

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 1

Санкт-Петербург
2018

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 1, 2018
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, 2018
© Авторы, 2018

Содержание

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ	7
<i>М. А. Арефьев</i> Современные исследования по истории русской философии науки.....	7
<i>М. И. Микешин</i> Представления о науке и о философии науки у студентов технических вузов	13
<i>А. П. Чернеевский</i> Интеграция знаний по философии, религиоведению, естествознанию в образовательном процессе	22
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	31
<i>А. Н. Задворнов</i> Когнитивный сдвиг в природе человека: факторы эволюционного прорыва.....	31
<i>В. В. Кузнецов</i> Негативные факторы формирования личностного достоинства.....	40
<i>А. В. Конева</i> «Цифровая идентичность»: процессы идентификации и репрезентации в сетевой коммуникации.....	50
<i>А. А. Стоян</i> Роль «машин желания» в обществе массового человека	61
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....	69
<i>М. А. Коськов</i> Игра: опыт философской теории	69
<i>М. Е. Харитонова</i> От хаоса к гармонии, или «возрождение» эстетики	86
<i>Е. И. Аринин, М. С. Лютаева</i> Социально-философская концепция искусства Никласа Лумана.....	96
<i>Т. П. Самсонова</i> Философия и музыка: А. Ф. Лосев и М. В. Юдина	106
<i>Н. С. Андреева</i> Компаративистская методология культурфилософского исследования ритуалистической и функционалистической концепций мифа	115

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	121
<i>И. А. Тульпе</i>	
Религия в системе культуры	121
<i>Е. И. Гришаева</i>	
Возможности и границы применения теории медиатизации к исследованию религии в публичном пространстве: опыт Скандинавских стран	132
<i>С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурóва, Н. К. Плáвник</i>	
Обстоятельства религиозного обращения и альтруистического поведения последователей православия в Беларуси	141
<i>Р. В. Савинов</i>	
Понимание страха в протестантизме раннего Нового времени	151
<i>Ю. А. Стрелкова</i>	
Экклесиологические взгляды Карла Барта и тенденции современного экуменизма	160
<i>Н. А. Коренева</i>	
Концепт религиозного опыта в русской мысли начала XX века и современном богословии	170
<i>А. А. Буров</i>	
Дискуссия о структуре Русского студенческого христианского движения	180
РЕЦЕНЗИИ	189
<i>М. С. Юрьев</i>	
Этническая и религиозная культура региона как предмет исследования	189
Сведения об авторах	195

Content

HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE.....	7
<i>M. A. Arefiev</i>	
Modern Scholarship on the History of Russian Philosophy of Science	7
<i>M. I. Mikeshin</i>	
Technical University Students' Preconceptions of Science and of Philosophy of Science	13
<i>A. P. Cherneevsky</i>	
The Integration of Philosophy, Religious Studies, and Natural Science in the Educational Process	22
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY	31
<i>A. N. Zadvornov</i>	
Cognitive Shift in Human Nature: Factors of Evolutionary Breakthrough	31
<i>V. V. Kuznetsov</i>	
Negative Factors of Personal Dignity Formation	40
<i>A. V. Koneva</i>	
“Digital Identity”: Identification and Representation Processes in Network Communication	50
<i>A. A. Stoyan</i>	
The Role of “Desire Machines” in Mass Man Society	61
PHILOSOPHY OF CULTURE	69
<i>M. A. Koskov</i>	
The Play: an Attempt at a Philosophical Theory	69
<i>M. E. Kharitonova</i>	
From Chaos to Harmony or “The Rebirth” of Aesthetics	86
<i>E. I. Arinin, M. S. Lyutaeva</i>	
Niklas Luhmann's Social and Philosophical Concept of Art	96
<i>T. P. Samsonova</i>	
Philosophy and Music: A. F. Losev and M. V. Yudina	106
<i>N. S. Andreeva</i>	
Comparative Methodology of Cultural and Philosophical Studies of Ritualistic and Functionalistic Concepts of Myth	115

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	121
<i>I. A. Tulpe</i>	
Religion in the System of Culture	121
<i>E. I. Grishaeva</i>	
The Possibilities and Limits of the Mediatization Theory for the Study of Religion in Public Space: Scandinavian Experience	132
<i>S. G. Karassyova, E. V. Shkurova, N. K. Plavnik</i>	
Circumstances of Religious Conversion and Altruistic Behaviour of the Adepts of Orthodoxy in Belarus	141
<i>R. V. Savinov</i>	
Understanding of Fear in Early Modern Protestantism	151
<i>Yu. A. Strelkova</i>	
Karl Barth's Ecclesiological Views and Modern Ecumenist Trends	160
<i>N. A. Koreneva</i>	
The Concept of Religious Experience: Russian Early 20th Century Thought and Modern Theology	170
<i>A. A. Burov</i>	
The Discussion of the Structure of Russian Students' Christian Movement	180
BOOK REVIEWS	189
<i>M. S. Yuriev</i>	
The Regional Ethnic and Religious Culture as a Subject of Research	189
<i>About the Authors</i>	<i>195</i>

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 101.1 (470) (091)

М. А. Арефьев

Современные исследования по истории русской философии науки

В статье анализируются основные концепции, сложившиеся в истории русской философии науки. Непосредственным материалом, послужившим основой такого анализа, стало монографическое исследование петербургского историка философии А. Я. Кожурина. Им поставлены на повестку философского обсуждения чрезвычайно важные стороны истории русской философии науки, открыты новые грани её исторического освещения, предложены новые темы и направления самой философии науки.

The article analyzes basic concepts of Russian philosophy of science formed in the course of its history. The analysis is based on the book by St. Petersburg historian of philosophy A. J. Kozhurin. He brought highly important aspects of the history of Russian philosophy of science to the focus of philosophical discussion, discovering new facets of its historical coverage and suggesting new topics for and new perspectives of philosophy of science per se.

Ключевые слова: история философии, философия науки, русская философия науки, этические аспекты науковедческих исследований.

Key words: history of philosophy, philosophy of science, Russian philosophy of science, ethical aspects of scientific research.

Введение кандидатского экзамена для соискания ученой степени кандидата наук по истории и философии науки актуализировало общефилософские исследования, в том числе и по истории русской философии науки. В ходе обсуждения этой проблемы на круглом столе в журнале «Вопросы философии» прозвучало, что «в области исследований истории русской философии сделано так много и столь основательно, что это позволяет сегодня поставить вопрос об актуальности русского философского наследия, об обращении к его идейному потенциалу для решения встающих ныне философских проблем и даже о формировании современной русской философии как составляющей

мирового философского процесса» [11, с. 116]. К сказанному следовало бы добавить слова о необходимости исследования истории русской философии науки как составной части истории отечественной философии.

Проблема русской философии науки нашла своё отражение в ряде монографических исследований. В качестве примера можно привести последнюю работу в этой области А. Я. Кожурина «Русская философия науки: XIX – первая половина XX века» (2017) [3]. Кожурин известен как специалист в области истории философии и социальной философии. Его работы посвящены по преимуществу российской философской традиции: «Проблемы человека в философии русского консерватизма» (2005) [7], «Философско-антропологические основания русской традиции просвещения» (2008) [9], «Философские вопросы гуманитарного знания» [8], «История и философия науки в европейской и отечественной культуре» (в соавторстве, 2014) [2]. В развитие этих исследований А. Я. Кожурин обратился к проблемам русской философии науки, рассматриваемой им как неотъемлемую часть отечественной философии [4; 5] и в её взаимоотношениях с европейской философской мыслью [6].

Монография 2017 г. продолжает авторскую линию параллельного рассмотрения историко-философского и науковедческого процесса в отечественной традиции. В вводной части работы автор сразу заявляет о роли произведений Н. Н. Стрехова как родоначальника «русской версии философии науки» [3, с. 7], отличительной особенностью которой было сочетание историко-философского и науковедческого подходов. Кожурин пишет:

«В рамках русской философии соответствующего периода (вторая половины XIX века – М.А.) развивались концепции, стремившиеся более трезво оценивать задачи и возможности науки. Несомненный интерес представляет точка зрения представителей позднего славянофильства на интересующую нас тематику. Мыслители, принадлежавшие к данному направлению, в прямом смысле должны быть названы основоположниками русской философии и социологии науки. Они оставили немало работ, посвященных анализу науки, её исторического пути, а также ценностным аспектам научного знания. Поздние славянофилы также одними из первых задались вопросом об антропологическом смысле научных знаний» [3, с. 152].

Следует отметить, что попытки исследования сопряжений историко-философского и науковедческого процесса применительно к истории отечественной философии предпринимались и ранее. Таким примером может послужить коллективная монография Е. А. Мамчур, Н. Ф. Овчинникова, А. П. Огурцова «Отечественная философия науки: предварительные итоги» (1997) [10]. Эта монография предна-

меренно не затрагивает период становления русской философии¹. Её авторы исходят из другой принципиальной исследовательской линии: для проведенного ими анализа более интересна проблема изучения отечественной мысли с точки зрения взаимосвязи истории России и различных программ модернизации страны. Они подчёркивают, что структура их работы ориентирована на «включение науки в социокультурный контекст» [10, с. 54]. Такая исследовательская позиция вполне оправдана, но вне поля зрения остаётся значительный временной пласт восемнадцатого и девятнадцатого веков, когда в стране были предприняты самые решительные модернизации от Петра Великого до Александра Второго.

В отличие от этого подхода, книга А. Я. Кожурина представляет собой историко-философский очерк отечественной философской мысли, ограниченный девятнадцатым – первой половиной двадцатого веков. Она продолжает традицию петербургской историко-философской школы (Галактионов и Никандров, Замалеев и Осипов, Ермичёв и Никоненко, Воробьева и Емельянов и др.). Лейтмотив монографии – история русской философии науки. В аннотации к работе подчеркивается, что она анализирует основные концепции философии науки на русской почве в творчестве крупнейших отечественных философов и учёных-естествоиспытателей – от философа-шеллингианца Д. М. Велланского до физика и историка науки Б. М. Гессена и академика С. И. Вавилова. Автор указывает:

«...следует признать, что ряд черт, характеризующих русскую философскую традицию, может быть отнесён и к отечественной философии науки. Здесь мы будем ориентироваться на характеристики, которые в русской философской традиции выделяли её наиболее глубокие знатоки – В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, Г. Г. Шпет, А. В. Михайлов. Начнем с того, что русский мыслитель не может усомниться в объективности бытия, которое дано первично, цельно и субстанционально. В этом смысле отечественная мысль противостояла “психологизму” ... Выражением объективизма и историзма, столь характерных для русской мысли, было обостренное внимание к социальной реальности. Последнее рассматривается в качестве реальности более фундаментальной, чем реальность индивидуального сознания с его переживаниями ... Важной составляющей русской философии науки оказывается акцентирование ценностных аспектов научного позна-

¹ В рецензии на эту работу отмечается ее главный недостаток – весьма произвольный выбор персоналий, произведения которых подвергаются анализу, а также то, что «переход в книге от “Вместо введения” (наука в допетровской Руси) к первой главе (о науке в Советской России в 20–40-е годы XX века) оказывается исторически и хронологически столь неожиданным, что у читателя может сложиться впечатление, будто он сюрреалистическим образом ... попал из состояния “торжества православия” в эпоху “торжества мировой революции”» (Никулин А. Н. Рецензия / Наука-Интернет-Россия. Каталог ресурсов. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nir.ru/sj/sj/34-nikuln.htm>).

ния. Если на Западе в XIX веке наука изымалась из сферы, где использовались ценностные суждения, то у нас дело обстояло прямо противоположным образом» [3, с. 9–11].

В монографии А. Я. Кожурина имеются семь разделов, раскрывающих тему истории становления и развития философии науки в России. Первый раздел посвящен предыстории отечественной философии науки и хронологически охватывает первую половину XIX столетия. Он представлен анализом воззрений и основных научных трудов русских шеллингианцев (Велланский, Павлов, Галич), работ западников (на примере «Писем об изучении природы» Герцена), старших или ранних славянофилов. Последним, по словам Кожурина, принадлежит приоритет в постановке вопроса о специфике отечественной просветительской традиции, прямо выходящей на проблематику философии науки. Киреевский, Хомяков, Самарин, Аксаков – для них злободневной являлась проблема «народных начал» в образовании.

Эти начала, по Самарину, включают в себя три аспекта: во-первых, мы вносим в образование понятие о цельности образовательного организма; во-вторых, образование предполагает наличие внешнего мира, проникающего в образовательный организм со всех сторон; в-третьих – необходимость внутренней переработки образовательным организмом всего того, что воспринято им извне.

Особый интерес вызывает второй раздел монографии, касающийся собственно становления русской философии науки. Хронологически, по Кожурину, это вторая половина позапрошлого века, или «золотой век» русской науки, согласно академику В. И. Вернадскому. Бурное развитие естествознания этого периода само собой актуализировало проблемное поле философии науки. Самым радикальным образом надежды на всеислие науки, столь характерные для второй половины XIX века, сказались на «Философии общего дела» Н. Федорова, который обозначил предельные задачи развития науки и базирующихся на достижениях последней техники и технологий. Противоречия цивилизационного развития, в том числе и яркий антисциентизм, были осмыслены в литературном и философском творчестве Л. Н. Толстого. Разработка системы «цельного знания» В. С. Соловьевым явилась попыткой осмысления места и роли науки в социальной жизни и духовности общества. Позитивистские устремления в научной среде отразились на социологических трудах Д. Писарева и «синтетической философии» П. Кропоткина.

«В случае Писарева, – пишет Кожурин, – перед нами предстают родовые черты позитивистской установки. Это утилитарный подход к знанию, гипертрофированная оценка роли естественных наук в жизни общества, апология эмпиризма – в противовес теоретическому знанию» [3, с. 85].

Самые большие по объему разделы монографии посвящены философии и социологии науки в работах поздних славянофилов (Страхов, Данилевский, Розанов, Леонтьев) и в русской философии науки первой половины XX века, ее тенденциям развития и основным направлениям (Лосский, Булгаков, Флоренский, Бердяев, Циолковский, Чижевский, Вернадский и др.).

Как пишет автор монографии: «Страхова следует признать первым русским философом, для которого язык теоретического познания, философии и науки находился в зоне исследовательских интересов. Этот интерес заметен уже в работе «О методе естественных наук и значении их в общем образовании». Страхов указывал на специфичность языка науки – его искусственный характер, несхожесть с естественным языком. Понятия, употребляемые в научном исследовании, всегда должны иметь точное значение. Для одинаковых предметов, указывал Страхов, необходимо использовать одинаковые названия. Напротив, различные предметы нельзя обозначать одними и теми же понятиями, чтобы не запутывать других исследователей. Обращаясь к языку науки, Страхов своеобразно предвосхищал тот «лингвистический переворот», который в философии науки принято связывать с неопозитивизмом» [3, с. 173–174].

Относительно концепций Данилевского и Розанова, согласно автору, следует отметить их антидарвиновскую направленность. Органицизм как одно из теоретических оснований отечественной философии в целом, по словам известного историка русской философии и социологии профессора А. А. Галактионова, в воззрениях этих русских философов вступал в противоречие с теорией Дарвина о происхождении видов [1, с. 17]. Данилевский, в частности, отметил неправомерность распространения выводов, сделанных на основе наблюдений над домашними животными (как результате селекции) на организмы, живущие в естественных условиях, в природе.

Нетривиальными в монографии являются, на наш взгляд, параграфы, посвященные русскому космизму. Здесь на первом месте стоят воззрения Циолковского как ученого, заложившего теоретические основания ракетостроения и космических полетов, и оригинального философа с собственной концепцией философии науки. В центре этой концепции проблема этоса науки. Этическая тематика стала весьма значимой для учения Циолковского в целом.

Как пишет Кожурин: «он исходил из того, что этические законы носят природный характер. Отсюда установка на создание «научной этики» (таково название из брошюр Циолковского, увидевшей свет в 1930 году). Человек и общество вступают в его системе координат как сила, стремящаяся преобразовать весь космос, привести его к «блаженному» состоянию. Нельзя забывать, что Циолковский жил в эпоху радикального социального экспериментирования. Различные направления (расизм, евгеника, не говоря уже о марксизме) предлагали свои методики совершенствования общества и человеческой природы» [3, с. 295].

Циолковский, Чижевский, Вернадский, а еще ранее Федоров – ведущие разработчики философии русского космизма. Указывая на ее роль в отечественной философии науки, Кожурин констатирует, что «русский космизм, подобно концепции великого астронома XVI века (имеется в виду Коперник – М.А.), представляет собой грандиозное, хотя далеко не бесспорное явление, особенно учитывая его социально-философские аспекты» [3, с. 302].

В заключение хотелось бы отметить актуальность исследований в области отечественной философии науки. Наиболее благоприятной, на наш взгляд, линией исследования в этом направлении является единство историко-философского и науковедческого подходов, обоснованное в монографии А. Я. Кожурина. Этим исследователем поставлены на повестку философского обсуждения чрезвычайно важные стороны истории русской философии науки, открыты новые грани её исторического освещения, предложены новые темы и направления самой философии науки.

Список литературы

1. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. – 2-е изд., испр. и доп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.
2. Давыденкова А. Г., Кожурин А. Я., Козлова Т. И. История и философия науки в европейской и отечественной культуре: моногр. – СПб.: Изд-во ИПП, 2014. – 224 с.
3. Кожурин А. Я. Русская философия науки: XIX – первая половина XX века. – [Б.м.]: Изд. решения, 2017. – 472 с.
4. Кожурин А. Я. Русская философия науки XIX век. Ч. 1–2. – СПб., 2011.
5. Кожурин А. Я. Русская философия науки XIX век. Ч. 3. – СПб., 2011.
6. Кожурин А. Я. Русская философия науки. Первая половина XX века. Ч. 1–2. – СПб., 2011.
7. Кожурин А. Я. Проблема человека в философии русского консерватизма. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2005. – 184 с.
8. Кожурин А. Я. Философские вопросы гуманитарного знания. Ч. 1, 2, 3. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 2014.
9. Кожурин А. Я. Философско-антропологические основания русской традиции просвещения. – СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2008. – 263 с.
10. Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М.: РОССПЭН, 1997. – 360 с.
11. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола» // Вопр. философии. – 2017. – № 4. – С. 116–138.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

УДК 101.1 : 001 : 378

М. И. Микешин

**Представления о науке и о философии науки
у студентов технических вузов¹**

В статье обсуждается проблема распространенного обыденного, «стандартного» представления о науке и научной деятельности, характерного для людей, получающих образование в России. Это представление складывается на основе коллективных практик – повседневных, образовательных, научных – и не является результатом только личного опыта. Популярный образ обладает свойством нормативности, т. е. служит созданию единого пространства принципов и стандартов сообщества. Распространенности указанного представления в технических вузах способствуют особенности дисциплин и преподавания в них. Для описания и изучения данного представления применяются методы наблюдения и философского анализа различных дискурсов и текстов, встречающихся как в повседневном общении, так и в образовании, перечисляются основные положения этой распространенной «модели науки здравого смысла»; рассматривается проблема преподавания истории и философии науки в данной ситуации.

The paper discusses the problem of the “standard”, “common sense” concept of science and scientific activities typical of those who got their education in Russia. The concept is founded by collective practices, including everyday, educative and scientific ones, and is not a result of personal experiences only. The popular snapshot of science has a quality of normativism, that is, helps to create the united space of principles and standards of the community. The concept is also widely spread in technical universities because of specific disciplines and their teaching. Methods to describe and study the concept are those of philosophical observation and analysis of various discourses and texts used in everyday collaboration and education. The main points of this widespread “common sense concept of science” are itemized, the author discussing the issue of teaching history and philosophy of science.

Ключевые слова: популярные представления о науке, студенты, здравый смысл, позитивизм, преподавание наук, технический университет.

Key words: manifest image of science, students, common sense, positivism, teaching of sciences, technical university.

© Микешин М. И., 2018

¹ Данная статья продолжает серию статей, рассматривающих теоретические и методологические проблемы технического образования в области истории и философии науки. Первую статью см.: [4]. Работа выполнена при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 15-07-01322 «Открытая информационная система "История философских идей"».

Ученые и преподаватели вузов сегодня вынуждены задумываться о том, как воспринимают естественные и технические науки в обществе, в частности, о том, какой образ науки господствует в головах образованной и не очень образованной публики. «Этот образ совпадает более или менее с тем, что думали исследователи науки лет 50 назад, более того, он продолжает доминировать и служит чем-то вроде мифологической структуры для самих ученых» [21, р. 2].

В мировом образовании существует довольно много исследований, которые демонстрируют отношение школьников и студентов к науке и ученым. Эти исследования выявили, что мнения учащихся о науке в большинстве своем поверхностны и не имеют отношения к реальности [13; 17], что их отношение к науке зависит от того, собираются ли учащиеся выбрать в дальнейшем научную карьеру [14; 15]. С культурно-исторической и социокультурной точек зрения представления о науке складываются на основе коллективных практик – повседневных, образовательных, научных – и не являются результатом только личного опыта. Они также не совпадают с тем, что учащиеся сообщают исследователям при опросах [11].

Профессиональное общение со студентами, даже с первокурсниками, показывает, что у них уже есть сложившееся представление о том, что такое наука [2]. Преподаватели часто сталкиваются с этим представлением при обсуждении посвященных науке тем в курсе «Философия» и особенно в курсах по философии и методологии науки, техники и технических наук в магистратуре. При этом очевидно, что студенты еще не настолько познакомились с наукой в университете, чтобы получить собственное от нее впечатление. Когда преподаватели философии начинают рассказывать студентам о науке, они обнаруживают, что студенческие головы уже «заняты» – и так плотно, что новые образы и знания «помещаются» туда с большим трудом.

Откуда же получают студенты «априорные» представления о науке? Возможно, они слышали о ней от родителей или из специальных телевизионных программ. Существуют также документальные и художественные фильмы об ученых, где они представлены либо как увлеченные сумасшедшие, либо как идейные борцы за светлое будущее человечества.

Для описания обыденных представлений людей о мире широко используется понятие «жизненного мира».

«Жизненный мир формируется бессознательно, находясь под влиянием различных социальных институтов, как традиционных, так и современных. Органы государственной власти, общественные организации (в том числе и

образовательные), СМИ во многом определяют содержание жизненного мира студентов, которое, по сути, выступает как смысловые структуры их повседневных рутинных практик. Но существует один из наиболее значимых факторов формирования и поддержания повседневного жизненного мира студентов – это уже усвоенная в семье социальная культура с ее ценностями, нормами, моралью, нравственными категориями, смысложизненными ориентациями и целевыми установками» [5, с. 26–27].

Знание, возникающее в процессе социального взаимодействия и разделяемое между собой членами одной и той же социальной группы, называют «социальным запасом знаний». Это знание передается из поколения в поколение в повседневном общении и характеризуется, как рецептурное. При отсутствии быстрых, революционных изменений жизни оно позволяет решать повседневные проблемы по устоявшимся образцам, поэтому достаточно устойчиво. Люди защищают такие устоявшиеся представления и меняют их с большой неохотой, поскольку убеждены в том, что их эффективность много раз доказана. Кроме того, эти знания укрепляются убеждением, что другие члены той же социальной группы их разделяют и поддерживают [1, с. 128]. Согласно Селларсу [19], фундаментальный эффект популярного образа не столько онтологичен, сколько нормативен в том смысле, что задает рамки, создающие пространство наших принципов и стандартов, обозначает сообщество тех, кто действует рационально.

Вероятно, наиболее убедительный образ науки учащиеся воспринимают в школе, а затем подтверждают его при изучении различных дисциплин в вузе, в том числе при чтении соответствующих учебников («базовый уровень» – «вузовский уровень» [3]). При этом им совсем не обязательно рассказывают о науке намеренно. Скорее, этот образ складывается в результате передачи ученикам неявного знания учителей, их здравого смысла, представлений, которых придерживаются сами преподаватели. Этот образ может быть гипотетически выделен из множества дискурсов при помощи наблюдения и философского анализа.

Применяются также различные методы изучения тех текстов, в частности, учебников, которые используются в процессе обучения. Например, исследования школьных и университетских учебников в Канаде и на Тайване показали, что в них объекты научного изучения представляются как независимые от человеческой деятельности, а индивидуальная научная активность – как стремление к созданию и применению жестких правил. Цели такой деятельности изображаются одинаковыми для всех ученых, а работают ученые в закрытых от остального общества сообществах [12; 20]. Даже старшекурсники

университетов после обучения различным наукам часто продолжают сохранять свои первоначальные представления – они считают, что знания приобретаются только эмпирическим путем, а социальные факторы и роль сообщества считают незначительными [17]. Для обучения более современному образу науки требуются особые усилия преподавателей [9].

Какие же представления о науке вольно или невольно внушаются учащимся на уроках в школе, а затем в вузе? Кратко перечислим выявленные нами основные положения этой распространенной «стандартной модели науки здравого смысла» (в литературе встречаются близкие термины – «a vulgarized account of the nature of science» [16], «the popular snapshot of science» [21, p. 6], «the manifest image of science» [10, p. 3] и др.).

1. Наука – это человеческий способ изучения природы, независимого от человека объективного мира, который, безусловно, существует и доступен нашему познанию. «В привычной картине наука – это организованная деятельность по созданию и сбору знаний посредством прямого взаимодействия с природой» [21, p. 6]. Под познанием подразумевается отражение объективного мира. Наука стремится к истине и собирает по пути истинные знания. Это можно назвать «интуитивным реализмом» – представлением о том, что многие или даже почти все научные теории приближительно истинны.

2. Путь науки – от победы к победе, от одного открытия к другому. Наука всегда побеждает, хотя, конечно, усиленно и напряженно борется с трудностями. Число примеров достижений многократно превосходит количество примеров поражений (если последние вообще упоминаются). Победы науки надо выучить и знать.

