и привело к их выхолащиванию, когда идеологическая форма стала утрачивать привлекательное содержание. Дисфункция консолидирующих свойств коммунистической идеологии вызвала как разочарование в этой идеологии, так и поиск её замены чем-то более надёжным. В этом плане русское православие оказалось приемлемым в силу исторической связи с народным бытом и традициями.

Но обратились к православию и его церковным институтам люди, имевшие советский опыт идеологической жизни (даже, если кто-то из них был в своем прошлом антисоветски настроен). Поэтому вхождение в православие происходило, главным образом, двояко. Прежде всего, осваивались внешние признаки конфессиональной принадлежности, когда самомаркировка («русский = православный») и обрядовое поведение выходили на первый план, без усвоения вероучительных смыслов православия. Наряду с этим, возникли особые надежды на православную церковность как институт, способный оказать благотворное влияние на сумятицу общественного сознания и поддержать постсоветскую государственность.

В обоих случаях можно говорить, скорее, об инструментальном, вплоть до магического, отношении к православию, когда его «прикосновение» к чему бы то ни было – от личных забот до общественных и государственных дел – стало рассматриваться в качестве панацеи. При этом мистико-сотериологическое содержание христианства православного исповедания так и осталось маргинальным, будучи востребовано крайне незначительной частью и прежних верующих и неофитов.

Государство же с охотой воспользовалось православной церковностью и проправославными настроениями в обществе как инструментом социального конструирования. Очевидно, это было неизбежно, поскольку эффективных рычагов управления у постсоветского государства было крайне мало.

Бюрократическая часть («аппарат») православного клира оказалась изоморфной государственной системе управления, тем более что духовенство в значительной массе рекрутировалось из людей с советским опытом социальности. В настоящее время альянс государства и православной церковности тактически вполне функционален. Но перспективой этого альянса всё явственнее вырисовывается самодискредитация церковного руководства, утрата им именно духовного авторитета.

В России религиозные организации не могут предложить никакой социально значимой объединяющей идеи, чтобы при этом не перестать быть именно религиозными организациями. Если какие-либо предложения последуют, что не исключено, они не будут иметь религиозного смысла. К краху церкви это не приведёт, но риск внутренних нестроений, расколов и нового сектантства в православии очевиден. Не исключено, что это может быть объявлено очередными «происками врагов православия и России», с активизацией поиска «врагов» по всем направлениям [8].

Беремся утверждать, что христианский образ жизни среди православных в России – это выбор меньшинства. Эта констатация ни в коем случае не означает какой-то ущербности сознания православных верующих. Правильнее говорить, на наш взгляд, о неизбежном преломлении православно-христианского мировоззрения сквозь призму традиционных стереотипов российского этатизма, и о примате интересов социального целого над индивидуальным существованием. Так сложились российская история и культура, что в ментальных кодах и социальном бессознательном населения авторитарная государственность остаётся более жизненным ориентиром, нежели права и свободы человека и гражданина.

Если в этом ракурсе посмотреть на такие вызывающие болезненную реакцию вопросы как, скажем, об отношении к Сталину или о восприятии конфликта на Украине, то здесь, можно утверждать, будут неуместны претензии к населению России за якобы умышленные симпатии к сталинизму или за имперские амбиции (чьи-то персональные казусы не в счёт). Для российского сознания идея державного величия – это не подавление и уничтожение, а включение в свою орбиту. Истории сталинского и прочих трудных периодов восприни-

маются не в их подлинном содержании, которое подавляющему большинству может быть отвратительно, а в мифотворческом плане. Мифологический настрой снимает дискомфорт сложных жизненных и социальных ситуаций.

Русское православие в этом плане выступает не столько как религия, сколько как один из факторов, поддерживающих мифоритуальную «самотерапию» значительной части населения России. Фактически, мифологизированный образ православия и становится одним из культурных оснований формирования сети человеческих отношений между гражданами России, инстинктивно или осознанно стремящихся к консолидации и устойчивости своего существования в условиях очередного «транзитивного периода».