3. Своими победами наука обязана особому «научному методу», который создан и определяется в соответствии с главной задачей – изучением объективного мира. Чтобы стать ученым, надо овладеть «научным методом». «Научный метод» считается хорошо изученным на примере естественных наук и состоит, в общих чертах, в следующем:

– ученые наблюдают природу и ставят над ней эксперименты, получая все новые данные в некоторой области;

– чтобы объяснить полученные данные, ученые выдвигают гипотезы;

– гипотезы проверяются, когда применяются для объяснения полученных данных и при сравнении их предсказаний с новыми данными;

– гипотеза, лучше всего выдержавшая испытание, считается теорией, объясняющей поведение природы в данной области;

– когда основная работа в данной области сделана, т. е. построена теория, объясняющая полученные старые и новые данные, наука движется дальше (или глубже) – к другим, еще неизведанным областям;

– огромная польза и необходимость науки в том, что ее результаты позволяют предсказывать поведение природы в изученных наукой областях, а значит, использовать полученные наукой знания в технике и других видах человеческой деятельности.

«Таким образом, своим прогрессом наука обязана систематическому методу и тому, что этот метод позволяет природе играть свою роль в оценке теорий. Вслед за логическими позитивистами, общепринятый взгляд на науку рассматривает теорию, как обобщение возможных наблюдений. Это один из способов интерпретировать науку как формализованную деятельность: научные теории строятся логическими операциями с данными наблюдений, а научный прогресс состоит в возрастании точности, числа и диапазона потенциальных наблюдений, на которые эти теории распространяются. Для логических позитивистов теории развиваются посредством метода, который трансформирует конкретные данные в общие утверждения. Несмотря на разнообразные порождаемые им проблемы, позитивистский взгляд глубоко укоренился в распространенных интуициях и не может быть с легкостью отринут. Многие люди не считают себя позитивистами, но их привлекает идея строгого соответствия между теориями и наблюдениями» [21, р. 2].

4. Основные события науки происходят в «сфере идей» и в сфере экспериментов, которые позволяют проникнуть в «суть природы». Эксперименты – средства ответить на вопросы из «сферы идей», никто не экспериментирует «как попало», хотя отдельные неожиданности, конечно, случаются. Науку особенно развивают индивидуальные гении, именно благодаря их озарениям наука движется вперед. Индивидуальные гении необъяснимы, это – чудеса таланта, творчества и интуиции.

5. Наука накапливает свои знания, несмотря на «научные революции» («кумулятивизм»).

6. Перечисленные особенности понимания науки представляют ее в виде своеобразной «социальной машины», управляемого гениями «комбайна», который добывает в природе полезное знание и складывает его в «закрома». Наука, ее методы и устройство, определяется тем, как устроена природа, которую она изучает. Науку даже трудно назвать человеческим изобретением, это, скорее, открытие. Поэтому наука является стабильным, незыблемым, хорошо продуманным способом познания мира.

7. Наука универсальна и едина, метод ее универсален. Раз наука определяется природой, значит, не может быть разных «физик», «химий», «геологий», есть единая наука. Науки (т. е. отрасли) могут раз-

личаться только теми областями, которые они изучают. Естественные науки, в которых человечество добилось наибольших успехов, считаются «настоящими», то есть образцовыми науками, потому что их экспериментальные и теоретические методы являются наиболее ясными, развитыми и хорошо сформулированными. Более того, эти методы описываются на строгом логическом и математическом языке. Социальные же науки, науки о человеке и обществе не могут соревноваться в точности и строгости с науками естественными. Они пока еще не доросли до необходимой строгости языка. Однако считается, что эти «недонауки» должны стараться стать науками в смысле естествознания.

8. В данной модели отношения ученых между собой определяются самим характером научной деятельности и, следовательно, тоже универсальны. Ученые составляют единое сообщество, некую мировую «академию наук», в которой подразделяются только по объектам исследования. Отношения в обществе бывают двух типов – административные и личные, отношения же ученых относятся к смешанному типу «административно-личных». Структура «машины науки» определяется структурой той природы, которую она изучает. «Социология» науки не влияет на сам характер научной деятельности. Положение ученых в обществе и отношения в нем не влияют на развитие науки, если ученый сыт и достаточно финансируется. Сами ученые должны быть вне политики, хотя результаты их открытий и их авторитет часто используются политиками и военными.

9. Технические науки обычно рассматриваются как практические приложения наук естественных. Технические науки и техника – это прямое применение науки на практике. Инженеры и техники играют в науке в лучшем случае вспомогательную роль. Наука обязана своим развитием индивидуальным гениям и помощи трудовых коллективов, а не новым инженерным и техническим решениям.

10. Данная модель науки и отношений в ней предполагает, что управлять наукой можно и нужно административными методами, а административная «иерархия авторитетов» соответствует научной. Гении, конечно, высказывают новые, необычные идеи, но освоение и внедрение этих идей – дело, безусловно, административное, плановое.

11. Финансирование науки производится, в основном, государством и отдельными корпорациями. Добывание денег для жизни науки – дело администраторов, ученые этим заниматься не должны, поскольку заняты исключительно исследованиями.

Общей для всех этих взглядов является идея, что стандарты или нормы суть источники научных успехов и авторитета. «Все эти стандарты или нормы суть попытки определить, что такое наука. Таким образом, обсуждаемый взгляд на науку представляет собой не только абстракцию, но, что важно, идеал науки» [21, р. 8].

Распространенности указанной модели в технических вузах способствует еще и тот факт, что технические науки довольно существенно отличаются от естественных. Технические науки часто используют классическую механику, оптику и другие теории, которые у передовых естествоиспытателей считаются устаревшими.

К сожалению, эта модель науки не просто противоречива, но и весьма устарела. Она соответствует уровню развития метафизики науки (метанауки) примерно конца XIX в. Однако с некоторых пор эта благостная картина науки как «машины знаний» перестала быть удовлетворительной. Оказалось, что она не учитывает или замалчивает множество проблем.

«Контраст между популярным образом и исследовательскими образами науки не следует описывать в терминах конфликта между научным здравым смыслом и изоощренным теоретическим разумом. Популярный образ не относится к области дотеоретической непосредственности. Напротив, он сам является искусной теоретической конструкцией» [10, р. 3].

Интересно, что в данном случае теоретическая конструкция складывается вполне стихийно, благодаря многим разнонаправленным факторам.

Различие между популярным образом науки и более сложными ее описаниями может даже использоваться для распространения не знаний, а невежества [7; 8]. Такой образ науки относится, видимо, не к образованию, а к просвещению, т. е. к общей культуре мышления, о которой необходимо постоянно заботиться, поскольку «даже высшее образование, но без должного научного просвещения далеко не всегда способно защитить науку и само образование от различного рода псевдонаучных и антинаучных идей, в том числе и в самом образовании» [6, с. 771].

Огромной важности события, произошедшие за последние сто лет, прежде всего, в самой науке, а также в ее понимании, практически никак не повлияли на рассмотренную нами модель и ее сторонников. Это говорит нам о реальной роли науки в нашем обществе и о характере нашего образования.

Список литературы

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Академия, 1995. – 323 с.
2. Бовина И. Б., Драгульская Л. Ю. Представления студентов о науке и об ученом // *Вопр. психологии.* – 2006. – № 6. – С. 73–85.
3. Гилязова И. Б., Мельникова О. Ю. Представление естественно-научной картины мира в процессе обучения студентов // *Ярослав. пед. вестн.* – 2012. – № 3. – Т. II (Психолого-педагогические науки). – С. 133–137.
4. Микешин М. И. История и философия науки и техники в техническом и горно-геологическом образовании современной России // *Зап. Горного ин-та.* – 2016. – Т. 218. – С. 359–364.
5. Пржиленская И. Б. Жизненный мир и целевые установки российских студентов // *Ценности и смыслы.* – № 4 (44). – 2016. – С. 22–29.
6. Пукшанский Б. Я. О роли просвещения в современном образовании // *Зап. Горного ин-та.* – 2016. – Т. 221. – С. 766–772.
7. Штейнзальц А., Функенштейн А. Социология невежества. – М.: Ин-т изучения иудаизма в СНГ, 1997. – 166 с.
8. *Agnology: The Making and Unmaking of Ignorance* / Ed. by R.N. Proctor and L. Schiebinger. – Stanford: Stanford University Press, 2008. – 312 p.
9. Bartholomew H., Osborne J., Ratcliffe M. Teaching Students “Ideas-about-Science”: Five Dimensions of Effective Practice // *Science Education.* – 2004. – Vol. 88. – Issue 5. – P. 655–682.
10. Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction.* – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. – xiv, 275 p.
11. Eijck, M. van, Hsu P.-L., Roth W.-M. Translations of Scientific Practice to “Students’ Images of Science” // *Science Education.* – 2009. – Vol. 93. – Issue 4. – P. 611–634.
12. Eijck, M. van, Roth W.-M. Representations of Scientists in Canadian High School and College Textbooks // *Journal of Research in Science Teaching.* – 2008. – Vol. 45. – Issue 9. – P. 1059–1082.
13. Ibrahim B., Buffler A., Lubben F. Profiles of Freshman Physics Students’ Views on the Nature of Science // *Journal of Research in Science Teaching.* – 2009. – Vol. 46. – Issue 3. – P. 248–264.
14. Mead M., Metraux R. Image of the Scientist among High-School Students // *Science.* – 1957. – Vol. 126. – Issue 3270. – P. 384–390.
15. Narayan R., Park S., Peker D., Suh J. Students’ Images of Scientists and Doing Science: An International Comparison Study // *Eurasia Journal of Mathematics, Science & Technology Education.* – 2013. – Vol. 9. – Issue 2. – P. 115–129.
16. Osborne J., Collins S., Ratcliffe M., Millar R., Duschl R. What “Ideas-about-Science” Should Be Taught in School Science? A Delphi Study of the Expert Community // *Journal of Research in Science Teaching.* – 2003. – Vol. 40. – Issue 7. – P. 692–720.
17. Ryder J., Leach J., Driver R. Undergraduate Science Students’ Images of Science // *Journal of Research in Science Teaching.* – 1999. – Vol. 36. – Issue 2. – P. 201–219.

18. Scherz Z., Oren M. How to Change Students' Images of Science and Technology // Science Education. – 2006. – Vol. 90. – Issue 6. – P. 965–985.

19. Sellars W. Science, Perception and Reality. – London: Routledge and Kegan Paul, 1968. – viii, 366 p.

20. She H.-C. Elementary and Middle School Students' Image of Science and Scientists Related to Current Science Textbooks in Taiwan // Journal of Science Education and Technology. – 1995. – Vol. 4. – Issue 4. – P. 283–294.

21. Sismondo S. An Introduction to Science and Technology Studies. 2nd ed. – Chichester: John Wiley & Sons Ltd, 2010. – 244 p.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

А. П. Чернеевский

Интеграция знаний по философии, религиоведению, естествознанию в образовательном процессе

В статье рассматриваются культурологические и философские аспекты терминов «наука», «истина», «научное мировоззрение» с точки зрения легитимации знания в современном культурном пространстве. Показано значение терминов «истина», «доказательство», «научный миф» в образовательном, педагогическом процессе.

The article is devoted to the culturalological and philosophical aspects of the terms “science”, “truth”, and “scientific worldview” based on the questions of legitimation of knowledge in contemporary cultural space, the author highlighting the meaning of the terms “truth”, “proof”, “scientific myth” in the educational, pedagogical process is shown.

Ключевые слова: легитимация знания, наука, истина, миф, образовательный процесс, культурное пространство.

Key words: legitimation of knowledge, science, truth, myth, educational process, cultural space.

Существуют современные дисциплины, которые входят в образовательный стандарт большинства направлений высшего образования: концепции современного естествознания и естественнонаучная картина мира. Ключевым термином этих дисциплин является понятие «наука», причем в рамках изучаемого предмета дается общая картина научных представлений о мире: как в границах отдельных наук, так и в общекультурном поле – в сравнении с другими возможными картинами мира.

Первая проблема, с которой сталкиваются участники педагогического процесса (студенты или преподаватель), это проблема различия «научности» как критерия *внутреннего* и *внешнего*. Под внутренним критерием научности мы понимаем последовательность методологических процедур, которые приняты в научном сообществе и в какой-либо фундаментальной науке, и которые не могут меняться или быть подвергнутыми философской рефлексии без внутренних причин, исходящих из потребностей самой науки. Методология науки или предмет научного исследования может меняться только в ситуации

научной революции, которая есть результат внутреннего развития как технической, парадигмальной, так и социальной составляющей всего объема научной институции. Под «внутренним развитием» науки имеются в виду процессы, которые не поддаются корректировке научным сообществом, которые мы можем только регистрировать. Эти процессы являются предметом социологии науки.

«В научном поле, как и в поле взаимоотношений классов, не существует инстанции, легитимирующей инстанции легитимации; легитимность требований легитимности зависит от относительной силы групп, чьи интересы эти требования выражают: в той мере, в какой само определение критериев суждения и принципов иерархизации являются целью борьбы, никто не может быть *хорошим* судьей, поскольку нет такого судьи, который не был бы судьей в своем же деле» [2, с. 482].

В отношении прикладных наук методология и предмет исследования естествознания вообще не являются вопросом, который решается сообществом ученых-практиков. Например, врач-фармаколог не решает вопрос о научности или ненаучности метода химии. Медицина, как прикладная наука, решает вопрос эффективности или неэффективности готового лекарства. Для прикладных наук проблема «научности» метода или предмета науки не может быть актуальной.

«Ученый как таковой просто верит в объективность исследуемого мира, но никак средствами самой науки не может доказать, что то, что он исследует, существует в действительности, а не является, например, результатом глобальной симуляции, имеющей трансцендентные онтологические корни» [8, с. 61].

Под *внешним* критерием научности мы понимаем оценку науки иными типами познания, которые не имеют отношения к естествознанию. Например, «философия науки» является прежде всего результатом исторического развития познавательной деятельности всего человечества. Однако сама природа безличного научного метода вытеснила из методологии естественных наук весь набор философских проблем, начиная от проблемы познаваемости мира и заканчивая этикой. Коль скоро главная ценность экспериментальной науки – безличность и универсальность её метода, то «философия науки» или «этика науки» получают в лучшем случае косвенное отношение к естествознанию. Этика имеет большее значение в гуманитарном познании, но лишь настолько, насколько гуманитарное познание далеко от строгости наук естественных или точных (математика).

Пример внешней философской оценки науки, это дискуссия о «научной рациональности»: тема, которой было посвящено множество научных диссертаций в XX столетии в России. Одна из причин появления «проблемы научной рациональности» – это культурологическая и педагогическая причина. Новые открытия в физике в начале двадцатого столетия противоречили господствовавшей механистической картине мира. Большое количество текстов о научной рациональности было вызвано потребностью осмыслить и ввести в культуру новые принципы понимания природы, предложенные в первую очередь новыми открытиями в физике (например, открытием карпускулярно-волновой природы материи). Так появляются «типы научной рациональности» – классический и неклассический. Позднее добавляется третий «тип научности» – постнеклассический, чтобы таким образом ввести в культуру принципы самоорганизации, ставшие главным открытием в физике и химии второй половины XX в.

Так формируется «философия науки», причем сам термин показывает новое соотношение понятий. Философия и наука не разделялись как отдельные области знаний вплоть до начала XX столетия, когда Карлом Поппером был сформулирован принцип фальсификационизма. Задача позитивизма XIX столетия – отделить науку от так называемой метафизики, которая понималась как отвлеченность от практики и предметности. Однако в эпоху позитивизма разделение науки и философии еще не произошло по вопросу поиска истины или истинной теории. Программа позитивизма – это поиск истинной единой теории, которая *позитивно* (без метафизики) включает в себя весь набор явлений как природных, так и социальных. Последней (наиболее известной) попыткой создать единую «научно-философскую» теорию была концепция социальных институтов Герберта Спенсера.

В образовательном процессе разделение познавательных задач философии и науки (естествознания) играет центральную роль в понимании вопросов научной методологии. Задачи философии науки не направлены на естествознание, а направлены вовне – это педагогические, образовательные цели, особенно если речь идет о подготовке сообщества ученых. Философия науки задает мировоззренческий тон, определяет ценности научного исследования, задача философии науки как университетской дисциплины – подготовить ученых, которые осознают, что предметом исследования является видимая часть природы, а теории строятся на научных фактах, что предметом исследования не могут быть «духовные субстанции». Однако специфика философского знания не позволяет строго безлично определить метод и предмет исследования.

Предмет изучения естествознания – природа, естествознание – это *науки о природе*. Сам термин *природа* показывает отношение исследователя к предмету, когда изучается определенный аспект бытия, видимое и измеримое бытие, но не всё бытие. В естествознании речь уже не идет об изучении самом по себе, вообще, ради познания истины. Проблема заключается в том, как выбирается мировоззренческая позиция студента, будущего ученого, точнее, возможно ли вообще «научное мировоззрение», познает ли наука истину? [3]

Классическое определение истины формируется в античности и означает *соответствие* мысли действительности. Истинное соответствие противопоставлялось ложному по законам формальной логики, сформулированной Аристотелем. Впоследствии каждая философская система определяла своё толкование *соответствия* мысли и предмета мысли. Вопрос об *абсолютной* истине традиционно (до Нового времени) находился в ведении религии: только высшее существо (например, Бог в христианстве) могло давать абсолютное знание и Истину. Развитие философской гносеологии в Новое время полностью преодолевает религиозную абсолютизацию истины в начале XIX столетия. В известном диалоге с Наполеоном Пьер-Симон Лаплас заявляет, что не нуждается в гипотезе Бога, отказываясь таким образом от «высшего существа» как предмета исследования и от теологии как метода научно-философских концепций.

Преподаватель университетских дисциплин, связанных с естествознанием, попадает в двойственную ситуацию. С одной стороны, утверждается, что научный метод преодолел религиозную абсолютизацию истины и философскую метафизическую отвлеченность, однако при этом мы осознаем, что естественнонаучный дискурс является доминирующим в современной западной культуре и во всем мире. Это означает, что вопросы, связанные с духовной жизнью, с моралью, вопросы справедливости, жизни и смерти откладываются в лучшем случае «на будущее» – нам приходится ждать, когда всемогущая наука решит эти вопросы. С другой стороны, мы можем не идеализировать научную рациональность, но тогда мы признаем прагматичность и утилитарность науки, тогда стирается грань между науками фундаментальными и прикладными: «фундаментальность» науки определяется лишь большим временем до момента практической применимости.

Кризис западной научной рациональности стал очевидным еще в начале XX столетия, о чем многократно упоминалось в классических текстах, например, у Э. Гуссерля в труде «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»:

«Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах. Переворот в публичной оценке стал в особенности неизбежен после войны и породил, как мы знаем, прямо таки враждебную настроенность среди молодого поколения. Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превратностям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот-бытия» [4, с. 20].

Такая формулировка проблемы была актуальна для первой половины XX столетия. Современная проблема заключается в том, каким образом различные формы знания получают легитимность в культурном пространстве, каким образом происходит «борьба дискурсов»:

«Наука с самого начала конфликтовала с рассказами (recits). По ее собственным критериям за большинством из них скрывается вымысел. Но поскольку наука не ограничивается лишь формулировкой инструментальных закономерностей, а ищет истину, она должна легитимировать свои правила игры. А в силу того, что она держит легитимирующий дискурс в отношении собственного статуса, то называет его философией. <...> мы считаем "постмодерном" недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции» [5, с. 10].

Ж. Ф. Лиотар указывает на то, что с переходом общества в постиндустриальную эпоху меняется статус знания. Знание становится главной производительной силой в обществе культуры постмодерна. При решении этико-политических проблем актуальными становятся вопросы о законах распространения информации, о языковых играх и легитимации дискурсов.

Первое, на что следует обратить внимание, наука (естествознание) является метарассказом. Под метарассказом понимается в первую очередь способ легитимации знания:

«например, правило консенсуса между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, считается приемлемым, если оно вписывается в перспективу возможного единодушия рассудительных умов» [5, с. 11].

Универсальность (всеобщность) и системность (единство) научного метода создает культурное и социальное поле, в котором академическое (университетское) знание является доминирующей формой

отношения человека к миру. Коль скоро наука является метарассказом, то в ситуации постмодерна наука теряет свои позиции единственной социально легитимной формы познания, наука становится в лучшем случае «одной из форм» познания. Если говорить об *истине*, то современная философия (в толковании постмодернистов) предлагает несколько «равноправных истин», в отличие от естествознания, которое сохраняет метанарративность (универсальность, безличность) высказываний, следовательно, стремится к «одной истине», хотя и выражаемой в форме парадоксального фальсификационизма.

В отношении единства истины мы можем указать на сходство научного и религиозного метарассказа, поскольку и в научных, и в религиозных письменных текстах преобладают денотативные (либо истина, либо ложь) высказывания. Говоря упрощенно, в религии, как и в науке, одна истина, но в философии их несколько. Такое понимание науки следует из постмодернистской «множественности и равноправия дискурсов» в культурном поле языкового взаимодействия. Классическая научность, понимаемая метанарративно, категорически отрицает философскую множественность истин, т. е. наука, познающая природу, должна познавать всё бытие, при этом под бытием понимается только видимое, измеримое бытие – «научные факты». В современной философской плюралистической картине мира наука, как явление культуры, уже не имеет такой легитимной силы, чтобы полностью вытеснить все иные способы описания мира. Современная наука изучает лишь видимую, измеримую часть бытия – «природу», невидимая, неизмеримая часть бытия отдается в ведение теологии [1].

Другой пример легитимации науки как формы знания – это пример доказательности знания и отношение к доказательствам. В обыденном сознании наука полагается как нечто «доказанное». Сам термин «*доказательство*» сообщает о легитимности дискурса. Такое понимание является следствием стандартного образа школьной программы, когда ученика в первую очередь учат логично формулировать доказательство. При этом в большинстве школ (за редкими исключениями) не предлагается формулировать научную проблему, т. е. подвергать теорию методическому сомнению, попытаться её сфальсифицировать. Например, стандартный школьный курс геометрии строится на доказательстве теорем исходя из аксиом Эвклидовой геометрии. Всё строение геометрического знания выводится из аксиом, которые не подвергаются сомнению. Ученик средней школы в культурном аспекте проходит «религиозный» этап обучения как в средневековых европейских университетах. Знание геометрии является истинным, поскольку оно доказано логически формально на осно-

вании аксиом, которые не подвергаются сомнению. Знание, преподаваемое в первых университетах, строилось по тому же методологическому принципу – бытие Бога доказывалось на основании веры в истинность Писания, и эта истинность принималась как нечто самоочевидное.

Итак, доказанность знания является необходимым, но не достаточным условием научности. Таким образом, школьная программа в культурологическом смысле дает однозначный догматический образ научности, потому что современная наука, как утверждал Карл Поппер, это не накопление знаний, но в первую очередь постановка проблемы.

«Наука не является системой достоверных или хорошо обоснованных высказываний; она не представляет собой также и системы, постоянно развивающейся по направлению к некоторому конечному состоянию. Наша наука не есть знание (*epistēmē*): она никогда не может претендовать на достижение истины или чего-то, заменяющего истину, например вероятности» [7, с. 226].

В примере с геометрией, университетское высшее образование предполагает знакомство с иными типами геометрий (например, Лобачевского и Римана). Это уже постановка проблемы, выход за пределы однозначности научного образа.

Одной из важнейших задач научного образования является преодоление мифологии в любом познавательном процессе. А. Ф. Лосев утверждал, что «наука не рождается из мифа, но наука не существует без мифа, наука всегда мифологична» [6, с. 32]. Действительно, с точки зрения *описания* мира, научное знание базируется на постулатах мифического характера (например, концепция однородного и бесконечного пространства Ньютона). Но А. Ф. Лосев добавляет: «Итак, всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии» [6, с. 33]. Под *реальной* наукой имеется в виду конкретная наука, относящаяся к исторической эпохе.

Понятие «*научное мировоззрение*» нередко встречается в советских и постсоветских учебниках по философии науки или естествознанию. Это понятие также является педагогическим, поскольку предлагает ценности научной рациональности, как залог этико-политической справедливости. Это понятие заслуживает критики по причинам, указанным выше, – научный рационализм неспособен осмыслить все стороны человеческой жизни, потому что «научное мировоззрение» может быть распространено лишь на область научной деятельности, но никак не на всю человеческую деятельность.

В данном случае нас интересует вопрос о том, каким образом соотносятся область естественных наук и область этико-политическая в современном мире. При всем критическом отношении к идеализации научной рациональности зададимся вопросом: что иное, если не наука и академическое (университетское) знание, будет гарантом достоверности, истинности, правильности пути, выбранного западной цивилизацией? Если говорить о светской этике, способной решать вопросы общественной морали, то остается вопрос об истоках принципов и норм этой светской этики, вопрос о том, где пределы либерализма, насколько опасны для государства крайности полной свободы во всех человеческих проявлениях. Что является источником светской этики – научный рационализм или религиозная традиционная мораль, выраженная в секулярной терминологии?

Говоря о мире и научном *мировоззрении*, следует упомянуть проблему мультикультурности. Современный глобальный мир становится более видимым, прозрачным и одновременно широким, включающим в себя иные типы культурного мировосприятия. Иные культуры – это другие миры, которые заявляют о своем присутствии, причем не военным, но символическим образом. Эти иные культуры становятся дополнительным *внешним* критерием науки.

Не только философская рефлексия оценивает западную науку с точки зрения этики, но и восточные и другие культуры, которые не критикуют, но просто вытесняют научные подходы в понимании глобальных проблем. Например, проблема перенаселения Земли и нехватки ресурсов в научном понимании традиционно решается как ожидание скорого открытия неисчерпаемых источников энергии – например, ученые различных государств не оставляют попытки построить термоядерный реактор. В противоположность научному рационализму, буддизм и христианство дают *иное решение* проблемы перенаселения – жизнь в иных мирах, за пределами Земли, которое в перспективе жизни и смерти не теряет свою легитимность в сравнении с научной рациональностью. Возможно, это одна из причин популярности буддизма на Западе, а также причина сохранения религиозной активности как на личном, так и на государственном уровне в западных странах и во всем мировом сообществе.

Итак, образовательный процесс предполагает как минимум две задачи. Во-первых, поддержку легитимного статуса научного знания. Эта цель достигается не с помощью внешних критериев, но через знакомство с методологией самой науки, её применимости, актуальности и значимости для современного общества. Во-вторых, необходимо показывать границы легитимности научного знания, а также способы междисциплинарного взаимодействия в культурном поле современной цивилизации.

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. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с франц. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.
3. Григоренко А. Ю., Конанчук С. В. Проблема формирования активных форм мышления при изучении истории философии // Человек и образование. – 2017. – № 3 (52). – С. 110–116.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004.
5. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна / пер. с франц. Н. А. Шматко. – СПб.: Алетейя, 1998.
6. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Прогресс, 1991.
7. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. Л. В. Блиникова. – М.: Прогресс, 1983.
8. Черепанов И. В. Эпистемологический плюрализм в философии сознания // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2016. – № 3. – С. 58–67.

Статья поступила: 30.11.2017. Принята к печати: 15.01.2018

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 111.159.9

А. Н. Задворнов

Когнитивный сдвиг в природе человека: факторы эволюционного прорыва

Уникальность человека определяется его когнитивностью, т. е. способностью к восприятию и переработке информации при помощи символов. Когнитивность интерпретируется в культурно-социальном смысле, что позволяет к её проявлениям отнести социальность, речь и критическое мышление, связанное с развитым самосознанием.

Древние люди обладали когнитивностью потенциально. «Разблокировка» этой способности происходила в эпоху шательперона, когда свидетельства проявления когнитивности начинали стремительно накапливаться. В статье представлена гипотеза, в соответствии с которой «разблокировка» происходила под влиянием атипичной (дивергентной) модели межвидового взаимодействия неандертальцев и древних людей. Обоснование гипотезы осуществляется на основе анализа представленных в современной науке моделей межвидового взаимодействия ранних неантропов и палеоантропов, с опорой на концепцию индивидуализации человеческой психики Б. Ф. Поршнева.

The uniqueness of a person is determined by his cognition, that is, the ability to perceive and process information using symbols. Cognition is interpreted in the cultural and social sense; this allows to regard sociality, speech and critical thinking associated with the developed self-awareness as its manifestations.

Ancient people possessed cognition potentially. The “unblocking” of this ability occurred in the era of the shatelperon, when the evidence of cognition manifestations began to accumulate rapidly. The hypothesis is presented in the article, according to which the “unblocking” took place under the influence of the atypical (divergent) model of inter-species interaction of Neanderthals and ancient people. The hypothesis is substantiated by the analysis of the models of early neanthropines and paleanthropines inter-species interaction, the author relying on B. F. Porshnev’s concept of the human psyche individualization.

Ключевые слова: когнитивность, «разблокировка» когнитивности, неантроп, неандерталец, межвидовое взаимодействие, дивергенция.

Key words: cognition, “unblocking” of cognition, neanthropine, Neanderthal man, interspecies interaction, divergence.

Традиционная картина эволюции гоминид определяет палеонтологическую летопись как процесс медленного и постепенного развития умственного качества человека под влиянием естественного отбора. Эта жесткая линейная схема человеческой эволюции преобладала в науке со времен К. Линнея, Ж. Б. Ламарка, Ч. Дарвина и других градуалистов. В XX в. опорой такого воззрения на эволюцию являлись данные радиоуглеродной датировки исторических ископаемых.

В 2013 г. хронологический фундамент пошатнулся, когда группой исследователей под руководством Р. Вуда и Т. Хигхэма были реализованы программы передатировки образцов, взятых из археологических раскопок на Иберийском полуострове. Была предложена усовершенствованная методика датировки, позволяющая учесть загрязнение образцов «современным» углеродом. В результате обнаружилось, что процессы в истории человечества протекали гораздо более динамично, чем считалось ранее [9]. Т. Хигхэм и его коллеги из Оксфордской лаборатории показали, что период сосуществования человека современного вида и неандертальцев длился не десятки тысяч лет, а несколько тысяч лет и даже меньше.

Современная модель эволюции гоминидов, которая находит всё больше сторонников, трактует эволюционный (когнитивный) сдвиг, как событие, в масштабах эволюции, практически мгновенное.

«Хотя возникновение *Homo sapiens* как узнаваемой анатомической единицы по-прежнему лишь обрывочно зафиксировано окаменелостями, это, безусловно, было неожиданным происшествием, а не затянувшимся процессом» [4, с. 258].

Эволюционный прорыв или сдвиг сопровождался «разблокировкой» когнитивности (лат. *cognitio* – познание, изучение, осознание) человека. В научной литературе используются понятия «когнитивные способности», «когнитивная деятельность», «когнитивные навыки» и «когнитивность». Последнее понятие наиболее широкое и включает в себя совокупность способностей человека воспринимать и перерабатывать информацию. Определяющая характеристика когнитивности – это возможность анализировать внешние и внутренние переживания с помощью символов. Когнитивность позволяет мысленно соединять и комбинировать символы, чтобы охарактеризовать окружающий мир и, что самое главное, создавать модели того мира, каким он мог бы быть. По замечанию М. М. Бахтина: «Содержание подлинного символа через опосредствованные смысловые сцепления соотносено с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума» [1, с. 361].

Исторически в основе когнитивности находилась эмпатия (основанная на функции зеркальных нейронов), которая и порождала символическое мышление. Способность сопереживать другому повышала значимость объектов мышления и создавала условия для придания им символического значения. Например, эмпатия к сородичу формировала ритуал захоронения. Далее происходил переход от символа к понятию, т. е. к абстрактному мышлению. Этот переход определялся тем, как убедительно показано М.М. Бахтиным, что «всякая интерпретация символа сама остается символом, но несколько рационализированным, т. е. несколько приближенным к понятию» [1, с. 362]. В свою очередь, возможность оперировать понятиями давала импульс к развитию творческих способностей (изобретательности) человека.

Неоантропы осуществляли познание опосредованно, задаваясь вопросами к миру, дополняя и перепроверяя информацию о реальности. Познавательные процессы неандертальцев были иными. Знания о мире *Homo neanderthalensis* получал из непосредственного восприятия, являясь пассивным субъектом и отражая только то, что ему представляет мир.

Когнитивность присуща только человеку современного типа и формировалась по схеме «эмпатия – символическое мышление – абстрактное мышление – творчество». Вероятнее всего, звенья этой цепи не характерны для неандертальцев. Они не имели дела с информацией в том виде, в котором это стало возможно для неоантропов. Во-первых, несмотря на то, что неандертальцы умело работали с камнем, методы его обработки несущественно различались во времени и пространстве. Палеоантропам не было свойственно изобретение новых технологий и они следовали шаблонам древних гоминидов. Во-вторых, жизнь неандертальцев была практически лишена символических объектов. Например, в захоронениях палеоантропов крайне редко встречаются символические артефакты, а практикуемый ими каннибализм не имел какой-либо ритуальной составляющей.

В 2005 г. была проведена повторная датировка найденного Р. Лики черепа из Омо-Кибиш в Южной Эфиопии. Выяснилось, что анатомически современные люди проживали в Эфиопии уже 200 тыс. лет назад. Это подтверждается и находками из Херто. Однако на этом этапе древние люди не проявляли когнитивность. Например, рубила, обнаруженные в Херто, были самыми архаичными во всей Африке. Применение охры также носило сугубо утилитарный смысл и не имело символического наполнения.

Около 100 тыс. лет назад на Африканском континенте появляются символические объекты, в частности, декоративные бусы из раковин. В 2002 г. К. Хеншильдвуд и его коллеги обнаружили в пещере Бломбос (ЮАР) пластинки, покрытые охрой, с повторяющимся геометрическим узором. Позже подобные артефакты были обнаружены в местечке Пиннакл-Пойнт. Находки датировались между 70–80 тыс. лет назад.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что когнитивность долгое время существовала в зачаточном состоянии и не имела достаточных условий для развития. Иными словами, когнитивность являлась экзаптацией, т. е. функцией, которая приспособливается к использованию в будущем, а не адаптируется к текущим условиям. По аналогии, предки позвоночных уже обладали рудиментарными конечностями, хотя и обитали в воде.

На протяжении многих тысяч лет древние люди практически не использовали потенциально заложенную в них когнитивность. Однако с периода 70–80 тыс. лет назад примеры символического поведения начинают накапливаться достаточно быстро, что является следствием запуска механизма «разблокировки». Это ставит научную проблему, которую И. Таттерсаль облек в емкую форму вопроса: «Так что же могло случиться, чтобы члены уже практически появившегося вида *Homo sapiens* начали использовать свой мозг радикально новым способом?» [4, с. 256]. Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, лежит в плоскости выяснения характера межвидового взаимодействия неандертальцев и ранних неантропов. В антропологии сложилось несколько концепций, раскрывающих вероятностные модели межвидового взаимодействия палеоантропов и древних людей.

Первая модель может быть названа симбиотической. Она сводится к тому, что оба вида создали взаимовыгодный союз и видели друг в друге достойных партнеров и с физической, и с социальной точки зрения. Данный подход наиболее полно развит в работах известного исследователя неандертальцев Э. Тринкауса [11; 12].

Действительно, достаточно свидетельств того, что сапиенсы скрещивались с неандертальцами, причем не только в Европе и Африке, но и по всей территории Азии. Тогда как объяснить то, что неандертальская часть в геноме современного человека невелика? На наш взгляд, смешение сапиенсов с неандертальцами было не характерно для этих видов и имеющиеся свидетельства не типичны. Вероятно, смешение происходило на ранних этапах, в период первых контактов ранних сапиенсов с неандертальцами. В дальнейшем, с нарастанием дивергенции, смешение практически прекратилось. Эта

подтверждается и выводами коллектива С. Паабо. Исследователи полагают, что общие элементы генома возникли в первый период контактов неандертальцев и ранних неантропов.

«Последующая передача генов современным людям оценивалась в 2–4 %, однако затем этот показатель был понижен до 1,5–2,1 %» [4, с. 240–241]. Как отмечает И. Таттерсаль: «даже упомянутые 2–4 % признаков неандертальцев у современных людей могли быть получены не только в силу демографической динамики, но и благодаря крайне редким случаям раннего спаривания» [4, с. 241].

Разновидностью симбиотической модели можно считать точку зрения К. Финлейсона, полагавшего, что между неандертальцами и неантропами «было динамическое равновесие, некое подобие полупостоянного географического сосуществования» [8, с. 153]. Иными словами, ареалы обоих видов расширялись или сужались, что позволяло избежать прямой конкуренции.

Вторая модель межвидового взаимодействия палеоантропов и неантропов может быть названа нонкомформистской, поскольку предполагает, что оба вида жестко конкурировали за ресурсы и стремились к взаимному уничтожению. Характерно то, что в оценках исследователей кардинальным образом преобладает трактовка *Homo sapiens* как в высшей степени инвазивного вида. Обоснование нонкомформистской модели представлено С. Черчиллем и его коллегами из Университета Дьюка [7], исследовательской группой Ф. Рамереса Роцци [10], П. Шипман [5] и другими учеными.

В то же время в современной палеоантропологии крайне мало свидетельств агрессивности людей современного типа по отношению к неандертальцам. Первое из них основано на анализе ранения неандертальца из Шанидара (Ирак), а второе – на исследовании челюсти ребенка-неандертальца с засечками, найденной на стоянке Ле-Руи во Франции. При этом во втором случае исследовательская группа Ф. Рамереса Роцци не исключает, что засечки появились не вследствие убийства ребенка, а возможно как результат определенных ритуальных действий.

На наш взгляд, совершив «революцию» в отношении неандертальцев и уйдя далеко вперед в уровне своего развития, неантропы не имели существенной потребности убивать палеоантропов. При этом неандертальцы вынуждены были приспособливаться и избегать территории, занятые новым высшим хищником, точно так же, как кайоты остерегаются заходить на территорию волков. Такая модель

может быть названа конформистской. В итоге неандертальцы теряли свой ареал обитания, что и стало причиной их вымирания. Обоснование конформистской модели представлено в научных публикациях Д. Адлера, О. Бар-Йосефа и ряда других исследователей [6].

Наиболее системно межвидовое взаимодействие неантропов и палеоантропов представлено в четвертой модели, получившей название дивергентной. В палеоантропологии достаточно данных, свидетельствующих о том, что неандертальцы не могли быть успешными охотниками. Во-первых, они не имели оружия дальнего действия и не доминировали в гильдии хищников. Во-вторых, неандертальцы не имели анатомических адаптаций к быстрому и долгому бегу, а засадный способ охоты препятствовал получению регулярной добычи. Вероятнее всего то, что они питались падалью и практиковали каннибализм. Б. Ф. Поршневу полагал, что палеоантропы вовсе не охотились. С его точки зрения, неандертальцы поедали не только представителей своего вида, что встречается и в животном мире и называется адельфофагией, но и более слабых особей, пришедших в места обитания неандертальцев и являвшихся ранними неантропами. Последние существенно уступали по своим физическим данным и были покорены палеоантропами. Примечательно, что стоянки древних людей и неандертальцев зачастую соседствовали друг с другом. С точки зрения Б. Ф. Поршнева, ранние сапиенсы выступали для троглодитов кормовой базой, например, отдавая часть своего приплода. Однако эта позиция не находит убедительного подтверждения в палеоархеологии.

Более достоверной представляется гипотеза Б. Ф. Поршнева о том, что, покоренные палеоантропами, ранние сапиенсы должны были охотиться для неандертальцев. Возникновение такой модели межвидового взаимодействия весьма вероятно, поскольку формы хозяйствования неандертальцев были примитивны, а конкуренция внутри гильдии как между двумя видами гоминид, так и между гоминидами и хищниками была очень значительна.

«Мы действительно можем увидеть влияние интенсивности конкуренции внутри гильдии в период между 50 000 и 25 000 лет назад. В борьбу, охватившую всю экосистему, были вовлечены многие члены гильдии хищников Евразии после появления там людей современного типа» [5, с. 161].

Межвидовая конкуренция обострялась также множеством неблагоприятных климатических флуктуаций, произошедших в третьей кислородно-изотопной стадии (КИС-3). Именно в этот период современные люди вошли на территорию Евразии, а их покорение стало для неандертальцев фактором выживания.

В результате была сбита эволюционная программа и запущена биология «разблокировки» (актуализация потенциальных когнитивных способностей неантропов). В природе нет такого типа взаимодействия, в котором один вид осуществляет стихийный искусственный отбор (в отличие от паразитизма) и специально выращивает свою кормовую базу, а второй вид, с целью выживания, добывает для первого вида пропитание. В соответствии с нашей гипотезой, именно такая атипичная модель межвидового взаимодействия придала существенный импульс процессу сапиентации, т. е. актуализации когнитивности.

Неандертальцы участвовали в формировании качеств неантропов, опираясь на свою способность к интердикции. Она позволяет, вызывая один рефлекс, блокировать другой.

«Например, поскольку палеоантропы питались остатками пищи животных, они научились привлекать одних хищников для отпугивания других хищников, вынуждая первых оставить добычу. В данном случае у хищника голод и иные рефлекторные проявления перекрывались страхом, то есть защитные рефлексы (удаление от раздражителя) превосходили пищевые» [2, с. 22].

Страх стимулировал развитие речи, которая становится у сапиенсов своеобразной сублимацией страха и его ограничителем. Посредством речи устанавливались контакты между сапиенсами, что создавало условия для роста их социальности. Речь, язык выступали в качестве культурного стимула, усиливая связь между людьми и обеспечивая формирование зеркальных нейронов. Это в свою очередь становилось биологическим основанием эмпатии, для которой необходимо преодоление барьера между «я» и «ты».

Как писал Б. Ф. Поршнев: «Суггестия в чистом виде тождественна полному доверию к внушаемому содержанию, в первую очередь к внушаемому действию. Это полное доверие в свою очередь тождественно принадлежности обоих участников данного акта или отношения к одному «мы» [3, с. 19].

Речь структурировала символическое мышление и обеспечивала его переход к абстрактному мышлению, став важным фактором нейронной модификации человека. Развитие у сапиенсов умения не подчиняться палеоантропам, говорить «нет» (контрсуггестия) требовалась для противодействия навязываемых троглодитами моделей поведения. Простейшими формами контрсуггестии были уклонение от слушания, передразнивание, молчание и, наконец, прерывание коммуникации. Способность сапиенсов к контрсуггестии позволила им совершить против каннибалов-палеоантропов революцию и уйти от необходимости взаимодействия с ними.

Острая фаза дивергенции была пройдена в период шатальперона. На основных стоянках этого времени обнаруживаются артефакты, принадлежащие как предшествующей мустьерской (неандертальской), так и последующей ориньякской (кроманьонской) культурам. Дальнейшая дивергенция неандертальцев и неантропов протекала по принципу взаимного избегания. Этим можно объяснить и фактическое отсутствие контактов между видами в завершающий период КИС-3, несмотря на то, что проживали они в одном географическом регионе. На наш взгляд, такое динамическое равновесие было вызвано предшествующим негативным опытом межвидовых контактов и сознательным избеганием встреч друг с другом. Дальнейший прогресс и рост популяции неантропов заставил неандертальцев уклоняться от контактов с новым инвазивным хищником.

Таким образом, дивергентная модель обосновывает то, что эволюционный (когнитивный) прорыв неантропов, проявившийся в развитии речевых функций и самосознания, росте социальности, стимулировался взаимодействием с неандертальцами. «Разблокировка» когнитивности вызвана постепенным высвобождением человека от страха (перед троглодитами) и переходом к более индивидуализированным формам сознания. В свою очередь инволюция и вымирание палеоантропов обусловлены распространением атипичной формы паразитизма на ранних неантропах. После дивергенции популяция неандертальцев исчезла за довольно короткий промежуток времени.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
2. Задворнов А. Н. Муки рождения человеческого разума: от стада к обществу // Вестн. Вятского гос. гуманитарного ун-та. – 2016. – № 4. – С. 20–24.
3. Поршнев Б. Ф. Контрсуггестия и история (Элементарное социально-психологическое явление и его трансформации в развитии человечества) // Поршнев Б. Ф. История и психология. – М.: Мысль, 1972. – С. 7–35.
4. Таттерсаль И. Скелеты в шкафу. Драматическая эволюция человека. – СПб: Питер, 2016. – 272 с.
5. Шипман П. Захватчики: Люди и собаки против неандертальцев. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – 296 с.
6. Adler D., Bar-Yosef O., Belfer-Gohen A. et al. Dating the Demise: Neanderthal Extinction and the Establishment of Modern Humans in the Southern Caucasus // Journal of Human Evolution. – 2008. – No 55. – P. 817–833.
7. Churchill S., Franciscus R., McKean-Peraza H. et al. Shanidar 3. Neandertal Rib Puncture Wound and Paleolithic Weaponry // Journal of Human Evolution. – 2009. – No 57. – P. 163–178.

-
8. Finlayson C. Neanderthals and Modern Humans: An Ecological and Evolutionary Perspective. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 265 p.
 9. Higham T., Douka K., Wood R. et al. The Timing and Spatio-Temporal Patterning of Neanderthal Disappearance // Nature. – 2014. – No 512. – P. 306–309.
 10. Ramirez Rozzi F., Errico F., Vanhaeren M. et al. Gutmarked Human Remains Bearing Neanderthal Features and Modern Human Remains Associated with the Aurignacian at Les Rois // Journal of Anthropological Science. – 2009. – No 87. – P. 153–185.
 11. Trinkaus, E., Constantin, S., Zilhão, J. et al. Life and Death at the Peștera cu Oase. A Setting for Modern Human Emergence in Europe. – New York: Oxford University Press, 2013. – 437 p.
 12. Trinkaus, E., Buzhilova, A.P., Mednikova, M.B., Dobrovolskaya, M.V. The People of Sunghir: Burials, Bodies and Behavior in the Earlier Upper Paleolithic. – New York: Oxford University Press, 2014. – 368 p.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

Негативные факторы формирования личностного достоинства

В центре внимания данного исследования – проблема человеческого достоинства. Целью работы является выявление негативных факторов формирования личностного достоинства. В качестве таковых автор выделяет страх, страдание, стыд и совесть. В статье предложена концепция негативной этики. Используется метод системного анализа, принцип единства исторического и логического, метод культурно-исторического сравнения. Результатом исследования является тезис, что победа над страхом и страданием является исходным пунктом формирования человеческого достоинства и одновременно результатом данного формирования. Делается вывод, что синергия стыда и совести является мощным барьером, удерживающим человека от нравственного падения.

This article focuses on the issue of human dignity. The aim of this work is the identification of negative factors of development of personal dignity. As such, the author identifies fear, suffering, shame and conscience. Relying on the method of system analysis, the principle of historical and logical unity, the method of cultural-historical comparison, the author introduces the concept of negative ethics. The study results in the thesis that the victory over fear and suffering is the starting point of formation of human dignity as well as the result of it. The author comes to the conclusion that synergy of shame and conscience is a powerful barrier preventing moral decline.

Ключевые слова: достоинство, духовное восхождение, страх, страдание, стыд, совесть, сознание, культура.

Key words: dignity, spiritual ascension, fear, suffering, shame, conscience, consciousness, culture.

Достоинство более всего проявляется в предельной ситуации, когда человек противостоит боли, страданию, страху и смерти. Достойное противостояние становится возможным при условии высокой меры господства человека над самим собой. В этом случае актуализируется сдерживающее начало, начало внутреннего запрета на совершение низменного. В этом заключена подлинная свобода человека. Отказ от данного противостояния, позволяющий человеку сохранить покой, благополучие, жизненные наслаждения, а часто и саму жизнь, с неизбежностью ведёт по пути унижения. Значит, достоинство не может состояться, не противостоя боли, страданию и страху. В этом смысле достоинство есть первоначальная нравственная интуиция человека. Духовное восхождение личности, стержнем которого является

преодоление себя, есть прежде всего сопротивление унижению, нравственному падению, личностному регрессу.

XX век, возможно, более других в истории человечества дал миру чудовищный опыт сознательного и целенаправленного слома человеческих характеров. Опыт концлагерей представил огромный материал подобного рода. Нравственно сломленный человек, потеряв личностный «стержень», сначала утрачивает способность стремиться к чему-то идеальному и высокому. Затем он вполне закономерно начинает хотеть только низкого содержания. Основным результатом духовной деградации является постепенная утрата человеком стыда и совести, которые ещё удерживают личность на уровне достойного существования. Точно так же может деградировать и общество в целом.

Сущностью процесса инволюции является отказ от уровня «первородства», т. е. от высоких смыслов и идей. Существует несомненная позитивная корреляция между высокими идеями, ценностями и смыслами, с одной стороны, и сохранением в человеке нравственных начал стыда и совести, с другой стороны. Стыд и совесть, как нравственные феномены, для своего утверждения и укрепления нуждаются именно в высоких идеях и смыслах, вдохновляющих человека на преодоление себя и укрепляющих его дух. Нравственные ценности и смыслы апеллируют именно к высокому содержанию в самом человеке, т. е. к духовным актам совести и стыда. Но человек, отказавшийся от идеального содержания, от смыслов, в итоге оказывается духовно и нравственно сломленным [6]. Происходит это потому, что вместе с высокими смыслами человек одновременно утрачивает совесть и стыд.

Напротив, выживание человека с сохранением позитивной самооценки, достойная жизнь в экстремальных условиях определяются силой духа, «упрямством духа» [10, с. 5]. Это «упрямство духа», что прекрасно показал Виктор Франкл своим опытом выживания в нацистских концлагерях и последующим созданием логотерапии, определяется именно смыслом. Смысл помогает человеку преодолеть низменное начало в самом себе, на которое в первую очередь и воздействует страх. Человеческое достоинство формируется *благодаря* вере, любви и заботе, в ориентации на различные модусы признания и *вопреки* негативным жизненным обстоятельствам.

Достоинство человека с точки зрения его негативной детерминации можно определить как отрицание страха, который в свою очередь отрицает изначальное достоинство (отрицание отрицания). Изначаль-

ное достоинство, которое существует у ребенка, еще не знающего страха небытия, отрицается страхом смерти и страхом боли. Отрицая же страх, человек возвращается к изначальному достоинству, но уже на новом уровне.

Отсутствие в человеке страха, могущего полностью перечеркнуть его достоинство, означало бы невозможность и утверждения его достоинства: лишенность страха означает отсутствие внутреннего источника человеческого развития. Диалектика достоинства начинается не с тезиса как изначального детского незнания страха, а с антитезиса, т. е. с отрицания страхом изначальной детской отваги, еще не знающей ужаса смерти.

Вопреки страху даже в самых трудных обстоятельствах люди находили в себе силы вести себя с достоинством. Поэтому достоинство есть самопреодоление, трансценденция. На личностном уровне это означает переход человека через определенную границу своего «Я», выход на новые уровни.

Как культура может помочь человеку в борьбе со страхом? С точки зрения П. А. Флоренского, ядром культуры является культ, религиозная традиция. Религию же можно рассматривать как прежде всего способ достойного существования. Вера в Бога рождается как противостояние глубинному страху смерти и страху боли. Философы и богословы выделяют различные виды страха, например, страх животный и низменный и страх Божий. Автор данной работы рассматривает главным образом низменный, животный страх, который является «главным оружием дьявола», по выражению С. С. Аверинцева. Страх боли и страх смерти изначально присущи человеку.

Таким образом, одним из главных негативных факторов формирования человеческого достоинства является страх. Но что есть страх? В человеке исключительно могуч инстинкт самосохранения и ощутимым проявлением этого инстинкта является чувство страха, потому что он есть обратная сторона любви к жизни.

«Мы все любим жизнь, – пишет русский религиозный философ С. А. Левицкий, – сколько бы мы ни проклинали ее в тяжелые минуты, и потому боимся смерти. Воля к жизни и страх смерти самым интимнейшим образом связаны между собой. Мало того, воля к жизни настолько укоренена в нас, что нам трудно подвергнуть эту жажду жизни рефлексии – она составляет сердцевину нашего существа. Но именно поэтому мы более ощущаем оборотную сторону этой воли к жизни – страх смерти, который обнаруживается со всей стихийной силой в минуты опасности. Все живое любит жизнь и отвращается от смерти. Это психологическая аксиома» [7, с. 221].

Страх есть то основание, отталкиваясь от которого, преодолевая которое волевым актом, конституируется человеческое достоинство. Чем сильнее страх и чем более трудным является его преодоление, тем большей оказывается нравственная высота, на которую поднимается человек.