Список литературы

1. Айрапетова В. А. Эстетические аспекты изучения культуры повседневности // XVII Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 23–24 апреля 2013 г. Т. I. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2013. – С. 135–138.
2. Алейникова С. М. «Русский мир»: белорусский взгляд: моногр. – Минск: РИВШ, 2016.
3. Бокова О. А. Религиоведение: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015.
4. Гудков Л. Д. Повесть о советском человеке. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2016/12/28/671519-povest-o-sovetskom>
5. Исповеди бывших: Андрей Десницкий о том, почему церковь проигрывает конкуренцию за умы. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.gazeta.ru/comments/column/desnitsky/10549427.shtml>
6. Касьянов Г. А. Дисциплина с тёмной историей: мифы об истоках культурологии и их критика // XX юбилейные Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 20–21 апр. 2016 г.: в 3 т. Т. 1. / под общ. ред. В. Н. Скворцова. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016. – С. 95–102.
7. Коськов М. А., Харитонов М. Е. Предметные формы культуры как объект философского осмысления // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 106–126.
8. Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт: [коллективная моногр.] / Ин-т Европы РАН, Центр по изучению проблем религии и о-ва / под ред. А. А. Красикова и Р. Н. Лункина. – М.: ИЕ РАН, 2016.
9. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: монография / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
10. Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 194–206.
11. Смирнов М. Ю. Социология религии. Словарь. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011.
12. Флиер А. Я. Культура // Культурология. XX век. Словарь / гл. ред. и сост. А. Я. Левит. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 203–209.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 130.2 : 7.01

Франциска Фуртай

**Дромелон Богов: от дневных мистерий к ночным забавам:
обзор восьмой конференции из научно-исследовательского проекта
«Метафизика белых ночей»**

Обзор посвящён работе всероссийской конференции «Метаморфозы театрального хронотопа в культуре» из научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей» Северо-Западного центра культурологических и религиоведческих исследований. Этот проект изначально мыслился в парадигме пост/неклассического философствования, предполагая сочетать в себе не только теоретическую философскую интенцию, но и практическую часть, состоящую из модных перформансов, выставок, презентаций, творческих акций. В июне 2017 г. состоялась очередная VIII конференция, которая в фокус философского осмысления поставила процесс исторической эволюции культурного хронотопа на примере такого специфического социокультурного явления как театральное пространство.

The review covers the all-Russian conference “Metamorphosis of the theatrical chronotope in culture” held as part of the research project “The Metaphysics of the White nights” of North-West center for cultural and religious studies. This project was originally conceived in the paradigm of post/non-classical philosophizing aiming to combine a theoretical philosophical discussion with a practical part consisting of fashion performances, exhibitions, presentations, creative campaigns. In June 2017, the 8th conference of the series was held which was focused on reflection of the process of a cultural chronotope historical evolution, namely, theatrical space as a specific socio-cultural phenomenon.

Ключевые слова: метафизика белых ночей, искусство, театр, философия, архетип ночи, хронотоп, традиционное искусство, актёрское мастерство.

Key words: metaphysics of the white nights, art, theatre, philosophy, the archetype of the night, chronotope, traditional art, acting.

16 июня 2017 года состоялась восьмая всероссийская конференция из научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей». В этом году она была посвящена историческим метаморфозам театрального хронотопа в культуре. Концепция конференции строилась на том, что театр – венец искусств античности – родился из религиозных процессов, что отразилось в его названии (Θέατρο – «процессия богов»). За многие столетия своего исторического бытия алгоритм театрального пространства менялся вместе с людьми и миром. Аристотель в «Поэтике» называл Гомера – одного из первых театральных авторов – учителем целесообразного обмана или поэтической иллюзии, которая строится не только на вербальном уровне, но и выражается в специфическом действии, носящим имя актёрской игры. Театральный образ, генезис которого требует физических времени и пространства, внутри образной структуры выстраивает свой собственный хронотоп – метафизическое зеркало, отражающее главные черты каждой исторической эпохи. Именно в это метафизическое зеркало театрального хронотопа постарались «заглянуть» участники конференции из Москвы, Ярославля, Санкт-Петербурга, Иркутска.