Страх, страдание, стыд и совесть являются негативными факторами формирования человеческого достоинства. Именно страх смерти является самым тяжелым страданием. В свою очередь, главным содержанием страдания как такового является страх перед предстоящей мукой. Испытание боли является важнейшим источником возрастания духовной силы человека. В трактовке И. А. Ильина, все лучшее содержание, что есть в человеческом существе, величайшие достижения человеческого духа, да и сам человек как таковой, обязаны своим становлением переживанию страдания [3]. Страдание, по суждению Ф. М. Достоевского, есть главная причина становления самого человеческого сознания. Сама этимология русского слова «победа» показывает необходимость страданий для утверждения достоинства человека: победа есть преодоление изначальных бед. Перетерпеть, перемочь боль – значит победить в жизненной ситуации. Это и есть достоинство, как преодоление себя. И. А. Ильин, благодаря духовному опыту всей своей жизни, сформулировал следующую нравственную максиму: человек должен научиться «страдать достойно и одухотворенно». Именно в этом «искусство земного бытия и великая тайна жизни» [4, с. 415].

Каждый человек со временем открывает для себя неотъемлемый закон существования, который заключается в том, что бытие как таковое невозможно без страдания. Именно переживание боли формирует человеческий дух. Лишь в испытаниях возрастает человеческое достоинство. Страдание осуществляет «нравственную дифференциацию» и отбор лучшего содержания в человеческом существе. В страданиях человек борется с болью, и именно в этой борьбе происходит становление его духовной силы. По-настоящему свободным человеком можно стать, лишь пройдя через страдание, преодолев его. С точки зрения И. А. Ильина, человек, который испытывает страдание, должен чувствовать себя не обреченным и проклятым судьбой, а «посещенным» Богом. Достоинство же человека состоит в том, чтобы не избегать любой ценой страдания, а принять боль, «стать лицом к лицу со своим страданием и научиться созерцать его сущность и его причину» [4, с. 415–416]. Но страдание само по себе еще не дает человеку духовную силу. Лишь от самого человека зависит, укрепится ли его дух в борьбе с болью, или человеческой душой овладеют безволие, уныние и страх. Безвольный человек теряет «форму личности» и силу

духа, которая составляет основание данной формы. Трус не может остановить нарастание страха. Расплатой за безволие и трусость являются тяжелые унижения человеческого достоинства.

Боль и бессилие человека есть негативные условия становления духовности и религиозной веры. Сама идея абсолюта имеет своим основанием глубинный человеческий страх. По суждению Н. А. Бердяева, «бессильный человек имеет всемогущего Бога». Сама духовность есть порождение несчастья и страдания. Способность к перенесению физической и душевной боли есть фундаментальное качество человека как существа духовного. По убеждению Бердяева, именно в образе Иисуса Христа «сосредоточены все страдания мира, страдания человеческие». Христианский Бог – страдающий и распятый, и именно божественное страдание является оправданием и спасением для больной человеческой души. «Безвинное страдание праведника превращается в мистерию человеческого спасения» [1, с. 415]. Христос испытал унижения и страдания, которые, по языческим меркам, являются уделом жалкого и побеждённого. Формула «Мужайтесь, ибо Я победил мир» (Ин. 16:33), знаменующая духовную победу Спасителя, до конца претерпевшего крестную муку, непонятна языческому разуму. Да и иудеи ожидали Мессию в облике грозного царя-героя, который освободит от врагов «землю обетованную» и возвеличит Израиль, прежде всего, в смысле земного могущества, богатства и успеха. Но, если уж сам христианский Бог, воплощение абсолютного достоинства, был распят, испытав запредельное страдание, то путь достоинства христианина, как последователя Распятого, есть «несение креста», т. е. испытания и страдания, которые укрепляют дух. Победный же успех, разумеется, необходим в державном деле, на войне, в труде и в творчестве. Но всё же не успехом, а страданием во имя своей святости доказывает христианин верность Богу. Да и сам успех предполагает на своём пути перенесение страдания. Следовательно, достоинство христианина как последователя Христа предполагает *несение креста*, что означает принятие человеком боли и страдания и мужественное их перенесение. Сама личность, по Бердяеву, есть *боль*, и борьба за реализацию личности есть *страдание*.

Вехами становления и развития личностного достоинства являются «культура страха» (основной мотив поведения исходит из вопроса: что со мной будет?), «культура стыда» (что обо мне подумают?), «культура совести» (что я сам подумаю о себе?). Стыд является базовой характеристикой человеческого существа, отличая его, как подчеркивал В. С. Соловьев, от всех других животных. Рус-

ский философ считал чувство и сознание стыда «естественным корнем человеческой нравственности» [9, с. 78].

Ни одно животное, в отличие от человека, не стыдится своих естественных физиологических актов и проявлений. В этом смысле именно чувство и сознание стыда делает человека совершенно особым существом, подлинным «венцом творения», качественно выделяя его из природного, в том числе и животного мира. Человек стыдится низшего в самом себе, особенно низменного, когда животное начало берет в нем верх над началом собственно человеческим. Таким образом, личность стремится к высшему и побеждает в себе, посредством стыда, низменное содержание. Именно так происходит преодоление низшего, собственно животного, уровня потребностей, уровня «чечевичной похлебки». Посредством стыда человек делает первый шаг к высшему уровню, «уровню первородства», который составляют высокие идеи, ценности и смыслы. Таким образом, человек постепенно достигает уровня достойного поведения.

Стыд рационально совершенно необъясним с утилитарной точки зрения. Он не приносит конкретной пользы антропологическому виду. Следовательно, в самом акте стыда проявляется нравственная природа человека. «Я стыжусь, следовательно, существую», так, по аналогии с картезианским *cogito ergo sum*, личность утверждает свое нравственное бытие. Стыд – это чувство и сознание собственного несовершенства, глубинного недостойнства, рождающее страстное стремление стать выше, лучше, преодолеть свое слабое естество. Возникновение стыда у человека – важнейший момент становления его достоинства.

По замечанию Б. Килборна, в английском языке слово «стыд» (англ. – *shame*) происходит от индоевропейского корня «*skam*» или «*skem*», что означает «скрывать», «прятать». Мы переживаем, что те, кто наблюдал, как мы утратили честь, взирают на нас с насмешкой и презрением. Существует связь между личностной самооценкой и гневом, которая заметна в английском слове «*indignation*» (негодование). «*Dignity*» (достоинство – англ.) обозначает чувство и сознание самооценки; «*in-dignation*» возникает, при оскорблении чувства самооценки [5, с. 27–28]. Когда другие замечают, что мы не ведем себя в соответствии с нашей самооценкой, мы испытываем стыд, а когда нас оценивают справедливо, т. е. пропорционально нашей истинной ценности, мы чувствуем гордость [11, с. 259].

В. С. Соловьев в «Оправдании добра» [9] выявляет глубочайший смысл стыда: то, что *стыдится* в самом психическом акте стыда, отделяет себя от того, чего *стыдится*. Человек, стыдящийся своей жи-

вотной природы, своим стыдом превосходит её, осуществляя тот самый акт самопреодоления, который и являет собой сущность достоинства человека. Чувство и сознание стыда являет область нравственных отношений человека к тому, что *ниже его*. Именно стыд выступает главным мотивом и стимулом поступка, когда человек преодолевает свою фундаментальную потребность в безопасности, основанную на первейшем жизненном инстинкте – инстинкте самосохранения. Собственно животный страх как раз и является тем, что *ниже человека*, именно он может полностью подавить человеческую волю. В этом как раз и будет состоять его нравственное падение в буквальном смысле, ибо низшее начало берёт в этом случае верх над началом высшим.

Стыд перед унижением, унижением перед другим, перед самим собой, боязнь потери уважения со стороны другого и самоуважения, заставляет человека преодолеть низменное в себе, совершить нравственный поступок, тем самым утвердить себя как личность.

Есть и другое, более существенное, чего стыдится человек, осуждает совестным актом. Это нарушение принципа чести. Измена своим – роду, народу, Родине, как отступничество по отношению к принципу чести и верности, исторически и логически соединилась с предательством веры. В негативном смысле культура начинается как преступление по отношению к своему первопринципу.

Редким храбрецом был Хаджи-Мурат, герой одноимённого произведения Л. Н. Толстого. Но даже у него в молодости был случай, когда он в страхе бежал с поля боя. Когда Хаджи-Мурат вспоминал испытанный позор, несокрушимое мужество наполняло его душу, и не было воина храбрее его. А каков может быть этот позор, показывает произведение М. Ю. Лермонтова «Беглец». Весь уклад жизни, вся культура чеченского народа нетерпимы к проявлению трусости, и это многократно усилило воздействие стыда, когда Гарун испытал всеобщее презрение.

Человек, по В. С. Соловьёву, стыдится самой сущности животной жизни и главного проявления природного бытия, и именно это делает его существом «сверхприродным и сверхживотным», т. е. человеком в полном смысле этого слова. Например, половое чувство является вполне естественным для животных и не имеет никакого отношения к нравственности. Человек есть живое существо, поэтому данное чувство и для него естественно, однако принципом нравственного поведения оно не может быть. Половое чувство, взятое в своём обнажённом виде, заставляет человека стыдиться его как недостойного. Таким образом, естественное чувство подчиняется нравственности

и теряет право на обнажённое преобладание перед лицом этой нравственности. Человек признает свою внутреннюю самостоятельность по отношению к природному началу.

Стыд играет важную роль и в таком нравственном начале человеческой природы, как «чувство благоговения перед высшим», являющимся основанием любой религии.

«Мы можем религиозно относиться к высшему, только сознавая его в этом качестве, – как высшее или сознавая его превосходство над собою, следовательно, свое недостойнство, но мы не можем сознавать себя недостойными или несовершенными, если не имеем идеи о противоположном, т. е. о совершенстве» [9, с. 79].

К человеческому достоинству применима логика апофатики: стыд перед осознанием своего несовершенства, греховности, ничтожности в сравнении с абсолютом рождает не беспросветное уныние и безнадежное опускание рук, но непоколебимое стремление по направлению к недостижимому идеалу. Воплощение этого стремления возвышает человека и придает ему подлинное достоинство. По мнению В. С. Соловьева, все историческое развитие человечества есть «необходимый путь к совершенству». Русский философ предвосхитил одну из главных идей современной философии. Его формула «человеку недостойно быть только орудием природного процесса», по своей сути тождественна тому, что уже в XX веке утверждал Ж.-П. Сартр: «недостойно человеку быть объектом» [8, с. 5]. Великий русский режиссер Андрей Тарковский, имея в виду стыд как чувство и сознание, рождающее у человека стремление стать лучше, сказал: «Стыд спасет мир» [2].

Барьером на пути человеческого падения, наряду со стыдом, является совесть. С точки зрения автора данной работы, совесть является этической категорией, которая составляет один смысловой ряд с такими понятиями как честь и достоинство. Она есть, одновременно, «глас некоей высшей правды» в человеке и интериоризованный императив социума. В совести обнаруживается проявление императивной природы морали. Это мерило человечности в человеке, это «внутренний судья», от которого невозможно укрыться. Это нравственное личностное и социальное качество. Совесть выступает как «некоторая квинтэссенция экзистенциального чувства, его интеграл, показывающая человеку насколько его мысли, слова и поступки соответствуют его сущности» [12, с. 55]. В этом смысле совесть есть «со-ведение», «со-знание» высшей правды, «глас» этой правды в душе человека. Совесть – важнейшая сила, удерживающая человека от духовного падения.

Совесь, как сознание человеком собственного греха, не отрицает достоинства человека, а способствует его истинному утверждению. По мысли И. А. Ильина, «духовный рост человека требует не самооправдания, а самообвинения». Для этого необходимо «великое и священное мерило». Это значит, что способ утверждения собственного достоинства, при котором личность оценивает свои моральные качества в сравнении с пороками других людей, является совершенно ложным. Путь достойного христианина предполагает необходимость взгляда не «вниз» (по сравнению с сатаной последний мерзавец видится «порядочным человеком»), а «вверх», сравнивая себя с образом совершенства. Свое достоинство христианин измеряет, в конечном счете, не похвалой общественного суда, а «лучом христианской совести». Истинное очищение от греха требует постоянных нравственных усилий, совершаемых в течение всей жизни, а не одного лишь, пусть даже самого искреннего, порыва к добру и истине.

Представляется, что необходимо реинтерпретировать известный тезис Ф. Ницше о «смерти Бога». Не Бог умер, а современный человек перестал его слышать, чувствовать и воспринимать. Современный человек не живет так, как будто Бог есть. Поскольку мы не способны воспринять Логос, значит, для нас его и нет. Как следствие, современный человек утратил чувство и понятие греха, связанное с острым переживанием актов совести и стыда. Именно это можно назвать антропологической катастрофой, проявившейся в чудовищных социальных катаклизмах XX века, в тотальном унижении «неприспособленных» и «пасынков прогресса» уже в XXI веке.

Итак, страх и страдание, стыд и совесть являются негативными основаниями, отталкиваясь от которых, формируется личностное достоинство. Достоинство есть противостояние страху, его преодоление; оно конституируется как сопротивление страху, само являясь «страхом» особого рода, а именно страхом унижения и позора. Нетерпимость к возможности проявления собственной низости есть уже предпосылка к утверждению достоинства. Побеждая наиболее глубокий и фундаментальный страх смерти, личность приобретает новое онтологическое качество. Трагедией для достоинства является испытание позора. Поэтому стыд, как страх позора и отвращение к нему, способен удержать человека от проявления в нём низменного начала. Действие совести аналогично воздействию стыда: совесть – важнейшая сила, удерживающая человека от нравственного падения. Но стыд это, как правило, страх ожидаемого презрения со стороны людей, в первую очередь, со стороны значимого Другого. Совесть же есть чувство внутреннее и интимное. Муки совести человек испыты-

ваает наедине с собой, не страшась при этом осуждения со стороны других людей. Но, как правило, стыд и совесть трудно различимы, и выступают они в единстве. Стыд является негативным основанием аскетического собирания себя. Сильнейшим оружием против страха смерти и страха боли является синергия стыда и совести.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
2. Горичева Т. Христианство и современный мир. – СПб.: Алетейя, 1996. – 290 с.
3. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: Рарогъ, 1993. – 448 с.
4. Ильин И. А. Соч. в 2 т. Т. 2. – М.: Медиум, 1994. – 574 с.
5. Килборн Б. Исчезающие люди: стыд и внешний облик. / пер. с англ. – М.: Когито-центр, 2007. – 269 с.
6. Кургинян С. Е. Исав и Иаков. Методологическое введение. Т. 1–2. – М.: ЭТЦ, 2009.
7. Левицкий С. А. Трагедия свободы / сост., послесл. и ком. В. В. Сапова. – М.: Канон, 1995. – 512 с.
8. Сартр Ж.-П. Дороги свободы / пер. с фр. Д. Вальяно, Л. Григорьян. – М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 1999. – 976 с.
9. Соловьёв В. С. Оправдание добра: Нравственная философия. – М.: Республика, 1996. – 479 с.
10. Франкл В. Сказать жизни «ДА»: психолог в концлагере. – М.: Смысл, 2004. – 176 с.
11. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ; Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
12. Юркина Л. Ю. К вопросу об изучении психологического феномена совести и совестных переживаний // Академический журнал. – СПб., 2007. – № 5. – С. 55–64.

Статья поступила: 14.12.2017. Принята к печати: 15.01.2018

**«Цифровая идентичность»:
процессы идентификации и репрезентации в сетевой коммуникации**

В статье исследованы образы идентичности в теоретическом дискурсе, изменению этих образов в связи с изменением парадигмы культуры, выяснению места и структуры «цифровой идентичности» в контексте виртуальной сетевой коммуникации. Сегодня процессы идентификации остаются в фокусе внимания исследователей, как философов, так и культурологов, психологов, урбанистов и многих других, потому что в современной культурной парадигме идентификация оказывается возможной лишь в контексте коммуникации. Краткое summary идентификационных стратегий и тактик современности вводит нас в контекст цифровой культуры – новые медиа требуют новых идентификаций, изменяются основания идентичности, и с необходимостью модифицируются практики и формы, в которых идентичность себя репрезентует как в пространстве Сети, так и в реальной жизни. В данной статье рассматриваются практики и формы репрезентации идентичности и поставлен вопрос о новых её основаниях.

The article is devoted to the study of identity images in the theoretical discourse, to the change of these images in connection with the new paradigm of culture, the place and structure of “digital identity” in the context of virtual network communication. Identity processes remain in the focus of attention of researchers, philosophers and culturologists, psychologists, urbanists and many others, as in modern cultural paradigm identification proves to be possible only in the context of communication. A brief summary of strategies and tactics of modern identity introduces us to the context of digital culture – new media require new identifications, the grounds for identity change, and the practices and forms in which identity represents itself both in the network space and in real life. This article examines the practices and forms of identity representation and raises the question of its new grounds.

Ключевые слова: идентичность, цифровая культура, цифровая идентичность, новые медиа, репрезентация, идентификация.

Key words: identity, digital culture, digital identity, new media, representation, identification.

Дискурс о процессах идентификации довольно давно присутствует в философской антропологии и философии культуры. Формируемое им проблемное поле постоянно расширяется. В современной культурной парадигме новые (цифровые) медиа требуют новых идентификаций, изменяются сами основания идентичности, с необходи-

мостью модифицируются практики и формы, в которых идентичность репрезентируется как в пространстве сетевой коммуникации, так и в реальной жизни. В этом плане одним из актуальных феноменов стала так называемая «цифровая идентичность», анализу подходов к исследованию которой посвящена данная статья.

Ускользать или конструировать?

Культурологические и коммуникационные теории идентичности, в отличие от теорий психологического формата, изначально акцентировали внимание на идентификации как деятельностном процессе. Классикой жанра теорий социальной идентичности стали концепции И. Гоффмана и развивающих его положения приверженцев теории социального интеракционизма, а также Э. Гидденса, Ф. Джеймисона и З. Баумана. Эта группа концепций рассматривает современную идентичность как серьёзно нарушенную, нуждающуюся в «лечении» или «починке» (реконструкции). Выделяются два ряда трактовок идентичности в современном обществе – идентичность конструируемая и идентичность текучая. Оба они основываются на идеях символического интеракционизма, по-разному понимая и представляя саму интеракцию.

И. Гоффман [4] рассматривает три уровня идентичности: социальная идентичность, которая стремится реализовать принцип принадлежности, нуждается в признании и метафизически оперирует категорией тождества; личностная идентичность, которая реализует принцип индивидуальности, нуждается в самоопределении и отделении себя от других и метафизически может быть понята через категорию различия; и, наконец, идентификационная саморефлексия Я, которая осуществляет непрерывную челночную связь предыдущих двух, обеспечивая субъективное восприятие индивидом самого себя в каждый момент времени в пространстве и метафизически реализует принцип трансцендентального единства апперцепции. Важным в теории И. Гоффмана стал его взгляд на многоуровневость и связность идентификационных процессов, отражающих базовые потребности человека в индивидуализации, с одной стороны, и принадлежности, с другой.

Эпоха тотальной коммуникации (информационной парадигмы постиндустриального общества) акцентировала внимание в первую очередь на рефлексии. Э. Гидденс понимает рефлексивность не просто как осознание, но как сознательное направление действия, и по-

казывает, что традиционная идентичность отличается от современной именно направленностью конструирования. Так возникает тезис, что идентичность конструируется [15, с. 133]. Конструирование это, однако, соотносится не с образом стабильности, раз и навсегда (или до реконструкции) построенного здания, у которого есть опоры, несущие стены и балки, сложность планировки и изысканность декора, но и с неким постоянно обновляющимся процессом реконструкции. Гидденс утверждает, что современность отличается «аппетитом к новому», и это новое все время побуждает индивида действовать. Достигая временного баланса в условиях тотальной рефлексивности, включающей и рефлексии о рефлексии, индивид лишь обнаруживает себя в точке начала новых изменений и действий по конструированию идентичности.

Возникает образ конструкции, настолько уязвимой, что она нуждается в постоянных «лесах» и бесконечной работе по поддержанию и восстановлению уже построенного. Этаким гибридом вечно строящегося Собора *Sagrada Familia* А. Гауди и моста Золотые Ворота, который бригада рабочих красит и ремонтирует непрерывно. Эти архитектурно-конструкторские образы позволяют нам понять, почему Гидденс называет идентичность хрупкой и видит её расколотовой – дело не в том, что конструкция нехороша или неустойчива, но в том, что рисков разрушения слишком много, доверия слишком мало, а исходные документы утеряны или никогда не были созданы. Гидденс вводит понятия рисков и доверия, акцентируя внимание на абстрактных системах, усложняющих и возобновляющих рефлексивность [15, с. 137–138]. В приведенной метафоре исходные документы (архитектурно-строительный проект) – это и есть те самые абстрактные системы, которые не имеют базовых соответствий и оказываются ситуативно-значимыми, тем самым лишая конструкцию опоры. Появляется образ фрагментированной и хрупкой идентичности, которая неизвестно на что опирается и живет по нарциссическому принципу, соотнося весь мир с самой собой. Так выглядит «модерная» идентичность Гидденса, которая не имеет базы и постоянно надстраивает сама себя.

Согласно Гидденсу, такая нарциссическая идентичность бесконечно проецирует в мир свои желания и потребности, наталкивается в своих действиях и проекциях на пустоту, фрустрируется от этого и, избегая пустоты, снова начинает действовать, ищет признания других, пытается сложить свои фрагменты, снова и снова запуская одну и ту же дурную идентификационную карусель. Мир в таком случае выступает своего рода «зеркальной комнатой» нарциссической иден-

тичности. Неизбежно идентичностей оказывается множество – так появляется образ расколотой идентичности, которую Гидденс соотносит с понятием «стиля жизни»:

«Стиль жизни может быть определен и как относительно интегрированный набор практик, которые индивид воспринимает, не только потому, что такие практики реализуют утилитарные потребности, но потому что они дают материальную форму определенному нарративу самоидентичности» [12].

Отметим этот момент, поскольку соотнесение идентичности с типами практик представляется важным, вне зависимости от того, насколько страдающей выглядит идентичность в своей рутине деятельности и рефлексии. Изменение практик влечет за собой изменение идентичности – этот тезис Гидденса представляется верным, вводит идентичность в контекст деятельности повседневной рутины и коммуникации.

С Гидденсом солидарны многие авторы. Так, Ф. Джеймисон [16] полагает, что постоянно идентифицирующийся субъект в современном мире оказывается «телом» или поверхностью, где отражаются социальные и культурные взаимосвязи. Это «расплющенный субъект», по которому «дрейфуют» идентичности. Джеймисон утверждает, что «дрейфующие» идентичности являются формами репрезентации идентичности базовой, но при этом они оказываются формами её не-узнавания. В таком случае базовая идентичность, или автономное Эго, по Джеймисону есть чистая способность деятельности. Но в информационную эпоху любая деятельность мутирует и превращается в коммуникацию, поэтому дрейф идентичности оказывается вплетен в коммуникационное пространство. В эпоху господства медиа и тотальной коммуникации базовая социальная идентичность вынуждена каким-то образом осмыслять перемены, принимая и осваивая изменившиеся ценности. В ситуации нестабильности ценностного ландшафта идентичность не может быть устойчивой – она приобретает текучесть, по Джеймисону, дрейфует и ускользает.

С подобным представлением встречаемся и в трудах одного из наиболее авторитетных теоретиков идентичности З. Баумана.

«Ничто уже не рассматривалось и не могло рассматриваться как данность. Напротив, каждая сторона жизни стала задачей, причём такой, которая не оставляла человеку иного выбора, кроме как взяться за её решение, прилагая для этого все свои способности. “Предначертанность” сменилась “жизневыми планами”, судьба – призванием, “природа человека”, в какой он был рождён, – “идентичностью”, за которой необходимо следить и которую нужно поддерживать в соответствующей форме», – пишет Бауман, усиливая акцент на текучести идентичности [1, с. 176].

Так же как Гоффман и Гидденс, Бауман говорит о неопределенности идентичности между двумя полюсами, называя их созданием и переработкой, однако приходит к выводу, что для современного человека характерно стремление вовсе избежать идентификации как обозначения места или времени, статуса или позиции. Идентичность по Бауману приобретает характер хаотичный и случайный, ускользающий и эпизодический [2, с. 133].

В теоретической литературе складывается нарратив неуверенной или больной идентичности – ускользающей или текучей, расколотой, фрагментарной, нуждающейся в постоянной заботе и реставрации. Эта идентичность рассматривается в контексте выбора и постоянного «потока коммуникации» (М. Кастельс), где бесконечно пересекаются и удваиваются Я и Мы, где границы неопределенны, образы и смыслы бесконечны, ценности зыбки и собственные основания размыты. Возникает вопрос, как это все поправить и надо ли поправлять? Возможно, как отмечал З. Бауман, идентичность появляется как проблема, но сама по себе проблемной не является. Однако такая постановка вопроса заставляет отслеживать изменения идентификационных практик в связи с изменением коммуникативного пространства. Все это приводит к обнаружению новых зон репрезентации идентичности, и виртуальные сети являются одной из наиболее интересных для исследования и сегодня, бесспорно, одной из наиболее влиятельных зон.

Перформанс или проект?

Современные исследователи культуры электронных носителей информации отмечают возникший благодаря цифровым и электронным медиа профицит общения, порождающий парадоксальным образом девальвацию близости. Тысячи друзей в Facebook позволяют нам чувствовать себя в практически постоянном потоке общения, но при этом у людей не формируются привязанности и теряется подлинная близость.

Здесь обнаруживается важная проблема границы и дистанции, необходимой для установления и продолжения контакта с другим человеком. Коммуникация, основывающаяся на контакте, это коммуникация из позиции устойчивой идентичности, которая, как подтверждают теоретики информационной культуры, утеряна.

Современная идентичность эпохи электронных средств связи оказывается «бесконтактной». Учёные пишут о низком уровне ответственности, слабости связей, диффузном доверии [9, с. 28–31]. Современная коммуникация включена в активный и постоянный шумовой поток информации и иных коммуникаций. Действия чело-

века, коммуницирующего в Сети Интернет, многозадачны, внимание поверхностно, фокус распылен, а его идентичность не просто множественна, но с необходимостью расфокусирована, поскольку контекст коммуникации не менее важен чем фокус контакта. Вернее, фокусов контакта, как правило, оказывается несколько. М. Диз называет такой стиль жизни *media meshing life style* (*mesh* – сеть) [14, с. 423], когда коммуникационный фоновый шум оказывается повседневным опытом для человека, который одновременно контактирует с множеством людей и смыслов (социальные сети, e-mail, youtube, online игры и т. д.).

В такой коммуникации «создание виртуальной личности есть преимущественно реализация поэтической стратегии самоизобретения. К той же стратегии относится процедура самовыражения; отличие лишь в том, что в последнем случае речь идет о раскрытии уже имеющейся личности, в то время как в первом – личность творится заново» [8, с. 242].

В данном контексте идентификация становится своего рода акционизмом – высказыванием, личностным перформансом или демонстрацией себя. В одной из статей мы назвали подобный способ идентификации «подиумным сознанием» [6, с. 57], имея в виду тот способ, которым репрезентируется идентичность. Акционизм или перформативное подиумное сознание, детерминирующее процессы идентификации, демонстрирует «крен» в сторону потребности в самореализации и презентации, внутренние основания идентичности проявляются в момент её презентации. Это все та же нарциссическая стратегия, о которой писал Э. Гидденс, и она приводит к фрустрации и потере ориентации, «одинокости в Сети», о которых говорят Ш. Теркл и автор одноименного романа Я. Вишневский.

«Всякий раз, когда имеешь дело с идентичностью, возникает что-то, что превышает рамки образа, ускользает из поля зрения, устраняет самость как место идентичности и автономии и – что более важно – оставляет след сопротивления, пятно субъекта, знак противодействия... И в этот момент требование идентичности становится, по преимуществу, ответом на другие вопросы – наделения значением и желанием, культуры и политики», – пишет Х. Баба [13, с. 49].

Символизация удваивает идентичность и тем самым разрушает её единство, вносит внутрь неё самой различие. Хоми Баба подчеркивает, что образ идентичности возникает «на кромке значения и бытия, при сдвиге границы Другого, воображения инакости внутри идентичности» [13, с. 50], идентичность себя проявляет не в установлении границ, а в их сдвигании, «различие одновременно признается и снимается», – такова её перформативная природа.

Центральным становится вопрос о том, каким образом индивид формирует свои идентичности и как в этом участвуют различные области реального и, добавим, виртуального. Очевидно, что здесь мы находимся вне дискурса больной или расколотой идентичности – утверждение себя производится из вполне здорового и полного сил центра идентичности, которая не нуждается ни в реконструкции, ни в схватывании.

Следующей важной стратегией идентификации становится проектность. Авторы относительно недавно вышедшего учебного пособия «Селфменеджмент» С. В. Кадырова, Е. А. Немцева, Г. Л. Тульчинский вводят забавный термин «самоидентизванство», изобретенный постмодернистом Д. А. Приговым, который характеризует современную автопроектность личности. На проектной стадии границы субъекта, как утверждают авторы, очерчиваются не стабильными внешними условиями, а собственными жизненными стратегиями, а личность берет на себя ответственность за свои идентичности. На последующей же стадии, как предполагают Г. Л. Тульчинский и его соавторы:

«...на первый план выходит “человек без свойств”, неявленная и самостоятельно определяемая “точка сборки” (“немонотонная функция”) свободы и ответственности. Проблемы такой идентичности весьма неоднозначны и только начинают ощущаться в связи с развитием интернета, виртуальной реальности» [5, с. 12].

Идентичность как проект или, быть может, серия проектов, отличается от идентичности перформативной. Перформанс идентичности предполагает «отклик» или явление публике, проект претендует на результат. Перформативная идентичность, скорее, течет или скользит, прекращая репрезентировать себя, как только завершается перформанс, проективная же, напротив, длится и реконструирует себя в зависимости от переключения силовых полей в коммуникативном поле современной культуры. Но оба образа идентичности, как было отмечено выше, вполне «здоровы» и проявляют себя ясно и не расплывчато.

Проект может воплощать любые ценностные установки, семейные, общественные, традиционные – суть проективности от этого не меняется. Проект разворачивается во времени, он имеет цель и завершается по достижении желаемого результата. Идентичность как проект оказывается креном в сторону принадлежности и признания:

«...автопроект самой личности может оказаться успешным только в случае его признания, востребованности другими. А наполнение личности ожиданиями других, эхололический автопроект прямо формирует идентичность. И в том, и в другом случае автопроект оказывается ответом на желания, надежды,

чаяния других». Проектная идентичность стремится превратить себя в бренд, и к ней оказываются вполне применимы законы маркетинга – человек формирует востребованность, он должен «продвигать» свой проект, что подразумевает и выбор «жизненной стратегии, формирование, позиционирование и продвижение определенного имиджа и репутации» [5, с. 18].

«Спрос на себя» последовательно создается и продвигается как в социальных отношениях, профессии, так и в личных отношениях. Коммуникативное пространство Сети в этом случае выступает аренной продвижения бренда идентичности, продвижение же осуществляется по законам маркетинга. Авторы отмечают, что «срок жизни» личного бренда примерно оказывается подобен сроку жизни товара и составляет 5–7 лет, что подтверждают не только маркетологи и социологи, но и психологи.

Точка сборки

Совмещение стратегий оказывается задачей ближайшего будущего и, возможно, уже настоящего. Проектная и перформативная идентичности сближаются и открывают пространство для нового типа коммуникации, где появляется тот «другой», с которым возможен контакт и близость. Согласно Дж. Кэмпбеллу [8], процесс идентификации включает одновременно сотворение себя и открытие мира. Это два взаимосвязанных движения, в которых противонаправленные потребности принадлежности и сепарации, соединяясь, выявляют и определяют границы идентичности. Человек современной идентификационной парадигмы становится «иномерным»:

«Его жизнь как никогда раньше охвачена уютным разнообразием повседневности, но за ее расписным крыльцом и высоким порогом навязчиво простираются многообразные миры Иного – неведомого, непознанного, обладающего собственными трансцендентными обыденности смыслами и значениями» [11, с. 170].

Иномерность в определенных смыслах и есть виртуальность. Новое коммуникационное пространство предлагает человеку миры Иного в ассортименте, опытов и возможностей становится неизмеримо больше, чем это было раньше, что становится серьезным вызовом идентификации как таковой.

«Как нам представляется, сознательно, неосознанно и бессознательно человек стремится к границе, на которой встречается Свое и Иное и происходит сущностная трансформация. Только в одних случаях он готов мужественно выйти навстречу Индивидуации, трансформировать себя и окружающий мир, а в другой – отвергая мир, личность и творение в целом, свернуть, умертвить все свои виртуальные реальности в акте «уроборического инцеста», возвращения к недорожденности Эго» [11, с. 181].

Идентификация, таким образом, перемещается в экзистенциальный план из феноменологического, точкой сборки оказывается ценностный пласт индивидуального. Этот пласт строится на границе, но граница оказывается внепространственной. Как писал Б. Вальденфельс: «ставить вопрос о соотношении Внутреннего и Внешнего бессмысленно, поскольку это отношение не является внутривпространственным» [17, с. 32]. Говоря о границах идентичности, представляется важным примененное Б. Вальденфельсом понятие Собственного, которое с точки зрения идентификационного процесса оказывается связанным как с различием или дифференциацией, так и с отождествлением или при-сво-ением тех маркеров идентичности, которые Самость находит, валоризирует и апроприирует, т. е. о-сваивает, выстраивая Образ себя. Границы Собственного оказываются в таком случае соприкосновением социального и личного, местом встречи принадлежности и отдельности.

В сетевой коммуникации границы Собственного определяются точкой сборки, которой оказывается телесный опыт идентификации в виртуальной коммуникации. Телесный опыт идентичности в виртуальной реальности затрагивает целый ряд значимых смыслов. Так, например, Р. Курцвейл исследует возможность «электронного расширения тела» [7], Г. Рейнгольд пишет о «киборгизации» тела и отмечает, что «граница между битами и атомами проходит там, где смыкаются различные отрасли знаний, связанные с виртуальной реальностью, расширенной реальностью, умными помещениями, осязаемыми сопрягающими средствами (интерфейсами) и нателесными вычислительными средствами» [10, с. 151], т. е. в процесс идентификации оказывается включен интерфейс.

Помимо телесного опыта и образа, идентификация в Сети подразумевает создание конкретной виртуальной личности. Виртуальная личность – это идентификатор для входа в систему (user name, login), прозвище или псевдоним (nickname), заменитель имени человека (идентификационный номер), разные типы компьютерных программ, моделирующих личность и разумное поведение, собственно вымышленная личность (virtual character, virtual persona) или даже образ личности, как она воспринимается или моделируется другими.

«Создание виртуальной личности есть преимущественно реализация поэтической стратегии самоизобретения. К той же стратегии относится процедура самовыражения; отличие лишь в том, что в последнем случае речь идет о раскрытии уже имеющейся личности, в то время как в первом – личность творится заново» [3].

Виртуальная личность как точка сборки оказывается в прямом смысле слова «человеком без свойств», о котором писали соавторы «Селфменеджмента»: она полифонична и интерактивна, реагирует на «входящие» и вступает в контакт. В условиях размытости границ именно виртуальная личность оказывается способом репрезентации Собственного (в терминологии Б. Вальденфельса).

Подводя итоги рассмотрения процесса идентификации в контексте коммуникации в виртуальной сети, можно констатировать, что модели идентификации как расколотой и фрагментарной сегодня выглядят несколько устаревшими, и даже проект и перформанс как стратегии идентификации, похоже, завершают свой жизненный цикл. Рассматривая идентификационную модель как динамику образных систем, включающую в себя уровень ценностей, репрезентаций, повседневных практик, нарративов и коммуникаций, и понимая, что для современной культурной парадигмы это – визуальная и цифровая модель, основанная, в первую очередь, на сетевом взаимодействии, мы полагаем, что современная «цифровая идентичность» строится вне бинарной модели, подразумевает снятие оппозиций и становится моделью стиля жизни трансперсонального (или, согласно терминологии Г. Л. Тульчинского, постчеловеческого) субъекта.

Особенностью идентификационной стратегии этого субъекта является трансграничное выявление себя, совмещение процессов мы-идентификации и я-различия. «Цифровая идентичность» оказывается возможностью континуального подтверждения авторского бренда, выходом за пределы проектного и перформативного существования и новым обоснованием экзистенции, включая телесный опыт репрезентации.

Список литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ.; под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
2. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133–154.
3. Горный Е. Виртуальная личность как жанр творчества. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.netslova.ru/gorny/v1.html>
4. Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни / пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. – 606 с.
5. Кадырова С. В., Немцева Е. А., Тульчинский Г. Л. Селфменеджмент. – СПб.: Питер, 2013.

6. Конева А. В. «Подiumное сознание» в эпоху культуры различия // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры – 2010. – Т. 189. – С. 53–58.
7. Курцвейл Р. Эволюция разума. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.co/br/?b=555487>
8. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / пер. с англ. – К.; М.: Ваклер; Рефлбук; АСТ, 1997. – 336 с.
9. Лисенкова А. А. Проблемы идентичности в медиа-сообществах // Вопросы культурологии. – 2016. – № 7. – С. 28–31.
10. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
11. Шичанина Ю. В. Мистический человек как человек виртуальный: психология и философия XX века о глубинной иномерности человека // Философия и общество. – 2004. – № 4. – С. 170–182.
12. Якушина О. И. Идентичность в социологической теории Гидденса. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.science-education.ru/pdf/2014/2/451.pdf>.
13. Bhabha H. The Location of Culture. – L.; N.Y.: Routledge, 1999.
14. Deuze M. Collaboration, participation and media // New Media and Society. – 2006. – Vol. 8. – No 3. – p. 695.
15. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. – Cambridge: Polity Press, 1991.
16. Jameson F. Postmodernism, the Cultural Logic of Late Capitalism. – Duke Univ. Press, 1991. – 438 p
17. Waldenfels B. Der Stachel des Fremden. – F./M.: Suhrkamp, 1990.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

УДК 111 : 316.3

А. А. Стоян

Роль «машин желания» в обществе массового человека

В современном массовом обществе, где в основу поставлено потребление, а целью ставится линейный рост производства, максимально важно понять, по каким принципам строится механизм формирования и убеждения. Для массового человека как единицы массового общества существуют механизмы производительного характера желаний или «машин желания». Целью данной статьи является раскрытие механизма «машин желаний» применительно к массовому человеку, а также обозначение их роли в нынешнем постиндустриальном обществе.

In modern mass society based on consumption and aimed at providing linear production growth it's important to understand the principles of organization and persuasion mechanisms. For the mass man as a part of mass society there exist mechanisms of procreant desire formation also known as 'desire machines'. The aim of the article is to analyze 'desire machine' pattern in relation to the mass man as well as their role in present-day postindustrial society.

Ключевые слова: «машин желания», общество потребления, шизоанализ, массовый человек, «тело без органов».

Key words: 'desire machines', consumer society, schizoanalysis, mass man, 'body without organs'.

Общество постиндустриальной формации образовало систему, в которой идеологическая составляющая подчинена не продвижению тех или иных мотивов гармонизации социума, а линейно-поступательному росту потребления. Идея такого бесконечного роста приводит к проблеме его смысла и реальных возможностей. Естественно, что эта проблема вошла в предметное поле современного философского дискурса.

Особенности постиндустриального общества как замкнутой системы, ориентированной на безмерное товарное производство, повышенное потребление и унификацию идеологий до неумеренного консюмеризма еще с 40-х гг. XX в. изучали многие философы и социологи. Институт социальных исследований в Франкфурте-на-Майне, более известный как Франкфуртская школа, стал знаменит благодаря яркой плеяде философов –Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Э. Фромма, разрабатывавших критическую теорию общества. Представители указанной школы полагали, что буржуазное общество, разделенное на классы, в процессе перехода в постинду-

стриальную стадию, через короткий промежуток времени трансформировалось в тоталитарную систему, в которой пролетариат как преобразующая сила отсутствует напрочь. По этой причине лишь оставшиеся интеллектуалы и аутсайдеры способны произвести действия, которые смогут запустить необходимые социальные преобразования. Технократичность и тотальный контроль стирают границу между личным и общественным существованием, а существование такого общества обеспечивается путем внедрения ложного сознания через идеологическую обработку средствами массовой информации, а также отвлекающими мероприятиями, за которые отвечают массовая культура и навязываемый культ потребления [8].

Франкфуртская школа была далеко не единственной: подобные исследования проводились выдающимся философом и культурным деятелем Ги Дебором, чей трактат «Общество спектакля» стал одной из ключевых работ в изучении рассматриваемого вопроса. В его работе важным столпом является анализ товарного фетишизма. В обществе, продвигающем идеологию потребления, товар является почти оружием и главным элементом, на основе которого и зиждется вся система. В производственном цикле уже не играет такой важной роли качество: для массового человека, живущего в массовом обществе, важнейшим признаком является количество [2, с. 78].

Товарный гуманизм, по Дебору, представляется системой с двойным дном: улучшение качества жизни людей не связано с реализацией общечеловеческих ценностей, необходимой является способность и привычка приобретать все больше новых товаров. Прежняя система жизненных ценностей под давлением идеологической нагрузки минимизируется и отправляется на периферию истории. Массовый человек вовлечен в бесконечную потребительскую гонку, несмотря на бессмысленность, индивиду внушается мысль о покупке новых и новых товаров с целью быть полноценным членом общества. Человек почти бессмертен, пока у него есть задача вести правильное потребительское поведение, связанное с приобретением товарных единиц и их способностью дать временное счастье [5, с. 86]. Когда товарная сменяемость становится слишком форсированной и индивид более не имеет возможности ей следовать, происходит болезненное выпадение из жизни, что можно охарактеризовать как социальную смерть. Товар становится реально существующей иллюзией [2, с. 91].

В указанных теориях вопрос о мотивах индивидов и производительных силах, порождающих потребительское желание, стоял открытым и неизученным. Важным моментом было не только вскрытие психологических установок, порождающих развитие «жажды потре-

бительской направленности» у индивидов, но также рассмотрение совокупности желаний как ментального массива, развивающегося по собственным законам. К этому вопросу обратился философский тандем Жюль Делеза и Феликса Гваттари. Их основополагающей задачей стало проведение подробного исследования постиндустриального общества с точки зрения психоанализа и социальных технологий. Предполагалось, что капитализм, преодолевая индустриальную стадию и предвосхищая наступление постиндустриальной эры, проецирует весь «кристалл желаний» через монетарную экономику, создавая организационную структуру ментальной, а не материальной направленности [11, с. 49]. Делез и Гваттари скоординировались, чтобы подробно описать и проанализировать эту систему, обладающую особыми феноменологическими свойствами.

Центральный элемент рассмотрения в работах этих философов – анализ желания как особой категории. Оно не относится к эквиваленту нужды, как в классическом понимании у Фрейда. В постиндустриальном обществе желание носит характер базисной производительной силы. Продуктивные силы экономики определяются воздействием массива желаний. В таком социуме личность подавляется на психологическом уровне через общественное подавление. Все минимизируется и исключается, кроме желания, чей производительный характер трансформируется в отдельную полузамкнутую систему, лишь косвенно соединенную с другими «звеньями». Это и есть «машина желаний». Она функционирует как самовыключающееся звено в гигантской схеме других «машин», которые к ней подсоединены. Имея возможность работать автономно, «машина» на минимальном уровне исполняет свою задачу по производству потока желаний изнутри. В случае замкнутости системы развитие потока носит импловзивный характер. Когда же система соединяется с соседними, поток желаний носит усиливающийся характер, приводя в действие производительные силы. В общем понимании современная капиталистическая система представляет собой мультифункциональную вселенную, составленную из многочисленных элементов «машин желания».

Для полноценного действия «машин желания» как структурного элемента системы, важным моментом становится деиндивидуализация человеческого сознания, его подстройка под существующие правила. Человек переходит в новую стадию, которая называется Делезом и Гваттари «социальной машиной лицеобразования» [3, с. 79]. Ее главной функцией становится ментальная адаптация под установленные нормы субъективности, носящей откровенно шизофренический характер. Индивид лишается права на личностное вос-

приятие собственного бытия, отныне его роль – быть действующим элементом системы социального воспроизводства. Теперь эта «машина фаціальности» являет собой совокупность воздействия знаковых, медийно-идеологических, информационных и прочих структур, которые замещают истинную личность, преобразуя ее в ложное сознание, функция которого – быть частью общей системы. Трансформируя личностное восприятие к конструктам стандартизированной «шизофренической» субъективности, понимаемой ложным сознанием как норма, такая «машина фаціальности» получает свою «маску» – ту социальную роль, под которой теперь живет и воспринимается индивид [1, с. 53].

Это «специфическое лицо» обладает набором предсказуемых качеств и действует строго с внедренной поведенческой программой, что позволяет применить по отношению к нему полный набор средств контроля, заранее просчитывающих все действия в социальной среде. Между общественным и личным устанавливается тождественность. Теперь в среде социального взаимодействия индивид является лишь объектом манипуляции, предписывающей исполнение определенной роли и ограниченного функционала. Нет возможности проявления самости, индивид не должен мыслить себя вне заданной роли в обществе. Социальная инженерия формирует совокупность таких «машин фаціальности» как безликое множество, сообщество массового человека, являющееся частью системы шизофренической субъективности [3, с. 81].

«Маска», существующая в пространстве социального, теперь является объектом постоянного воздействия со стороны различных массивов желаний. При воздействии на индивида личностная «машина желания» формирует свой массив, который имеет свойство периодически изменяться. Вариантов массивов может быть бесконечное множество, даже в пределах одного носителя ложного сознания. Для актуализации и закрепления этого феномена, Делез и Гваттари ввели специальную концепцию – «тело без органов» (ТБО), как термин, обозначающий массив общественных желаний, способный меняться через небольшие промежутки времени. Массивы желаний способны приобретать бесконечное число форм и ищут самые различные способы воплощения в персональной «машине желания». «Тело без органов» способно формироваться для каждого отдельного случая во всех возможных комбинациях. Желание не должно в обязательном порядке ориентироваться на привязанности и привычки субъекта. ТБО аккумулирует различные комбинации желаний, в том числе возможность обнуления и замещения одного массива другим [4, с. 53].

М. В. Рендл отмечает, что содержащее определенную конфигурацию компонентов «тело без органов» в пределах отдельного концепта может получить замещение, которое сначала выводится на нулевой уровень, обнуляя массив, а далее – совокупность внутренних импульсов запускает процессы перестройки системы желаний в новом качестве. Таким образом, «самоконфигурация» подчеркивает способность каждого ТБО к самоорганизации и перераспределению сформированного потока желаний через минимальные промежутки дезинтеграции [7, с. 129].

Трансформации подвергается не только индивид, но даже пространство вокруг него. Массовый человек, будучи объектом манипуляции, находится в постоянном движении, которое отрицает наличие одной «точки покоя» и носит номадический (кочевнический) характер. Антиструктурность массива желаний создает иную топологию окружающего пространства, в которой более нет четкой формы координации материальных объектов, пространство и движение лишаются начальной и конечной точек покоя [10, с. 207]. Такие хаотические структуры относятся к другому понятию в терминологии Делеза и Гваттари – ризоме.

Пространственная структура зависит от движения, многонаправленность перемещений создает новые преобразованные структуры, содержащие множественные восприятия отношений, плоскостей, смыслов, где в основе – необходимость координации и упорядочивания массива желаний для создания в каждом отдельном случае новой «машины желания». Комплексность и видимая хаотичность такой структуры, бесконечное многообразие разнообразных связей подчеркивает полное проникновение во все элементы системы производственных отношений. По сути, «все является производством: производство производств, действий, страстей, потреблений» [3, с. 13]. Шизофреническая идея бесконечного роста имеет в своей основе необходимость прививания функции производства к уже произведенному. Так, индивиду навязывается формирование новых «машин желаний» под воздействием соответствующего массива, производственные мощности обязаны вести непрерывный поток создания новых товаров для умножения массива желаний [6, с. 198].

«Шизоанализ» Делеза и Гваттари в своей основе предполагает наличие явных шизофренических черт, которые охватывают не только человеческое существование, но и весь производственный цикл, предполагающий постоянное формирование массивов желаний и бесконечный экономический рост. Субъект более не способен выразить себя и свое место в мире. В этой ризомической структуре, несмотря

на отсутствие явной систематизации, субъекту дана определенная роль, он больше не способен видеть разницу между средством производства и произведенным. Следовательно, именно условный «шизофреник» будет «универсальным производителем», способным бесконечно множить уже произведенное.

Л. В. Мурейко полагает, что «шизоидность» системы и существующего в ней под определенной ролью субъекта связана с некоторыми особенностями производственного процесса, в частности, «механического стремления к экономии, эквивалентности обмена, к всеохватывающему контролю, что ведет к стремлению к стадности» [6, с. 199]. Кроме того, конечный продукт не носит характер определенности, он постоянно заново включается в процесс, формируя либо новый продукт, либо массив желаний.

Важно различать «машины желания» и технические машины как средства производства. Техническая машина способна поддерживать производственный цикл до своей возможной поломки. Если же вести речь о «машинах желания», то их функционал можно свести к другому термину, являющемуся полной противоположностью – «антипроизводству». Их условная «поломка» не остановит цикл воспроизводства желаний, а напротив – усилит его и приведет к обновлению. Для общества, где шизоидная структура является нормой, такое противоречие не будет чем-то неестественным. Машины желания достаточно часто могут подвергаться различным «поломкам», и это является фактором усиления их производительности. Ведь к уже произведенному прилагается прививание функции производства, таким образом, в «сломанном» состоянии такая «машина» перетасовывает собственные элементы («детали»), рассматривая их в новом ракурсе, что неизбежно ведет к созданию нового механизма функционирования. Иное видение является последствием такой «поломки», что должно привести к прогрессу. Именно прерывание налаженного производственного цикла дает новый толчок и даже, в некоторых случаях, революционный переворот, цель которого усилить и усовершенствовать механизм технического производства. В современном мире типичным примером является работа маркетологов, которые внедряют на рынок определенный продукт, работают с ожиданиями потенциальных покупателей, создают определенный мифический ореол этому продукту, который чаще всего, мало связан с истинной прикладной функциональностью этого предмета, после чего, фактически выпускают один и тот же продукт с небольшими изменениями, ведя постоянный мониторинг потребительских поведенческих реакций. В случае, если небольшие изменения уже ни-

как не могут повлиять на реакцию целевой группы, случается «поломка», которая способна привести к серьезному «перевороту», выражающемуся в виде выпуска совершенно новой продукции, или презентации условно «старого» предмета с совершенно иного ракурса, предвосхищающего потребительские ожидания.

«Машины желания» характеризуются двумя базовыми элементами: «анти-производством» и массовостью. Важным моментом в «шизоанализе» Делеза и Гваттари является интерпретация массовости и ее влияние на общество. Именно этим термином обусловлено все современное производство, выпускающее стандартизированную продукцию, ориентированную на массы. Через воздействие СМИ массовость формируется в бесконечные массивы желаний, передающиеся массовым сообществам. Даже у одного индивида может быть масса «машин желаний», каждая из которых представляет определенную выборку. Если вести сравнение «машин желания» и способов существования индивидов в современном социуме, сходной частью будет наличие такой черты, как полное безличие.

Но если безличие у «машин желания» носит чисто механистический характер (для типизации желаний в соответствии с ассортиментом продукции, существующей на потребительском рынке), то для индивида это качество становится средством приостановить собственную деперсонализацию. Под определенной «социальной маской», выказывая явное безличие, индивид постепенно привыкает контролировать себя и в некоторых случаях ограничивать воздействие бесконечных массивов желаний. Безличие становится частью маскировки, помогающей скрыть свои истинные личностные мотивы и не стать объектом преследования со стороны бюрократического и карательного аппаратов. Несмотря на кажущуюся безразличность, это свойство «машин желания», перенесенное на поле человеческого, становится хорошим средством сохранения собственной индивидуальности.

Таким образом, автоматизация и роботизация всего окружающего мира ради задекларированной цели бесконечного экономического роста, с использованием идеологии о необходимости прогресса и внедрения новых технологий, несмотря на элемент шизофреничности (при ограниченности ресурсов), создает качественно новое состояние общества. Оно носит бесструктурный характер, образуя множество хаотичных взаимосвязей (ризом), вводит множество искусственных ограничений, одностороннюю классификацию и понимание различных явлений, а также распределяет определенные роли каждого из элементов в этом бесконечном производственном цикле.