Так как научно-исследовательский проект «Метафизика белых ночей», посвящён теме Ночи в истории мировой культуры [1], то и эволюция театрального времени и пространства рассматривалась, прежде всего, с этой точки зрения. В фокусе конференции были темы интровертизации театрального топоса, как отражения пространственных характеристик культуры, пути театрального пространства от ландшафта к интерьеру (выступления Л. В. Эглит, Б. Ю. Анушина), смены темпоральной парадигмы театрального действия от дневных мистерий к «фаворитам Луны» (Ф. Фуртай), философской рефлексии в эпоху постмодерна на антропологическую эволюцию театра (Д. О. Демехина).

На конференции прозвучали доклады, в которых рассматривалась одна из самых малоизученных проблем, а именно этапы эволюции древних ритуальных представлений к собственно театральной эстетике. Таким древним формам театрализованных ритуальных представлений, ещё сохранивших мифо-религиозное содержание и до сих пор имеющих место в традиционных обществах, было посвящено выступление Т. Д. Булгаковой, представившей богатый материал, иллюстрировавший эволюцию театрально-ритуального хронотопа в культуре коренных народов Сибири. В выступлении М. В. Асалхановой о бурятской мистерии ЦАМ глубокий историко-искусствоведческий анализ сочетался с уникальным и красочным видеоматериалом из личных архивов докладчика.

На конференции был высказан ряд интересных интенций, которые могли бы в дальнейшем привести к плодотворным исследованиям: это рассуждения о связи сакрального и эстетического в истории развития театрального пространства (Ф. Фуртай), о деструкции и архаизации театрального хронотопа в современном театре (Д. Демехина), о влиянии коллективного подсознательного на эстетику современного театрального перформанса (Н. Цветкова). Примечательно, что в докладах конференции прослеживалась вся история трансформации театрального хронотопа – от ранней истории театра (выступление Р. Н. Дёмина, посвящённое комедиографу Эпихарму и диалектике пародии и философии в его творчестве) до антропологических проблем современного театрального перформанса в интерпретации Арто и Делёза (доклад Д. О. Демехиной).

На данной конференции не проводилось ставшее уже традиционным модное дефиле. Организаторы решили, что тема конференции более сочетается с театрально-поэтическими интермедиями («Весь мир – театр», «Маска, я тебя знаю?», «Что жизнь? – Комедия страстей!»), включающими в себя музыку и поэзию, которыми и открывалась каждая тематическая часть научного собрания.

В творческой части конференции состоялась презентация выставки «Дизайн и театр», авторами которой были студенты факультета культурологии, философии и искусства (куратор М.В. Асалханова).

В рамках конференции традиционно были развёрнуты художественные выставки, посвящённые театру: выставка живописи «Маска-Рад», авторы – доценты факультета философии, культурологии и искусства ЛГУ им. А. С. Пушкина, художник театра Б. Ю. Анушин (член Союза художников России, член Союза театральных деятелей) и художник И. В. Ключкин (член Союза художников России, член Союза дизайнеров России); выставка графических работ «Театральные эскизы», «Дизайн. Театр. Костюм», автор – М. В. Асалханова.

Подводя итог работы VIII конференции, руководитель проекта Франциска Фуртай обратилась к участникам и гостям конференции поддержать решение организационного комитета об издании коллективной монографии «Архетип Ночи в мировой культуре» к 10-летию проекта «Метафизика белых ночей» (2019 год), в которой будут представлены неопубликованные материалы конференций всех её участников как российских, так и зарубежных.

Литература

1. Фуртай Ф. «Монструозность в культуре: от демонологии к неомифу»: седьмая конференция из научно-исследовательского проекта «Метафизика белых ночей» // Вестн. Ленингр. гос. ун-та. им. А. С. Пушкина. 2017. – № 1. – С. 296–301.