Всем элементам присваивается новая функция производства к уже произведенному, в результате чего субъект, не видя между ними никакой разницы, является носителем ложного сознания шизофренической субъективности. Здесь не место индивидуальности, человек отныне лишь элемент, исполняющий нужную роль. В этой системе основной производительной силой является желание. Производственные мощности содействуют формированию массива желаний, индивид же, получивший нужную часть идеологической обработки, превращается в механизм поддержания работы многочисленных «машин желания».

Список литературы

1. Веричева К. В. Социальное конструирование личности // Изв. Российского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. – 2012. – № 149. – С. 51–58.
2. Дебор Г. Общество «Спектакля» / пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. – М.: Логос, 2000. – 185 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 736 с.
4. Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
5. Михайленко С. Б. «Спектакль» и «медиа Спектакль»: философские модели анализа современного общества // Вестн. МГОУ. Сер. Философские науки. – 2012. – № 4. – С. 85–87.
6. Мурейко Л. В. «Машины желания» и «искусственный интеллект»: к теории масс и массового производства // Изв. Санкт-Петерб. ун-та путей. – 2011. – № 4. – С. 194–203.
7. Рендл М. В. Актуализация метафизического хаоса в современной философии // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. – 2014. – № 3 (16). – С. 127–136.
8. Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. Г. Ф. Швейника. – М.: Астрель, 2012. – 284 с.
9. Хевеши М. А. Массовое общество в XX веке // Социс. – 2001. – № 7. – С. 3–12.
10. Шляков А. Б. Номадическая топология постмодерна // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 18. – С. 207–210.
11. Massumi B. A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari. – Cambridge: Swerve Editions Press, 1992. – 221 p.

Статья поступила: 06.11.2017. Принята к печати: 15.01.2018

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 : 79

М. А. Коськов

Игра: опыт философской теории

В статье излагаются основные положения авторской философской концепции феномена игры. За основу для анализа феномена игры взят деятельностный подход, разработанный советским философом культуры М. С. Каганом. Автор статьи выявляет и рассматривает основные признаки игровой деятельности человека, особо выделяя такие как бескорыстие и свобода выбора. Используя обширный фактический материал, автор строит свою типологию «чистой игры» и ставит проблему распознавания переходных форм – от игры к разным видам трудовой деятельности.

The article describes the main provisions of the author's play concept based on the activity approach worked out by the Soviet philosopher of culture M. S. Kagan. The author singles out and discusses the basic characteristics of human play activities, highlighting disinterestedness and freedom of choice. Relying on extensive data, the author works out his typology of "pure play", raising the problem of transitional forms from play to different types of work.

Ключевые слова: феномен игры, «чистая игра», деятельностный подход, свобода выбора, философия культуры.

Key words: play, "pure play", activity approach, freedom of choice, philosophy of culture.

Философские теории игры многообразны. Тут определяющими являются объект и предмет (в смысле цель) рассмотрения. Мы намерены взглянуть на этот объект (игру) с нескольких существенных для философского осмысления игры точек зрения, т. е. имея в виду различные цели – предметы рассмотрения.

Ядром всей огромной игровой сферы является, так сказать, **чистая игра** – активная форма развлечения, смысл которой для человека не во внешних целях, не в реально ощутимых результатах, а в бескорыстном удовольствии от участия в самом процессе. Именно этот первичный феномен и только он имеет право быть главным объектом философского исследования игры.

Игра гораздо старше человека. Она в своей исходной чистой форме, видимо, сложилась в мире существ, способных перемещаться в пространстве. Игра необходима молодым животным как средство укрепить организм, освоить способы борьбы за существование, приобщиться к опыту бытия, накопленному бесконечной чередой предыдущих поколений, получить удовольствие. Здесь активность **инстинктивна**.



Схема 1

В человеческом сообществе складывается принципиально иной способ активности – **деятельность**, основанная на осознанной цели. Целесообразность, естественно зародившаяся в процессах обеспечения физического выживания, начиная с добывания пищи, постепенно распространяется на всё более сложные сферы активности человека. Ей неотвратимо покоряются и первоначально бескорыстные игровые побуждения. Получив материальную «подпитку», игра начинает с ускорением проникать в первоначально серьезные практические сферы деятельности, во все её уголки.

Итак, деятельность – целесообразная активность человека. Попытки выделить её виды многочисленны и многообразны. Из них наиболее убедительной сегодня представляется книга М. С. Кагана «Человеческая деятельность» (1974) [7]. Воспроизведем самым кратким образом концепцию автора.

Деятельность всегда – активность субъекта (Сб). Она может быть различно направлена.

1. **Преобразование** (созидание или разрушение) объекта (Об) Сб → Об (стрелкой здесь и далее обозначено основное направление воздействия). Это прежде всего материальные процессы.

2. **Познание** Сб ← Об. Процесс мысленный, идеальный. Объект остается неприкосновенным. Субъект лишь извлекает из него информацию.

3. **Ценностная ориентация, оценка** Сб ⇔ Об. Также мысленный процесс, суть которого – сопоставление объекта с неким образцом, идеалом, примеряемым к нему.

Иных обобщенных, генеральных видов взаимодействия субъекта с объектом, видимо, не существует. Однако в социальном сообществе естественна необходимая потребность его членов в обмене информацией, в коммуникации, в общении.

4. **Общение** – взаимодействие двух субъектов Сб ↔ Сб, которое может происходить в самых различных формах: от интимных до коллективных, от физических до духовных.

Таковы четыре необходимые **базисные** вида активности, которые в зародышевой форме присущи и животному миру. В реальной практике они проникают друг в друга, взаимодействуют в различных наборах и пропорциях. В отличие от животного мира, где они реализуются инстинктивно, генетически переходя от поколения к поколению, в человеческом сообществе это происходит как правило осмысленно, целесообразно, каждый раз заново.

Базисные виды активности в своем взаимодействии образуют практическое основание пространства деятельности. На означенном основании возникает новый истинно человеческий вид деятельности. Все четыре исходные вида активности оказываются необходимыми, когда человеку нужно сообщить соплеменникам и потомкам новую познавательную-оценочную – художественную информацию. Для этого должна быть создана особая форма объекта, выражающая художественное сообщение и доступная для адресата – понятная. Мы убеждаемся, что среди видов деятельности нет места чистой игре, и это естественно, поскольку она нецелесообразна. Она – не деятельность, а особый вид эмоционально насыщенного поведения.

Игра в пространстве культуры

В функциональном пространстве культуры, наряду с практически полезной, «серьезной» активностью существуют древнейшие сферы, лишенные внешних целей, такие, как культово-магическая, ценностно-эстетическая, празднично-игровая и т. д. Они образуют свои сферы в культурном пространстве.

Культово-магическая интенция направляет мысли и чувства на необычное, возвышенное, фантастически могущественное, чудесное, определяет соответствующее восприятие мира.

Эстетическое отношение отражает бескорыстно-оценочное восприятие окружающего мира, расширяющееся по мере практического овладения, осмысления этого мира, его объектов и процессов.

Сходным образом празднично-игровая модальность, являясь лишь отношением, охватывает все более широкие области активности.

Подобные модальности взаимодействуют между собой и проникают во все сферы серьезной деятельности. Мы наблюдаем игровые проявления в созидании и разрушении, в шутовском общении, в комбинаторном, фантастическом объяснении явлений, в парадоксальных оценках.

Таким образом, мы имеем право говорить о своеобразных мощных субкультурах: культовой, эстетической, игровой [1]. Исходное игровое начало с тысячелетиями окультуривается, точнее, серьезная деятельность в культуре обыгрывается, обретая соответствующую модальность. Отсюда весь быт наших предков – это разыгрывание сценариев, интуитивно складывающихся в ходе жизни.

Так было у всех народов испокон веков. Это обстоятельство обратило на себя внимание Й. Хейзинги, который увидел, что не только «весь мир – театр», но и «вся культура – игра». Игра, но какая? Она решительно прагматична, она – все более серьезная деятельность под старинным, детским, милым названием. Мы пришли к необходимости уяснить, о чем идет речь.

Признаки игры

Обратимся к теоретику, нарушившему пренебрежительное отношение к игре в буржуазной Европе. Завершая свой капитальный труд, Й. Хейзинга пишет: «Мы старались придерживаться понятия игры, которое исходит из позитивных и вполне очевидных ее признаков. Другими словами, мы брали игру в ее наглядном повседневном значении...» [13, с. 201]. Что же это за признаки?

Прежде всего, игра для Хейзинги – это поведение. Она старше культуры, и «все основные черты игры уже воплощены в играх животных» [13, с. 21]. Первое «исконное свойство состоит в накале», в способности приводить в исступление, напряжение и радость Второе свойство как бы раскрывает эту суть: игра «отлична от **обыденного** поведения в жизни» [13, с. 22, 23, 24]. В чем же отличие? Исходя из практики, можно заключить, что игре свойственны шуточность, забавность, развлекательность, удовольствие, одним словом – празднич-

ность, автор отмечает «самые тесные отношения» между игрой и праздником.

Далее он описывает «основные признаки игр, социальных по характеру» [13, с. 27, 29, 30], оставляя в стороне «более примитивные игры младенцев или зверенышей».

1. «Всякая игра прежде всего **свободное действие**», направленное на удовольствие.

2. Игра не есть «обыденная» или «настоящая» жизнь, она – жизнь «понарошку».

3. Игра отграничена от обыденной жизни местом и временем, где действуют свои правила. «Повторяемость – одно из существеннейших свойств игры».

4. Игра устанавливает порядок, «временное ограниченное совершенство»; в ней есть ритм и гармония.

5. Для игры характерно «напряжение – свидетельство неуверенности, но и наличие шанса», т. е. элемент азарта, риска.

6. «В каждой игре – свои правила»

«Суммируя, мы можем назвать игру, с точки зрения формы, некоей свободной деятельностью, которая осознается как “ненастоящая”, не связанная с обыденной жизнью и тем не менее могущая полностью захватить играющего; которая не обуславливается никакими ближайшими материальными интересами или доставляемой пользой; которая протекает в особо отведенном пространстве и времени, упорядочено в соответствии с определенными правилами и вызывает к жизни общественные объединения, стремящиеся окружить себя тайной...» [13, с. 32].

Ниже дается обиходное понятие игры: «Игра есть добровольное поведение или занятие, которое происходит внутри некоторых установленных границ места и времени, согласно добровольно взятым на себя, но безусловно обязательным правилам, с целью, заключающейся в нем самом; сопровождаемое чувствами напряжения и радости, а также ощущением “инобытия” в сравнении с “обыденной жизнью”. Кажется, что определенное таким образом, это понятие в состоянии охватить все, что мы называем игрой у животных, детей или взрослых...» [13, с. 45].

И, наконец, итоговая характеристика игры: «Это – некое поведение, осуществляемое в определенных границах места, времени, смысла, зримо упорядоченное, протекающее согласно добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы или необходимости. Настроение игры – это настроение отрешенности и восторга, священное или праздничное, в зависимости от того, является ли игра священнодействием или забавой» [13, с. 131].

Вышеизложенное, если даже принять его без всякой критики, вызывает неизбежные вопросы. Прежде всего, необходимо ли наличие **всех** названных признаков, чтобы причислить некое занятие к игре?

Может быть достаточно одного из них или двух-трех, а остальные могут быть, а могут и не быть? Например, тому же Хёйзинге временами кажется достаточным присутствия лишь агональности, чтобы признать какую-либо активность игрой: «Кто говорит “состязание”, говорит “игра”». Таким образом, игра фактически охватывает всю жизнедеятельность, поскольку состязательный момент – следствие и признак борьбы всего живого за существование. Поэтому Хёйзинга вынужден, во-первых, говорить лишь об «игровом элементе», а во-вторых, упоминать еще и о постоянных правилах. Тем не менее, в таких сферах, как правосудие, ратное дело, политика, есть борьба, есть правила, однако, начисто отсутствуют бескорыстность, радостность, свобода, забавность... Можно ли эти сферы трактовать как игру?

А карточный пасьянс, лотерея, чехарда – являются ли играми, если в них отсутствует состязание? Аналогично, являются ли играми забавы младенцев, возня в песочнице, пускание мыльных пузырей, бросание камешков в воду, катание на качелях-каруселях, сооружение замка из прибрежного песка, фигурок из снега и т.п., если они протекают не только без состязаний, но и без правил? А. Г. Козинцев в принципе точно отметил, что «...дети предпочитают играть в простые и грубые игры, весьма напоминающие игры животных. Тут нет ни порядка, ни напряжения, о которых писал Хёйзинга, ни ролей, ни сложных правил, ни агональности...» [8 с. 18].

Видимо, приведенные Хёйзингой черты, хотя и присутствуют в различных играх, вовсе не обязательны, по крайней мере – не все. Тем не менее, должен существовать некий **необходимый сущностный ко- стяк**, отличающий **всякую** игру в чистом виде от не-игры. Установить его – первейшая задача теории.

Мы исходим из того, что игра – это действие, особая форма активности. В чем же ее общие, необходимые особенности? Их отмечает большинство авторов, однако, как правило, в ряду прочих черт, сопровождающих иногда игру, но не вскрывающих ее объективной сущности, далеко не обязательных. Здесь господствует феноменологический подход.

Представляется, что специфических особенностей **необходимых и достаточных базисных признаков всякой игры в чистом виде всего два**. Первая необычность игрового действия состоит в том, что оно **бескорыстно**, не направлено на осознанные внешние цели, происходит как бы «понарошку». Смысл игры для игрока не в практическом результате, а в самом действии. Вторая сущностная особенность состоит в **свободе** выбора игры и действий вплоть до импровизации, в добровольности входа и выхода, в равноправии всех участников. Это

условие решительно выводит из пространства чистой игры большинство сфер, лишь пересекающихся с ней: ритуал, театр, спорт, правосудие, ратное дело, политику.

Присутствие и взаимодействие названных свойств обеспечивает удовольствие, радость, эмоциональный подъем, но это уже не свойство игры, а ее результат, реакция играющих, вызванная отрядным отличием мнимой игровой реальности от настоящей, «всамделишной», обычной жизни. Такая реакция имманентна всякой чистой игре. Она и привлекает нас, являясь внутренней мотивацией обращения к этому занятию. Как отметил в свое время С. Л. Рубинштейн, мотив игры не в утилитарном эффекте, но и не в самой деятельности, а в многообразных переживаниях, значимых для играющего. «В этом основная особенность игровой деятельности и в этом ее основное очарование и лишь с очарованием высших форм творчества сравнимая прелесть» [11, с. 590].

Намеченные базисные свойства задают понятие чистой игры. Первейшие из таких свойств – наличие правил и агональность, ограниченность местом, ограниченность временем, общение. Упоминают также таинственность, азарт, ритмичность. Можно найти и другие штрихи, присущие отдельным играм. Видимо, именно они, их различные сочетания и позволяют выделить **виды и разновидности** интересующего нас объекта. В этом состоит одна из задач теории, решение которой сделало бы разговоры об игре более конкретными и конструктивными. Тут существует определенный опыт.

Типология чистой игры

В предисловии к академическому изданию сборника «Игры народов СССР», опубликованному в 1933 г., В. Н. Всеволодский-Гернгросс отмечает «не только полное отсутствие подобной (классифицирующей) работы в нашей литературе, но и отсутствие сколько-нибудь серьезной систематизации игр в литературе западной» [6, с. XXIII]. Из западных авторов он называет лишь двух – Карла Гросса и Алису Гомм, предложивших свои классификации еще в конце XIX века. Сам Всеволодский-Гернгросс выделяет три основных типа игр – драматические, орнаментальные и спортивные – а также промежуточные, совмещающие черты основных. Далее он делит драматические игры на производственные и бытовые, а спортивные – на состязания простые и состязания с применением вещей. Данная типологизация была предпринята ради ограниченной цели: удобства расположения и обзора собранных фольклорных материалов.

Попытки выделить разновидности игры неоднократно предпринимались представителями конкретных наук (этнографии, психологии, этологии, теории спорта, теории театра и т. д.), каждый из которых, естественно, подходил с позиций своей науки, ее задач. Так, Д. Б. Эльконин, изучавший игры детей дошкольного возраста, выделяет три группы таких игр: подвижные, настольные игры с предметами, творческие ролевые [14, с. 3].

Д. М. Комский и Б. М. Игошев, рассматривающие электронные игровые автоматы, подходят к проблеме с позиции математической теории игр и поэтому в качестве обязательного признака любой игры принимают наличие конфликта, столкновение интересов [9]. Для них игра – модель конфликта, и основанием группировки игр служат причины неопределенности исхода. Так выделяются три вида игр: 1) комбинаторные, характеризуются невозможностью проанализировать все варианты (шашки, шахматы и т.п.); 2) азартные, характеризуются случайностью исхода, независящего от игрока (кости, рулетка, «орлянка»); 3) стратегические, характеризуются незнанием стратегии противника.

Как борьбу, схватку противоположных сторон, видел центральный момент игры талантливый изобретатель и организатор интеллектуальных игр, ведущий передачи «Что? Где? Когда?» Владимир Ворошилов [3]. Для него суть игры – в правилах, и именно по этому признаку он разделяет игры.

Известна классификация в количественной плоскости – на игры одиночные (индивидуальные), парные, групповые (командные), массовые.

Значительно глубже рассматривает игру с позиций театрального действия М. Эпштейн [15]. Он выделяет два основных вида игры: свободную импровизированную и организованную по правилам, относящихся к реальности (серьезной жизни) с противоположных позиций. Для свободных игр реальность – ограниченный правилами социальный порядок; и смысл их в нарушении всех правил, в слиянии с людьми и природой, в обнаружении единства с ними, в самовыражении природных начал. Для игр по правилам реальность – недостаточно организованная стихия; и смысл их в ограничении более жесткими правилами, в размежевании и борьбе по этим правилам и достижении выигрыша. В обоих видах игры Эпштейн выделяет по две разновидности. Так свободные игры делятся на **экстатические**, когда личность, выражая свою внутреннюю стихию, сливается с миром, с ритмом природы, и **миметические**, когда личность, стремясь раскрыть свои подавляемые стороны, подражает, уподобляется, при-

нимает необычные образы. С другой стороны, игры по правилам делятся на **азартные**, когда личность подчиняется року, рискует, испытывает судьбу, и **соревновательные**, когда она самосовершенствуется в борьбе.

Обзор аналогичных попыток выделить разновидности игры, предпринимаемых представителями конкретных наук, можно было бы продлить, однако, уже приведенные примеры достаточно ясно демонстрируют их большую или меньшую односторонность. По-видимому, в интересах дела необходим более широкий, философский взгляд на игру как форму активности.

В этом плане Хёйзинга относит к сфере игры всю культуру, поскольку в ней преодолевается зависимость от природы, от обычного ограниченно практического поведения. Он не стремится выделить реальные типы игры, а, напротив, помещает в некое идеальное «игровое пространство» различные сферы культуры. При этом ему удается представить игру таким общим знаменателем как раз за счет уклонения от вопроса об ее конкретных типах.

Указанный вопрос затрагивает М. С. Каган. Стремясь выделить из обширного круга разнообразных форм активности, охватываемых понятием «игра», так сказать «**чистую культуру игры**» в узком и точном смысле, он выделяет игру по правилам, отличая ее от ролевой игры как синтетической, художественно-игровой деятельности [7, с. 276]. Столь обобщенное и лаконичное деление представляется философской крайностью, вытекающей из особенностей указанной работы, не предполагающей более детальной типологии игр. Однако предложенный методологический ход выделения **чистой игры** представляется продуктивным и принят нами.

Р. Кайуа, как пишет К. Б. Сигов, «детализирует предложенную Й. Хёйзингой дихотомию “состязание-представление”, выделяя четыре типа игры: игра головокружения (то, что М. Эпштейн назвал экстатической. – М.К.), игра подражания, игра состязания, игра случая» [12, с. 111]. Игра первого типа не локализована в пространстве, в ней человек выявляет возможную полноту экзистенции, реализует свою сокровенность, обретает иллюзию свободы.

Развивая идею немецкого биолога Г. Бонгендайка о двойственном взаимодействии игры со средой, Е. И. Добринская и Э. В. Соколов поделили все игры на две большие группы в соответствии с тенденциями «к освобождению от среды и к слиянию с ней» [5]. Имея в виду природную среду, авторы, видимо, допустили «перелёт», ми-

ную более близкую человеку культурную среду, социальную действительность. Поэтому большинство игр, особенно детских, с трудом укладывается в предложенную ими классификацию.

Мы исходим из того установленного еще Аристотелем и раскрытого Кантом факта, что игра как самостоятельная активность противостоит практической, утилитарно-полезной деятельности. Игра – двойник обычной, «серьезной» жизни, отражение, имитация, искажение различных ее сторон. **Нетождественность** обычной, “настоящей” жизни – сущностная черта игры. Эта нетождественность разнолика. **Направленность игровой деятельности** на различные аспекты культуры и **особенности ее отношения к нормам обычной, серьезной жизни** – вот те координаты, которые образуют поле игры.

Трансформация игры в названном поле, т. е. изменения ее типов, по крайней мере на первых порах, совпадают с процессом развития индивида. С момента рождения человека игра направлена на **освоение** культуры, закономерностей, норм, социальных отношений реальной серьезной жизни. Такое освоение начинается с предметов, с овладения общими схемами их использования, действия с ними, с уяснения их значений (погремушка – гремит, дверь – открывается и закрывается, пирамида – собирается, мозаика и кубики – составляются). «Психическое развитие ребенка не может происходить иначе, чем в форме усвоения обобщенного опыта предшествующих поколений, фиксированного в способе действия с предметами» – отмечает Д. Б. Эльконин [14, с. 283]. Деятельность с предметами только по их значению – **предметная игра** раннего детства. В развитом виде (в 3–4 года) она принимает форму игры-действия, когда ребенок осваивает практические процессы. И это естественно: познавая предмет, ребенок познает, что с его помощью можно сделать. Здесь возникает **режиссерская игра**, предполагающая программирование действий с предметами, и далее – ролей предметов. Например, с помощью детского ведерка можно хранить и носить песок. В то же время ему может быть присвоена роль самосвала, перевозящего этот песок. А далее оказывается, что с помощью ведерка можно еще и построить куличики. Так через режиссерскую игру осуществляется переход от предметной игры к **преобразовательной**, осваивающей бытовые и производственные процессы (ребенок варит, стирает, строит, а также разрушает, поджигает и т. д.) и далее переходящей в труд.

Различные роли не только сочиняются и приписываются детьми игрушкам и предметам (например, одна и та же щепка может выступать в роли ложки, пистолета, катера, собаки, ребенка), но и принимаются ими на себя, эти роли также свободно сменяются. По мере

развития ребенка предметы и действия с ними входят в систему социальных отношений и объективно приобретают новый смысл: купание, кормление и т. п. превращаются в уход за ребенком. Так происходит трансформация предметной игры через режиссерскую в **ролевою**. Она связана, во-первых, с отнесением не одного, а ряда действий к одному и тому же персонажу и, во-вторых, с принятием роли персонажа, которая задана в сюжете игры, на себя. Основным содержанием ролевой игры ребенка являются нормы поведения, отношения между людьми, освоение которых происходит через роль.

«Путь развития игры идет от конкретного предметного действия к обобщенному игровому действию и от него к игровому ролевому действию: есть ложкой; кормить ложкой; кормить ложкой куклу; кормить ложкой куклу, как мама – таков схематический путь к ролевой игре» [14, с. 186–187].

Изменение роли с возрастом идет от изображения действий взрослого к изображению его отношений с другими, сначала конкретных, потом типичных. За каждой ролью скрываются известные правила действия или общественного поведения. Правило как центральное ядро роли постепенно выделяется. Развитие идет от игр с развернутой сюжетной ситуацией и скрытыми внутри нее правилами к играм с открытыми правилами и свернутой сюжетной ситуацией. Так ролевая игра перерастает в некогда широко распространенную обрядово-хороводную, **орнаментальную игру** и далее в драматическое искусство и танец.

Параллельно происходит переход на качественно иной уровень. Конец школьного возраста – закат творческой ролевой игры. У школьника на первое место выходят **подвижные игры**. Подвижные игры (прятки, пятнашки, классы, казаки-разбойники, различные виды катания и др.) предполагают несложные правила без сюжета. Они направлены на приобретение физических навыков, на психофизиологическую зарядку, на освоение этических основ коллективного общения и взаимодействия. Подобные игры по мере овладения нормами серьезной жизни перерастают в спорт, специализирующийся на сознательной тренировке различных комплексов физических и психофизиологических свойств человека.

Постепенно правила подвижных игр, напоминающие жизненные обстоятельства (война, охота и т. п.), «кристаллизуются». Игра приобретает характер соревнования, точнее этот характер, уже содержащийся в подвижных играх, крепнет, приводя к выделению **состязательных игр**. Они вносят в естественный ход жизни суще-

ственные ограничения и при этом заставляют бороться. Теперь игровая деятельность протекает не в рамках нормальной жизни, а в искусственно ужесточенных условиях. Имея в виду именно состязательные игры, В. Ворошилов пишет:

«легкость, импровизированность, с одной стороны, и жесткие правила – с другой. Это первый закон игры». Если в спортивном соревновании демонстрируются отдельные качества человека, то в игре обязательно испытывается весь их комплекс, «и только сам участник решает, какие из них он в данный момент пустит в дело» [3, с. 13, 17].

Каждое мгновение в игре уникально, неповторимо. Это и делает в первую очередь именно состязательную игру таким увлекательным зрелищем. В состязательных играх зрителя привлекает и элемент случайности. Случай, везение, удача не только не вредят игре, они вносят в нее оживление. Жребий – датчик случайности и гарант справедливости – имеет место уже в подвижных играх. Он дает каждому свой шанс. Он уравнивает всех перед лицом игры.

Когда же случайность из элемента игры превращается в ее основу, перед нами так называемые «азартные», а точнее, фатумные или случайностные **игры**, добровольное испытание судьбы, счастья. Здесь имеет место не только дальнейшее ужесточение и вместе с тем упрощение правил, но и нарушение рациональных законов обычной жизни, лишение играющего инициативы (лото, кости, рулетка, пасьянсы, лотерея, гадание на картах, на ромашке, считалки, любые загадывания, пари).