Сведения об авторах

Абрамова Марина Викторовна – аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kaffilosof@lengu.ru

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения, Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, (Россия, г. Владимир); e-mail: eiarinin@mail.ru

Багрова Екатерина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры экономики, менеджмента и естественнонаучных дисциплин, Ноябрьский институт нефти и газа (филиал) ТИУ, (Россия, г. Ноябрьск); e-mail: bagrova.e.v@mail.ru

Байрон Александр Александрович – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: beiron87@mail.ru

Богатова Ольга Анатольевна – доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, (Россия, г. Саранск); e-mail: bogatovaoa@yandex.ru

Бокова Ольга Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: bokovao2008@yandex.ru

Гнатюк Ольга Леонидовна – доктор социологических наук, профессор кафедры философской антропологии и общественных коммуникаций Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: gnatiuyk_05@mail.ru

Грачёв Владимир Иннокентьевич – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: vig1947@mail.ru

Григоренко Анатолий Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: anatolygrig@gmail.com

Динабург Светлана Роальдовна – старший преподаватель кафедры философии и права, Пермский национальный исследовательский политехнический университет, (Россия, г. Пермь); e-mail: svetlana.dinaburg@yandex.ru

Дударенок Светлана Михайловна – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной истории и архивоведения, Дальневосточный федеральный университет, (Россия, г. Владивосток); e-mail: dudarenoksv@gmail.com

Иванова Анастасия Сергеевна – аспирантка кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, (Россия, Москва); e-mail: anastasuwa_iv@mail.ru

Казеннов Александр Сергеевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kazennov.a@yandex.ru

Карандашов Владимир Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Бокситогорский институт), (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kaf_filos@mail.ru

Касьянов Григорий Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: minister80@yandex.ru

Корецкая Марина Александровна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Самарская гуманитарная академия, (Россия, г. Самара); e-mail: listarh@list.ru

Круглова Галина Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры политологии юридического факультета, Белорусский государственный университет, (Республика Беларусь, Минск); e-mail: kruglova_galina@mail.ru

Кузнецов Владимир Викторович – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: volodiakuznetzov@yandex.ru

Лебедев Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры социологии, Тверской государственной университет, (Россия, г. Тверь); e-mail: semion.religare@yandex.ru

Лобазова Ольга Фёдоровна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии, религиоведения и теологии, Российский государственный социальный университет, (Россия, Москва); e-mail: yashik211@rambler.ru

Мирошникова Елена Михайловна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Научно-исследовательского Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mochalova@yandex.ru

Обухов Валерий Леонидович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных дисциплин, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: obuh@bk.ru

Островская Ольга Петровна – аспирантка, Владивостокский государственный университет экономики и сервиса, (Россия, г. Находка); e-mail: 777olga777@bk.ru

Потехина Екатерина Александровна – аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: pea.89@inbox.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры социологии и религиоведения, Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: alpril@mail.ru

Пронина Татьяна Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник научно-исследовательского Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tania_pronina@mail.ru

Раевская Наталья Юрьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: raev.spb@rambler.ru

Светлов Роман Викторович – доктор философских наук, профессор Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; декан факультета философии, богословия, религиоведения, Русская Христианская Гуманитарная Академия, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: spatha@mail.ru

Скворцов Вячеслав Николаевич – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kaf_filos@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mirsnov@yandex.ru

Супрун Вера Александровна – кандидат экономических наук, руководитель учебно-практического центра в области издания и распространения научной информации, Государственный академический университет гуманитарных наук (Россия, Москва); v.a.suprun@yandex.ru

Тулпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tulpei@rambler.ru

Фуртай Франческа – доктор искусствоведения, профессор кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kafki@lengu.ru

Шатова Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: komascha@mail.ru

Шевченко Ирина Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: irina.vera.alex@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](http://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; 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

№ 3

Редактор *А.А. Титова*

Технический редактор *Н.В. Чернышева*

Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 22.09.2017. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 21,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1371

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10