Аналогичным шагом **прочь от реальности**, серьезной и практичной жизни, но уже в плоскости социальных отношений, является нарушение, переворачивание всяких ее норм, свойственное **экстатическим играм**. Здесь, создавая искусственную действительность, люди стремятся обнаружить, по выражению М. Эпштейна, «всеобщее сущностное единство», раскрыть свои подавляемые естественные начала, слиться с природой и с другими людьми. Подобная игра в древности выступала в форме ритуально-оргиастических действ. Сегодня она ярче всего представлена в карнавале и в катальных аттракционах (качели, карусели, горы и т. п.). Ее элементы присутствуют в орнаментальных играх, в коллективных видах развлечения.

Подытоживая сказанное, можно заключить, что существуют два больших класса игр. Первый – **игры освоения**, принятия действительности, культуры, правил повседневной жизни (хотя и в условной имитирующей форме). Второй – **игры отклонения**, отдаления от обыденной действительности по искусственным правилам, ужесто-

чающим, переворачивающим нормы обычной жизни, направленные на отрыв от этих норм. Таким образом все возможные игры в принципе принадлежат только к двум противоположно направленным фундирующим классам. Каждый из этих классов включает ряд игр, различающихся особенностями объекта освоения или ухода от норм серьезной жизни. Предметные игры осваивают предметы, действия с ними, их значения; режиссерские и преобразовательные игры – практические процессы, бытовые и трудовые навыки; ролевые и орнаментальные игры – социальные отношения, нормы поведения; подвижные игры – физическую и нравственную культуру, психофизиологические свойства организма.

Уход от повседневности, от «правильной» жизни также реализуется различными путями, причем таких путей в принципе существует лишь два: создание новых правил или отказ от них вообще. В состязательных играх это искусственное ужесточение правил, в азартных – подчинение предельно жестким и простым правилам, отказ от нормальной человеческой активности, инициативы, а в экстатических – отказ от обычных норм, их переворачивание и нарушение. Разумеется, существуют переходные и комбинированные подвиды игры.¹

Все указанные игры реализуют **социальные функции** освоения культуры и стабилизации, регулирования эмоциональной жизни членов общества. Однако эти функции являются косвенными, обычно неосознаваемыми массой играющих. Для людей в качестве прямой, явной функции игры выступает удовлетворение потребности в активном развлечении, которая может быть конкретизирована как потребность в личном и групповом общении, в психофизиологической «разрядке и подзарядке», в самоутверждении, самовыражении, в слиянии с природными стихиями.

Полученная типология дает основание для более систематического обращения к затронутому выше вопросу об универсальных для всех видов игры сущностных свойствах. Современный исследователь Т. А. Апинян в своей обстоятельной работе наметила подобные «константы» [2, с. 110, 113, 115]. Приведем их с краткими комментариями.

1. «Игра – всегда спектакль. Она требует и создает мнимую ситуацию». Но это полностью справедливо лишь в ролевых и режиссерских играх, а шире – это лишь метафора.

¹ Представленная типология чистой игры впервые опубликована в работе М. А. Коськова: [10, с. 89–91].

2. «Игру питает жажда случайностей» и «полноты ощущений». Но это справедливо лишь в случайностных, азартных играх – в первом случае, и в экстатических – во втором.

3. «Игра – телеологична. Путь к цели устанавливается самим субъектом». Но цели, как и правила, осмысливаются лишь с появлением сознания. Таким образом, отпадают все игры младенцев и малышей.

4. «Игра репрезентативна», но лишь коллективная – отпадают одиночные игры.

5. «Игра – аналог художественного творчества». Связь игры с художественным восприятием и творчеством временами очевидна. Но вновь, как и в предыдущих случаях, названные свойства отнюдь не являются общими. В ряде игр (предметных, режиссерских, ролевых и др.) имеет место моделирование фрагментов действительности, создание мнимых объектов и ситуаций. Но в чистой игре это делается произвольно, бескорыстно, а в художественном творчестве – целенаправленно.

Выводы

Представление о выделенных по единому основополагающему принципу (отношение к обыденной действительности) типах игры позволяет рассуждать **не об игре вообще**, ее чертах, функциях, эволюции, ее взаимоотношениях с иными сферами – трудом, спортом, обучением, искусством и т. д., **а о типах игры**, их особенностях, их различных взаимодействиях между собой и с другими сферами деятельности.

Охарактеризованные типовые формы игры выделены и описаны выше в «чистом виде». Подобное представление удобно для принципиального анализа и моделирования игровой деятельности. Однако в действительности весьма распространено **наложение** или **взаимопроникновение типовых форм**.

Это взаимопроникновение обусловлено прежде всего генетически. Предметы, вовлеченные в игровую сферу и освоенные ребенком, пронизывают все последующие типы игры (эта закономерность имеет лишь минимальные исключения в подвижных и состязательных играх). Режиссерское начало, однажды возникнув, также переходит в преобразовательные, ролевые, орнаментальные и подвижные игры, затухая далее, по мере ужесточения правил. Вхождение в роль, перевоплощение из ролевых игр органично переходит в орнаментальные, экстатические и подвижные игры, но затухает по мере усиления состязательного начала, когда все способности играющего сосредоточе-

ны лишь на достижении наилучшего результата. Таким образом в подвижных играх наблюдается спектральный переход от ролевого к состязательному началу.

При рассмотрении игр в намеченном генетическом плане выявляется и противоположное движение – тенденция отказа: постепенный отказ от режиссуры в подвижных и всех последующих играх, от ролей – в состязательных и так далее, от личной активности и даже от специальных игровых предметов – в азартных (здесь объектом игры может быть любое явление).

Принципиальный интерес представляет «генезис» правил в игре. Они как определенные внешние ограничения возникают в ролевой игре. Это временные «неписанные» правила перевоплощения, продиктованные сюжетом, создаваемые лишь для себя и упраздняющиеся с окончанием игры. Правила становятся постоянными, обязательными для всех участников в орнаментальных и подвижных играх (кроме катания), далее выступают уже в качестве основы в состязательных играх, достигают предельной лаконичности в случайностных играх и отбрасываются в экстатических, где господствует импровизация. Таким образом, правила имеют место и по-разному функционируют в пяти типах игры. Поэтому выделение особого класса игр с правилами оказывается затруднительным.

Наряду с охарактеризованным диффузным проникновением игр, соседствующих, близких в генетическом плане, существует возможность совмещения игр, как будто бы не связанных между собой. Например, подвижные и состязательные игры могут приобрести экстатический характер, когда движение, перемещение играющих в пространстве по своей скорости, траектории или среде (водная, снежная, воздушная) выходит за рамки обычного, становится «захватывающим дух».

Наконец, игра не отделена четкой границей от окружающей практической жизни, **существуют переходные формы от игры к труду, искусству, спорту.** Игра превращается в целесообразную деятельность, поскольку не сам процесс (точнее, связанные с ним переживания), а утилитарный результат становится осознанной желанной целью субъекта активности.

Мы рассмотрели структуру игр в масштабе жизни отдельного человека, так сказать, в онтогенезе. Соотношение этой структуры со всем ходом развития человечества – особый вопрос. Есть основание предположить, что и здесь, как обычно, онтогенез хотя бы в общих

чертах повторяет филогенез. При рассмотрении общества в исторической плоскости выявляются три последовательно вырастающие друг из друга внутренне недифференцированные блока игр [4].

1. Игры детей, перешедшие человеку в наследство от животных и направленные на освоение предметов и действий, на подготовку к будущей деятельности: предметные, преобразовательные, подвижные – **игры формирования**.

2. Игры, направленные на освоение социальных норм и отношений, возникшие на базе предыдущего блока и выделившиеся позднее из синкретически единой деятельности первобытного человека, объединяющей утилитарные, магические, игровые, художественные и др. моменты: ролевые, орнаментальные, экстатические – **игры социализации**.

3. Игры уже преимущественно развлекательные, протекающие по искусственно созданным правилам, возникшие в связи с появлением свободного времени и неудовлетворенностью обычной практической жизнью: состязательно-азартные – **игры развлечения**.

В исторической плоскости просматривается ряд закономерностей. На ранних стадиях формирования человеческого общества дети жили со взрослыми общей жизнью, и по мере исторического развития они все позднее подключаются к общей деятельности. В этой связи **роль игры для детей и ее продолжительность возрастают**. Параллельно происходит все более полный **отход взрослых от игровой деятельности**. «Еще в середине XIX века в ряд игр, ныне занимающих только малых деревенских ребят, играли взрослые крестьяне», – отмечает В. Н. Всеволодский-Гернгросс [6, с. XVIII].

Преимущественное развитие тех или иных типов игры зависит от конкретных условий. В ходе эволюции человечества происходит **отмирание целых игровых слоев и замена их новыми семействами**. С развитием средств массовой информации угасает дидактическое, просветительское значение игры и становится все более актуальной ее функция обеспечения групповых неформальных контактов, живого, непосредственного общения. Последнее обстоятельство заставляет обратиться к играм именно с точки зрения их коммуникативного потенциала, возможностей неформальных групповых контактов в процессе и по поводу игры.

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. Апинян Т. А. Игра в пространстве серьезного: Игра, миф, ритуал, сон, искусство и другие. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. – 398 с.
3. Ворошилов В. Я. Феномен игры. – М.: Советская Россия, 1982. – 88 с.
4. Гусева А. Ю. Типологии игры: «поэзия» и этология // Игровое пространство культуры / отв. ред. В. В. Чубарь. – М.: Евразия, 2002. – С. 54–56.
5. Добринская Е. И., Соколов Э. В. Свободное время и развитие личности. – Л.: Знание, 1983. – 32 с.
6. Игры народов СССР: сб. материалов / сост. В. Н. Всеволодский-Гернгросс, В. С. Ковалева и Е. И. Степанова; введ. В. Н. Всеволодского-Гернгросс и предисл. Н. Маторина. – М.; Л.: Academia, 1933. – LXIX, 564 с.
7. Каган М. С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
8. Козинцев А. Г. Порядок и беспорядок: две ипостаси игры // Игровое пространство культуры / отв. ред. В. В. Чубарь. – М.: Евразия, 2002. – С. 16–19.
9. Комский А. М., Игошев Б. М. Электронные автоматы и игры. – М.: Энергоиздат, 1981. – 168 с.
10. Коськов М. А. Предметное творчество: в 3 кн. Кн. 3. – СПб.: Икар, 1998. – 144 с.
11. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – 2-е изд. (М., 1946) / репринт. изд. – СПб.: Питер, 2002. – 720 с.
12. Сигов К. Б. Игра // Современная западная философия: слов. / сост.: В. С. Малахов, В. П. Филатов. – М.: Политиздат, 1991.
13. Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / пер. с гол., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.
14. Эльконин Д. Б. Творческие ролевые игры детей дошкольного возраста. – М.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1957. – 24 с.
15. Эпштейн М. Игра в жизни и искусстве // Современная драматургия. – 1982. – № 2. – С. 244–255.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

От хаоса к гармонии, или «возрождение» эстетики

Статья посвящена эстетике как философской науке. Автор сопоставляет различные концепции искусства, рассматривая их философское содержание. Констатируется теоретическая и методологическая диффузность в современных трактовках эстетики. В качестве примера построения целостной философской теории эстетики автор рассматривает книгу М. А. Коськова «Эстетика предметных форм», в которой делается эффективная попытка преодоления ситуации понятийного хаоса и восстанавливается научный образ эстетики.

The article deals with aesthetics as part of the philosophical paradigm, the author comparing different concepts of art in the perspective of their philosophical content, stating theoretical and methodological non-coherence of modern interpretations of aesthetics and analyzing M. A. Koskov's "Aesthetics of Object Forms" as an example of an integral theory of aesthetics presenting a productive attempt of overcoming conceptual chaos and treating aesthetics as part of the philosophical paradigm.

Ключевые слова: эстетика, философия искусства, история эстетики, постмодернизм, красота, предметный мир.

Key words: aesthetics, philosophy of art, history of aesthetics, postmodernism, beauty, object(ive) world.

Сегодня, в пору дефицита профессионализма и распространенности постмодернистской понятийной «необязательности», вся гуманитарная терминология балансирует на **интуитивно-метафорическом** канате. Теория и философия все больше погружаются в поэтическую сферу. Термин «эстетика», к сожалению, все реже употребляется в своем исходном философском смысле. Его весьма охотно используют в различных иных смыслах. Во-первых, как синоним **красоты**, когда говорят об эстетике какого-либо объекта (костюма, интерьера, техники, пейзажа и т. д.) или эстетике поведения (речи, движения) и шире – об эстетике повседневного быта, труда, досуга. Во-вторых, в смысле **стилевого своеобразия**, когда говорят об эстетике того или иного художника, художественного направления или даже стиля. В-третьих, как признак причастности к искусству, когда речь идет о прикладных **науках** (психологическая, экологическая, информационная, техническая эстетика) или сферах деятельности (корпоративная, глобальная и

множество других эстетик). Видимо, подобное растекание понятий – один из законов жизни языка.

Согласно современным научным представлениям [1, с. 17–29], начальное эстетическое отношение человека к элементам действительности возникло в лоне исходного ценностного синкретизма с бинарной ориентацией «положительное – отрицательное». Где-то в эпоху среднего палеолита, по утверждению археологов, у первобытного человека возникло **ощущение красоты** создаваемых им предметов. Ее интуитивное осмысление формировалось в потоке мифологического сознания, причем, по свидетельству исследователей, в самых разнообразных формах.

Следующая стадия – **философское осмысление** красоты-гармонии – для европейской культуры весьма отчетливо обозначилась в античной Греции. Красота, воспринимаемая как реально существующий продукт активности богов, для философов становится объектом познания. Ее причину Пифагор видел в пространственно-временной организации (пропорции, ритм, целостность), а Сократ – в целесообразности, полезности объекта. Здесь фигурировало понятие «эстетизис», обозначавшее чувственность. Параллельно осмыслялось искусство, понимаемое прежде всего как мастерство.

В Средние века красота, прекрасное остается прерогативой Божества, а ее осмысление – уделом **богословов**. Секреты отдельных искусств передавались от мастера к ученикам устно или посредством косвенных источников – хроник, ремесленных руководств.

В эпоху Возрождения вопросами теории занимались сами художники. Так сложилась **искусствоведческая стадия** эстетической мысли в Европе, сохраняющая жизненные силы и в наши дни. Однако изучение отдельных искусств, как правило, не поднимается до постижения сущности и общих законов художественной деятельности. Видимо, адекватной дисциплиной для решения подобных задач является философия, а конкретнее – философская эстетика, для чего она должна быть соответственно сформирована.

Стремление к ясности в названных вопросах проявляется в эстетической мысли Франции и Англии XVIII в. Как дисциплина эстетика сформировалась в Германии к середине XVIII в. Ее «крестным отцом» является Александр Готлиб Баумгартен, давший ей имя, определивший ее место в философии наряду с логикой и этикой. Ее специфический предмет – чувственное познание. Эстетика заняла в философии почетное место, необходимое для **полноты и цельности самой философской системы** [5]. Отчетливо прослеживаются два направления философских усилий: осмысление прекрасного вообще и

осмысление художественной сферы. Зачастую их рассматривают как эстетику и теорию искусства.

В середине XIX в., вследствие бурного развития естествознания и техники, усиливается недоверие к философским «спекуляциям». Эстетика стала искать опору в эмпирических дисциплинах. Так появились частные концепции: психологическая, социологическая, лингвистическая, а в XX в. – семиотическая, кибернетическая, информационная и другие эстетики. Подобные частные концепции, раскрывая отдельные стороны художественно-эстетических процессов, в принципе неспособны осуществить целостное их рассмотрение.

Конец XIX – первая треть XX веков характеризуется вытеснением серьезных эстетических учений многочисленными декларациями и манифестами модернистского толка [6, с. 186–192], позднее переросшими в рефлексию по поводу так называемого «современного» искусства.

Наконец, в условиях постмодернистской идеологии на смену традиционным метанарративам (базисным идеям, объяснительным принципам), которые со времен Просвещения обеспечивали устойчивость, целостность знания (идеи прогресса, гуманизма, эмансипации личности) приходит множество микронарративов обыденной жизни. Надежный корень мировоззрения сменяется ризомой – подвижной, многоаспектной, поверхностной. На рубеже 1960–70-х гг. эстетика не поспевает за новым искусством, которое уже в принципе не то, что до эпохи модерна определялось этим термином.

Новый способ философствования апеллирует к образному метафорическому восприятию, к ассоциативным связям («поэтическое мышление»). Искусство и эстетика как бы растворяются в широких сферах духовной культуры. Их нет и они везде на слуху – таков парадокс.

Особый период развития эстетики в нашей стране связан с непрекращаемым господством марксистской философии. Эта философия (хотя и в упрощенной форме) задавала эстетической науке надежную базу материализма и диалектики. Однако сама она и встроенная в нее эстетика в значительной мере подверглись диктату коммунистической партии, который predetermined догматизм и начетничество всей официальной идеологии и соответствующие акценты в эстетической науке: на познавательной функции искусства, на жизнеутверждающем и властевоспевающем реализме, на классовости, народности, партийности, объективности образов.

При этом официальная советская эстетика, получившая почетное наименование марксистско-ленинской (т. е. единственно правильной)

развивалась в условиях монополии и благоприятствия. В пору «оттепели» после XX съезда КПСС (1956 г.) произошло оживление до того застывших неразвитых форм, были открыты кафедры эстетики в университетах Москвы, Ленинграда, Свердловска, Киева, вышли первые учебники, появились периодические издания, разгорелась дискуссия о сущности красоты. «Допустимо считать, что марксистская эстетика... сложилась» [2, с. 595]. Эстетика была введена в школьные и вузовские программы, где читаемые курсы конечно же контролировались государственными инстанциями всех уровней от Совета Министров и специально созданной Академии художеств до райкомов и партячеек на местах. Тиражи описательной, непременно цитатной эстетической литературы исчислялись десятками и сотнями тысяч. Учебники «надежных» авторов переводились на все языки страны и социалистического лагеря, регулярно переиздавались и скапливались в библиотеках. Во всесоюзном обществе «Знание» старательно работали советы по пропаганде марксистско-ленинской эстетики. Поощрялось проведение конференций, семинаров, симпозиумов различного масштаба.

Ситуация резко изменилась в годы перестройки – своеобразной революции сверху. Все марксистско-ленинское предстало как ложное. Вихри ниспровержения привели в упадок существовавшую в период застоя широкую систему эстетического образования и воспитания. Место мощного цикла марксистских дисциплин заняла внедряемая чиновничьим аппаратом аморфная культурология. Эстетику сегодня читают лишь в нескольких университетах страны в качестве необязательной дисциплины «по выбору». В художественных вузах она, как правило, вообще отсутствует. Царит «эстетический нигилизм» (выражение М. С. Кагана [3, с. 44]). Искусствоведы в своих высказываниях орудуют смутными бытовыми понятиями, например, запросто относят архитектуру к изобразительным, а музыку к пластическим искусствам, процессы и продукты любой творческой деятельности называют дизайном и т. д.

Таким образом, в постсоветский период российская эстетика утратила свое неповторимое лицо (пусть даже далеко не идеальное) и влилась в общемировой сумбур обрывочных суждений, который усугубляется утратой определенности в понимании основного объекта эстетики – искусства. Беспредельный субъективизм в нынешнем «искусстве» воспроизводится и в «науке» об искусстве (оба ключевых слова могут ныне употребляться лишь в кавычках). Симптомы сложившейся ситуации сумбура обрисовал участник знаменательного конгресса, прошедшего в 1992 г. в Ганновере и посвященного «Акту-

альности эстетического», немецкий профессор Бенно Хюбнер. Он отметил неопределенность в понимании самого термина, огромное разнообразие мнений и позиций, часто противоположных друг другу, расплывчатость сферы эстетического, упадок и исчезновение потребности в этой дисциплине, «множество интерпретаций, точек зрения, рефлексий и критических комментариев по поводу феноменов искусства, которые можно было услышать на конгрессе, где выступили сорок три докладчика, в том числе самые выдающиеся представители как эстетической критики, так и эстетической теории со всего мира» [7, с. 13–14]. Эти мысли Б. Хюбнера продолжил петербургский профессор В. В. Прозерский:

«...С появлением художественного "авангарда"... повсеместно стали говорить о "гибели эстетики", неспособной объяснить то, что делается в художественной жизни (с позиций творцов нового искусства) и наоборот – о "гибели искусства" (со стороны теоретиков), так как оно не укладывается ни в какие эстетические (имеется в виду – традиционные) рамки» [7, с. 55].

Атмосфера постмодерна и вездесущей рекламы характеризуется широкой «эстетизацией» бытовой среды и речи, профанирующей понятия классической эстетики. В итоге «фундаментальная» эстетика заменяется в обществе разговорно-бытовой и уже в этом виде заполняет сферу теории и философии.

Такова в самых общих чертах эстетическая ситуация. Однако при более внимательном обращении она не так уж беспросветна. Хаос порождает новую гармонию. В застойном поле марксистско-ленинской эстетики, вопреки ее сковывающим тенденциям, пробивались живые творческие родники теории. Ярким примером является творчество М. С. Кагана и его единомышленников. Для этого выдающегося ученого были характерны приверженность строгой методологической обоснованности исходных положений и всего процесса исследования, чуткость к достижениям современной науки, стремление применить их в эстетике. Он последовательно совершенствовал свой курс лекций, укреплял, выстраивал, оттачивал его, обращаясь к новейшим методикам, различным срезам рассмотрения, к более широким сферам действительности.

Значительным вкладом в современную философскую эстетику представляется относительно недавняя монография Михаила Алексеевича Коськова «Эстетика предметных форм»¹. Первый блок (раздел) этого труда включает рассмотрение **оснований** (часть 1) и **объектов**

¹ Коськов М. А. Эстетика предметных форм: моногр. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2014. 389 с.

(часть 2) эстетики как философской науки. По мнению этого исследователя, одним из объектов эстетики, самым широким, повседневным и, видимо, поэтому не охваченным ею, оказалась красота предметного мира как совокупности материальных образований природного и культурного происхождения. Осмыслению этой проблемы полностью отведен второй раздел. Здесь в русле культурологических и общеэстетических идей М. С. Кагана рассматривается имеющийся опыт человечества (часть 3), новая постановка вопроса (часть 4), закономерности формирования и оценивания элементов предметной среды (часть 5). В заключительном блоке монографии намечены выходы в сферу истории (часть 6) и методики (часть 7).

Изложим кратко основные положения концепции М. А. Коськова [4].

Эстетика как наука предполагает целую **иерархию объектов** рассмотрения: от особого, свойственного только человеку бескорыстного интереса к явлениям мира и особой художественной деятельности до отдельных вещей и действий.

Предметом ее рассмотрения, как и всякой философской науки, являются закономерности функционирования, строения и развития соответствующих объектов. Естественно, при этом речь идет не о конкретных эмпирически взятых явлениях во всей их реальности (как бывает в истории, этнографии, искусствоведении), а о **понятиях**, обобщающих опыт. Исходные, наиболее общие объекты-понятия в нашем случае – предметный мир в его природных формах и, прежде всего, созданная человеком **предметная культура**, с ее различными пластами, гранями и типами. Философской мыслью установлен ряд положений, которые служат **исходным основанием в понимании эстетического**.

1. Эстетическое отношение по своей сути – ценностное, т. е. представляет собой результат сопоставления человеком полученного от реального объекта впечатления со сложившимся в его сознании представлением о норме, мере, идеале.

2. Эстетическое отношение исторически выделилось из древнего синкретического оценивания по формуле «хорошо-плохо»; оно с веками обрело бескорыстность и определенные модальности, среди которых наиболее отчетливы диалектические пары «прекрасное-безобразное», «возвышенное-низменное», «трагическое-комическое», проявляющиеся в разных сферах бытия и особенно ярко в искусстве.

3. В сфере искусственно созданных реальных предметов безусловно господствующей модальностью эстетического отношения является пара «прекрасное-безобразное».

С древнейших времен и философы, и практики-творцы стремились понять тайну красоты элементов предметного мира, разгадать ее рецепты. Философы, начиная с древних греков, были склонны понимать красоту как свойство материальных объектов. Позднее, в эпоху Просвещения ее понимали как порождение психики воспринимающего объект человека. Наконец, философы-диалектики видели причину красоты в самом отношении объекта и субъекта. Речь, как правило, шла о красоте вообще.

Саморефлексирующие представители практики рассуждали конкретнее. Опираясь на опыт, они называли некие обстоятельства, которые необходимо учитывать, предлагали различные наборы определяющих форму объекта условий, факторов и соответствующих принципов. Однако все это делалось дилетантски, интуитивно и могло продолжаться бесконечно. В середине XX века все определеннее ощущалась необходимость иной – научной постановки вопроса с опорой на системные идеи и деятельностный подход, нацеленной не на субъективный подбор искомых факторов, а на **последовательное выведение их системы.**

В результате разработки соответствующей этой цели методики и ее реализации М. А. Коськовым выявлена общая система отношений, формирующих предметные объекты. Она представляет собою иерархию законов, тенденций и закономерностей, которые, сохраняя постоянную структуру, выступают в различных срезах как исходные понятия, социальные требования к объектам, критерии их оценки, принципы формирования объектов различного типа – практических, художественных и целостных. Полученные теоретические представления позволили более систематично, нежели это делалось ранее, подойти к рассмотрению опыта предметной деятельности и наметить «эскиз» корректного сопоставления ее основных исторических этапов (ручного, машинного, информационного) по единой структуре, включающей три сущностные плоскости:

- производственные моменты (материал, технология, конструкция);
- исходные функциональные отношения (спектр между полюсами практичности и художественности);
- организация «жизненного цикла» объектов (взаимодействия сфер потребления, планирования, проектирования, изготовления, оценивания, обучения).

Полученные теоретические положения позволили М. А. Коськову прояснить и некоторые методические вопросы, среди которых стержневым является старинный вопрос об эстетической оценке. Исследо-

вателем конкретизируются представления об относительности обеих сопоставляемых при эстетическом оценивании мер – меры совершенства объекта и субъективной нормы, идеала. Это позволяет выделить характерные ситуации оценивания. Автор указывает шесть таких ситуаций.

1. До возникновения у наших предков эстетического чувства объекты оценивания были только природными, в том числе и первичные орудия, элементы жилища, утвари, костюма. Они воспринимаются исключительно с позиций практической эффективности. Единственный критерий – польза. Положительно оценивается проверенное, понятное, привычное, сулящее благо и удовольствие. Оценка бинарная – хорошее (доброе, свое) или плохое (злое, чужое).

2. По мере становления человеческого духа весь мир одухотворяется, тотемизируется. В синкретическом мировосприятии зарождается и усиливается эмоционально-эстетический потенциал, ощущение близкого, родного или враждебного, чужого. Безусловно, что-то представлялось нейтральным, безразличным или переменным, непонятным или мертвым. Первичное ощущение красоты форм было следствием их практического совершенства. В продуктах деятельности эти свойства были свидетельством возвышающего человека умения, мастерства. В явлениях природы все превышающее возможности, масштабы человека должно было вызывать ощущение возвышенного (это происходит и сегодня).

3. По мере роста производственных сил общества люди обретают возможность подражать природе в созидании возвышенных объектов (главным образом архитектурных). Здесь уже речь идет по существу о выразительности искусственно созданных объектов как необходимом компоненте прекрасного. Подобное понимание красоты можно считать одним из признаков высокой культуры – цивилизации. Здесь уже форма объекта несет информацию не только о назначении, материале, конструкции, удобстве объекта и мастерстве создателя, но и о мировоззрении, этнических особенностях, менталитете данной общности. Такой установке соответствует целостный тип формообразования.

4. Цивилизации чреватые утратой монолитности сообщества. В них кристаллизуются не только социальные слои, классы и группы со своими субкультурами, но и личности с их индивидуальными потребностями, в частности, с потребностью самовыражения. Здесь уже практическая польза предметных объектов, сохраняя свою необходимость, отступает на второй план, а сами объекты «вползают» в иллюзорный мир искусства. Решающую роль тут начинает играть

выразительность формы, которая обращена уже не на сущность предмета, или особенности общества, а на имидж владельца (его статус, претензии, предпочтения). Красивым представляется модный объект. Адекватный метод формообразования в этом случае – стилизация.

5. Наиболее «рьяные» индивидуальности противопоставляют себя «толпе», практической выгоде, презренной пользе. Они поклоняются «чистой» красоте, декоративному искусству, создающему украшения (кружево, вышивка, ювелирные изделия, декор в одежде, посуде, мебели, в строениях, в садах). Углубляясь в мир искусства предметные объекты меняют подданство. Практическое поле для них лишь место происхождения. Исходная функция теперь лишь повод для художественного творчества на любую тему.

6. В сфере «чистого» искусства красота оттесняется другими эстетическими отношениями – трагическим и комическим, возвышенным и низменным, ужасным и даже безобразным. И это естественно, так как здесь создаются не реальные объекты, а игровые модели. В XX в. красота зачастую оказывается излишней даже в профессиональной трактовке форм (также как и художественный образ). По существу, в такой ситуации само понятие «искусство» захватывается принципиально иной деятельностью, направленной не на передачу идейно-эмоциональных сообщений определенным адресатам, а на создание обязательно чего-то небывалого без малейшей заботы о том кому это нужно. Поэтому в любых суждениях об искусстве сегодня необходимо начинать с раскрытия сути явления, обозначаемого этим словом.

Аналогично обстоит дело при высказывании суждений о красоте объектов предметной культуры. Если суждение – не просто частная эмоциональная реакция, а претендует на адекватность (что случается в работе эксперта), необходимо предварительно уяснить суть объекта и ситуации, позицию автора и хотя бы в общих чертах тот метод (в широком философском и узком авторском смысле), на который он, как правило интуитивно, опирался.

Свои концептуальные размышления М. А. Коськов завершает рассмотрением принципов, составляющих самый сложный центральный метод – целостного формирования предметных объектов, включающий в себя полярные методы практического и художественного формообразования. Понимание самой сложной системы дает ключ к раскрытию всей палитры методов. Их осмысленное применение в любом случае требует аналитических усилий. Но именно подобная примерка общих положений к конкретному материалу позволяет оценить эти положения, подвергнуть их корректировке, шлифовке, совершенствованию.

Список литературы

1. Бурдые П. Исторический генезис чистой эстетики / пер. с фр. Ю. В. Марковой // Новое литературное обозрение. – 2003. – № 60. – С. 17–29.
2. История эстетики: учеб. пособие / отв. ред. В. В. Прозерский, Н. В. Голлик. – СПб.: Изд-во РХГА, 2011. – 815 с.
3. Каган М. С. Эстетика как философская наука. – СПб.: Петрополис, 1997. – 544 с.
4. Коськов М. А. Эстетика предметных форм: моногр. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2014. – 389 с.
5. Мочалова И. Н., Харитонова М. Е. История зарубежной философии: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2012. – 96 с.
6. Трофимова Е. А. Космические образы в смысловой системе архитектуры русского модерна // Университетский научный журнал (Искусствоведение, филологические и исторические науки). – 2014. – № 9. – С. 186–192.
7. Эстетика в XXI веке: вызов традиции? / сост. С. Б. Никонова. – СПб.: Санкт-Петербургское философское о-во, 2008. – 267 с.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

УДК 7.01 (430) (091) "19"

*Е. И. Аринин, М. С. Лютаева***Социально-философская концепция искусства Никласа Лумана**

В статье раскрываются некоторые аспекты понимания общества известным немецким философом и социологом XX века Н. Луманом. Рассматривается применение теории «аутопойетических» систем Лумана в описании и объяснении феномена искусства. В исследовании обозначены основные аспекты понимания Луманом искусства как одной из «аутопойетических» систем «общества общества». Выявляются особенности коммуникации в системе искусства: невербальность, зависимость от восприятий, способность коммуницировать о восприятии и делать его доступным для общения.

The article is devoted to some aspects of understanding of society by the famous 20th century German philosopher and sociologist of N. Luhmann, the author applying the theory of Luhmann's "autopoietic" systems to describing and explaining the phenomenon of art. The author highlights the main aspects of Luhmann's understanding of art as one of the "autopoietic" systems of the "society of society", singling out specific characteristics of communication in art system, i.e., its non-verbality, dependence on perception, ability to communicate on perception making the latter accessible to communication.

Ключевые слова: Никлас Луман, аутопойетические системы, социальная философия, коммуникативная концепция искусства.

Key words: Niklas Luhmann, autopoietic systems, social philosophy, the communicative concept of art.

Вопросы о сущности искусства, его смысле, роли в человеческом бытии никогда не покидали пространство философской мысли. Меняются представления об истинном, прекрасном, благом, нормативном, удивительном, но желание осмыслить феномен искусства неизменно присутствует в философском поиске человечества. Для современной философии более не характерен эссенциализм, т. е. поиски неизменной сущности искусства, в прошлое ушло и стремление найти однозначное определение искусства, а также претензии построить универсальную систему искусства. Однако желание поиска ответов на глубокие вопросы об искусстве осталось.

Одна из современных концепций осмысления искусства представлена в творчестве видного философа и социолога XX в. Никласа Лумана. Д. Кречмар отметил, что «теория систем Никласа Лумана не

позднее, чем с момента ее обстоятельного изложения в труде «Социальные системы. Основы общей теории» (1984) обнаруживает намерение превратиться в ведущую теоретическую и методологическую парадигму не только в социологии, но и в других науках о культуре» [6, с. 5]. Луман подчеркивал особую роль искусства в обществе, стремясь в рамках обширного замысла осуществить теоретическое осмысление общества как системы.

Творчество Никласа Лумана активно исследуется в современной отечественной гуманитарной науке, о чем свидетельствуют научно-исследовательские разработки, начавшиеся с диссертационного исследования А. Ф. Филиппова [17]. Изучение и теоретико-методологическое использование философского наследия Н. Лумана в основном относятся к политико-правовой [12] и социологическим областям, предприняты попытки применения теории Лумана в религиоведении [3; 5], литературоведении [6], в анализе средств массовой коммуникации [4]. В области эпистемологии и социальной философии отдельного внимания заслуживают работы А. Ю. Антоновского [1] и А. Ф. Филиппова [14; 15; 16; 17]. Признание Н. Лумана в современном научном мире выражается наличием посвященных ему словарных статей и отдельных глав в учебниках по философии, социологии, религиоведению.

Как отметил М. Рампли, «одним из главных достижений Лумана была формулировка социологической эстетики, которая бросает вызов многим ортодоксам современных социальных теорий искусства. Однако, как и в общей социологической теории, его работа в этой области осталась незамеченной» [19, с. 111]. В отечественной философской и искусствоведческой традиции наследие Н. Лумана в этой области практически не изучалось (за исключением работы Д. Кречмара в области литературоведения, раздела в монографии Е. А. Богатыревой, посвященного массмедиа в контексте концептуализации понятий «модерн» и «постмодерн»). В этой связи представляется интересным рассмотреть некоторые аспекты лумановского понимания феномена искусства в контексте его теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем.

Предметом нашего рассмотрения является монография Н. Лумана «Die Kunst der Gesellschaft» (1995), посвященная философскому анализу искусства как функциональной системы общества. Пока еще отсутствует профессиональный перевод этой работы на русский язык. В нашем исследовании будем обращаться к доступному нам английскому переводу [18].

Целью социально-философских исследований Н. Лумана была «детальная разработка теории общества». Каждой функциональной системе общества он уделил отдельное и пристальное внимание. Как указывают исследователи теории Лумана, общество, с точки зрения этого философа, является «аутопойетической» системой [14, с. 107–118]. Любая форма – это двусторонняя форма, т. е. одновременно «что-то» и «другое» или, если пользоваться терминологией Лумана, «marked state» и «unmarked state». Форма «системы», означает различие системы и окружающей среды. Система идентифицирует собственные элементы и отличает их от всего другого. Предельная форма социальных систем – это смысл. Таким образом, в концепции Лумана привычный всем «мир вещей» уступает место «миру смысла», а общество описывается как система «конституирующая смысл» [8, с. 50]. Поскольку смысл – это общая форма для любых социальных систем, все остальные операции различения будут проводиться на внутренней стороне формы, т. е. внутри смысла.

Смысл всегда существует как избыточность, «избыток возможностей» (излишки контингентности), а система редуцирует эти избыточности, используя коммуникацию. Функция коммуникации – в отборе смысловых форм. О. В. Посконина отмечает, что именно в идее редукции комплексности, понимаемой как постоянный социальный процесс, Луман усматривает основу конституирования социальных систем [12, с. 36–41]. Коммуникации подсоединяются к другим коммуникациям во временном потоке событий, одни различения постоянно сменяются другими, и таким образом осуществляется аутопойезис общества. Принципиальный момент в трактовке коммуникации Н. Луманом – это ее бессубъектность. Луман не устает повторять тезис своей теории коммуникации, что «коммуницировать может только коммуникация» [9], это особая (и единственная) операция социальной системы. В понимании коммуникации как специфической системной операции общества Луман отказывается от межсубъектного взаимодействия индивидов как творческих личностей, субъектов, а коммуникация перестает пониматься как процесс межличностного взаимодействия, в ходе которого происходит обмен или передача информации. Исследователи констатируют, что это положение теории Лумана стало одним из самых спорных и для многих неприемлемым во всей его философской системе [11, с. 7–9; 13, с. 109].

Вместе с тем, очевидно, что Луман говорит про особый подход, который выступает как дополнительный к обычному субъект-объектному мировосприятию, которое он определяет как «иллюзию когнитивно-доступной реальности».

«... если пришли гости и им наливают вино, нельзя внезапно решить, что бокалы суть непознаваемые вещи в себе и наличествуют лишь в виде субъективного синтеза»; более того, все «как раз наоборот: если есть гости и есть вино, то нужны и бокалы», как и в той ситуации, когда «если кого-то зовут к телефону, а человек с другой стороны спутниковой связи оказывается неприятным собеседником, ему нельзя заявить: “Что Вам, собственно нужно? Вы же всего лишь конструкт телефонного разговора!” Таких вещей не говорят, поскольку предполагается, что коммуникация будет реагировать на такого рода непривычные заявления», так как «ни одна когнитивная система не может отказаться от предпосылки реальности» [10, с. 156–158].

В контексте широкомасштабного проекта описания общества, предпринятого Н. Луманом, искусство, религия, право, экономика, политика, наука, мораль представляют собой определенные социальные subsystemы, которые различаются способами коммуникации. Основная интрига заключается в том, что все они являются оперативно замкнутыми. Возможна коммуникация внутри системы и коммуникация о системе, но не может быть коммуникаций системы с системой. Парадоксально, но с позиций его концепции люди не могут коммуницировать друг с другом, поскольку сознательные системы также являются аутопойетическими и замкнутыми. Синхронизированно функционируют во времени (1) нейро-физиологические системы (Nervensystemen), которые живут, (2) сознательные системы (Bewußtseinssystemen), которые воспринимают, и (3) социальные системы (Sozialesysteme), которые коммуницируют. Жизнеобеспечение (функционирование живого организма), восприятие (Wahrnehmungen) и коммуникация (Kommunikation) – это разные операции, которые относятся к автономным системам. Луман пытается объяснить взаимосвязь между всеми этими системами с помощью понятий «структурного сопряжения» или «компенсирования» (kompensieren). Так, восприятие компенсирует изолированность нейро-физиологических систем, а коммуникация – компенсирует замкнутость сознательных систем (Bewußtseinssystemen) [18, с. 10].

Еще одним объединяющим фактором сознательных и социальных систем является то, что их операции происходят в медиуме смысла. Как говорит Луман, эти системы способны различать означающее и означаемое в понимании Ф. де Соссюра, а структурное сопряжение между ними (системами) происходит посредством языка.

При этом сознательная и коммуникативная системы совершенно автономны. Отдельные сознательные системы существуют как «изолированные монады», коммуникация не может проникнуть в сознание «другого», так же как и одно сознание не может проникнуть в другое сознание. Всегда остается «ненаблюдаемое внутреннее содержание», вследствие чего другое сознание «держит нас в плену как вечная загадка» [18, с. 13].

Искусство в условиях непреодолимого разрыва между сознательной (*Bewußtseinsystemen*) и социальной (*sozialesysteme*) системами находит свою нишу, незанятую территорию, в которой оно разворачивается в самостоятельную субсистему общества, выступающую как «коммуникация, использующая восприятия» [18, с. 13]. Эта интуиция подхвачена Луманом в общем контексте кризиса гуманитарных наук, обозначенного Г. Гумбрехтом. Современные тенденции преодоления этого кризиса Г. Гумбрехт видит в уже появившихся попытках «спроецировать модели посредничества между телесностью и опытом, понятийностью и восприятием» [4, с. 20]. Модель Лумана как раз представляет одну из таких попыток, наряду с теорией интертекстуальности (Ю. Кристева, Р. Лахманн), берущей свои истоки из теории «диалога» М. М. Бахтина.

Луман указывает на то, что представление об искусстве как коммуникации не является новым. Он цитирует сочинение английского портретиста и теоретика искусства эпохи Просвещения Дж. Ричардсона, где появляется идея о том, что искусство – это особый вид коммуникации, который служит «для сообщения идей, которые без искусства не могут быть сообщены» [18, с. 322]. Сам же Луман поясняет в свете своей теории систем, что «искусство делает доступным то, что невидимо без него» [18, с. 17]. То есть система искусства компенсирует невозможность коммуникативной системы воспринимать. Как она это делает? как это возможно? – задается вопросами философа. Коммуникация в системе искусства отличается тем, что она невербальна и непонятна. Любая вербальная коммуникация несет в себе риски быть отвергнутой, непонятой, и к ней может быть применен категорический код «да/нет». С коммуникацией в системе искусства дело обстоит несколько иначе. Специфика такой коммуникации в ее невербальности, отрицании шаблонов языка, нарушении автоматизации, а также в избегании строгого применения кода «да/нет»:

«Искусство отличает себя от вербальной коммуникации тем, что оно действует в среде восприятия, не опираясь на специфический потенциал языка для создания смысла» [18, с. 25].

Это относится также в полной мере к искусствам, которые используют язык как «материал» – к поэзии и художественной литературе, потому что главное в литературе – это не прямая связь знака и означаемого, как в научных текстах, а отсылка к смыслу, к тому, что подразумевается, в нарушении привычных значений слов и фраз для достижения именно художественных целей. Здесь Луман ссылается на работы П. Бурдьё, Ж. Деррида, А. Данто, которые содержат близкие идеи. В искусстве, как и в любой коммуникации, присутствует различие информации и высказывания.

«Важно то, – пишет Луман, – что в искусстве, как и во всех других типах коммуникации, различие между информацией и сообщением служит как отправной точкой, так и связующим звеном для дальнейшей художественной или вербальной коммуникации» [18, с. 24].

Но в отличие от вербальной, особенно научной коммуникации, произведение искусства демонстрирует множественность смысла, и в этом, говорит Луман, его сильная сторона. Произведение искусства не утверждает раз и навсегда данного, однозначного смысла, скорее оно провоцирует наблюдателей на поиск смысла, и чем более выдающееся произведение искусства мы воспринимаем, тем менее однозначные ответы оно дает – в этом его актуальность для наблюдателей, в том числе живущих в разные исторические эпохи. Но, в то же время, смысловая связь между художником и зрителем не является произвольной, смысл имеет объективные характеристики, это и делает систему искусства средством коммуникации.

Как мы помним, система по Луману – это форма, т. е. различие. Если восприятия – это поток, который может обойтись без форм, то коммуникация нуждается в них для продолжения своего аутопойезиса. В искусстве все восприятия оформлены. В создании произведения искусства как раз особенно примечательным и является переход от немаркированного пространства к маркированному, как например, переход от чистого листа к эскизу и потом к картине. Анализируя понятие формы в этом контексте, Луман еще раз подчеркивает свою приверженность к дифференциально-теоретической интерпретации понятия формы. Здесь он очень четко отделяет себя от диалектической позиции (форма – это не отрицание) и от семиотической (форма – это не знак, который отсылает к обозначаемому, а произведение искусства – это не совокупность форм или знаков, которые указывают на что-то). Для Лумана форма – это различие, т. е. особая операция, требование провести границу («draw a distinction»), здесь он приводит в пример схожие со своими, идеи Ж. Делеза и В. Кандинского о сущности формы.

В системе искусства мы можем описать два процесса: создание и наблюдение. В одном случае, это создание форм, которые производятся с учетом их последующего наблюдения и участия в коммуникации. В другом случае – наблюдение автором и зрителем, которое после создания произведения искусства становится доступным для многократного повторения операции наблюдения. Возникает закономерный вопрос: как мы понимаем, что наблюдаем именно произведение искусства, а не просто объект материального мира? Почему мы не путаем произведение искусства с искусно сделанным предметом быта или религиозного культа?

В первую очередь, отмечает Луман, распознается намерение передачи информации, т. е. намерение участия в коммуникации. Как и в других системах, в искусстве присутствует специфическое бинарное кодирование, на основе которого система осуществляет упрощение окружающего мира. Система, в понимании Лумана, «преобразует неопределенность окружения в “формулы контингентности” (редукции, обобщения к “внутренней событийности”, “аутопойетичности”, самоорганизации, самоопосредованию)» [3, с. 137].

Система бинарного кодирования в искусстве, так же как и в других системах, изменялась на протяжении своего исторического развития. С античных времен можно выделить оппозицию «сделано»/«произошло естественным образом». Например, у Аристотеля различие «технэ» и «фюзис». «Все, что имеет материю, учит Аристотель в “Метафизике”, возникает двояким способом: естественным путем и посредством искусства» [7, с. 209]. В эпоху Средних веков сохраняется эта оппозиция в форме «сделано человеком»/«сотворено Богом», и в этом контексте положение искусства становится близким платоновскому пониманию его как «подражания подражанию» или «тени теней», в отличие от истинного мира Высшего Блага. С эпохи Возрождения и до XVIII в. доминирует оппозиция: «прекрасный/безобразный» или «соответствующий высокому вкусу/безвкусный» (возвышенный/низкий). В работах Канта появляется оппозиция «имеющее цель в самом себе/имеющее внешнюю цель» (или неутилитарное/утилитарное). В эпоху авангарда – «то, что мы называем искусством»/«то, что мы не называем искусством» (в понимании современных западных теоретиков искусства, таких как М. Дюшан, А. Данто – концепция «артмира» (artworld) и «арт объектов», т. е. то, что в сообществе художников считается «искусством»).

К искусству как коммуникативной системе также относятся коды «интересное/неинтересное», «оригинальное/посредственное», «новое/повторяющееся». Важным в данном случае является то, что

«наблюдение произведения искусства как искусства, а не любого другого объекта внешнего мира, удастся только в том случае, если зритель декодирует структуру различий в работе и делает вывод, что объект не мог возникнуть спонтанно, но обязан своим существованием намерению передачи информации» [18, с. 39].

Передача информации осуществляется в рамках реализации структурного сопряжения между системами сознания и социальными системами, т. е. между воспринимающими и коммуникативными системами.

Следующий вопрос, который задает Луман, это: «какова функция искусства в обществе?». Отправной точкой для ответа здесь также будет требование различения. В случае искусства ключевым будет отличие от реальности. Искусство – система, которая демонстрирует возможность альтернативы реальности. Такое удвоение мира происходит также и в системе религии. Когда происходит различение реальности «здесь» от реальности «там», то появляется возможность наблюдения одной стороны с точки зрения другой. Удвоенная реальность религии вынесена за «последний горизонт мира» [8, с. 248], она принципиально недостижима, это «тайна». Если коммуникация в системе религии связана с тем, что по существу не воспринимаемо, то искусство как раз использует восприятие для собственных целей и создает собственную реальность, которая отличается от обычной повседневности. И смысл этой реальности – не в наполнении ее новыми объектами, которые могут нас удивить своей красотой или необычностью сочетания форм, а в том, что «воображаемый мир искусства предлагает позицию, из которой что-то еще можно определить как реальность» [18, с. 142], в создании воображаемого пространства, из которого можно наблюдать реальный мир.

Таким образом, основной функцией искусства, по Луману, является то, что оно позиционирует воображаемую реальность. Данное утверждение вряд ли покажется новым для философии искусства, «за исключением того, что интерес Лумана фокусируется не на природе таких вымышленных миров, а на последствиях такой фантастики для «реального» мира» [19], как правильно отмечает М. Рампли. Если философия ищет «острова безопасности» и пытается сделать мир «прозрачным», то искусство в этом отношении свободно, оно демонстрирует принципиальную возможность того, «что все может быть по-другому», и из этого искусно сделанного «другого», из этого вы-

мышленного мира, мы можем наблюдать реальный мир. Реальное не является данным, а скорее построено в силу его отличия от вымышленного. Это соответствует общей эпистемологии Лумана, согласно которой реальность является коррелятом наблюдателя. В коммуникации через «другое» происходит аутопойезис подсистемы искусства.

Анализ подсистемы искусства Луман осуществляет методично и досконально через понятия наблюдений первого и второго порядка, медиума и формы, кодирования, эволюции и самоописания. Помня, что функциональный анализ это в первую очередь методология, универсальный инструмент исследования любого фрагмента реальности, важно отметить, что Луман не претендовал в ходе рассмотрения системы искусства построить новую эстетическую теорию или предложить свою историю искусств. Его намерением было показать внутреннюю логику функционирования системы искусства как аутопойетической системы общества, которая рассматривается как независимая от внешних факторов, не сводится ни к экономическим, ни к духовным основаниям, а описывается в терминах операционного функционализма, на основе различения системы и окружающего мира в теории коммуникации.

В описании системы искусства Луман использует тенденции, которые не вписываются и во многом противоречат устоявшимся эстетическим концепциям. Луман не согласен с распространенным рассмотрением социальных процессов в терминах дедифференциации (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Д. Харви, Ю. Хабермас). Согласимся с утверждением Э. Севанена, что «Луман видит в искусстве альтернативу конструирования мира, но не обязательно критику, в то время как традиция критики считает произведения искусства прямой или косвенной критикой современной социетальной реальности» [13, с. 113]. Современный этап дифференциации искусства для Лумана как раз свидетельствует в пользу его теории и указывает на внутреннюю сложность, а вследствие этого высокую степень раздражимости и скорости реакций в этой социальной системе. Луман считает эволюцию системы искусства ее собственным достижением, что противоречит распространенным концепциям о социально-экономической обусловленности искусства (К. Маркс, А. Гелен, Т. Кларк), а также «эпохальному пониманию» искусства (П. Бурдьё, М. Фуко). Луман выдвигает на первый план значение микросоциальности в интерпретации эволюции любой социальной системы и понимает систему искусства, как состоящую из множества операций во времени, все из которых являются рекурсивными ответами на предыдущие операции.

Список литературы

1. Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. – М.: ИФ РАН, 2007. – 135 с.
2. Антоновский А. Ю. Н. Луман. Семантика времени как основание коммуникативного смысла // Немецкая социология / под ред. Н. Л. Поляковой, В. В. Афанасьева. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2010. – 448 с.
3. Аринин Е. И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа Лумана // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 130–161.
4. Богатырева Е. А. Немецкая философия на рубеже веков: концепции искусства и культуры. – М.: Российский институт культуры. 2004. – 136 с.
5. Воронцова Е. В. Протестантская теологическая рецепция организационной теории Никласа Лумана // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. – 2011. – № 4 (36). – С. 52–61.
6. Кречмар Д. Искусство и культура России XVIII–XIX вв. в свете теории систем Никласа Лумана. – М.: Аиро-XX, 2000. – 72 с.
7. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965. – 376 с.
8. Луман Н. Общество общества / пер. с нем.; под общ. ред. А. Антоновского, О. Никифорова: в 2 т. Т. 1. – М.: Логос, 2011. – 640 с.
9. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. – 1995. – № 3. – С. 114–124.
10. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2012.
11. Назарчук А. В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М.: Весь мир, 2012. – 242 с.
12. Посконина О. В. Общественно-политическая теория Н. Лумана: методологический аспект. – Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 1997. – 222 с.
13. Севанен Э. Никлас Луман: критическая теория и способы изучения искусства // Социологические исследования. – 2007. – № 12. – С. 108–114.
14. Филиппов А. Ф. Sociologia. Наблюдения. Опыты. Перспективы. – СПб.: Владимир Даль, 2015. – Т. 2. – С. 107–118.
15. Филиппов А. Ф. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии общества // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6. – № 3. – С. 100–117.
16. Филиппов А. Ф. Теория систем: аутопойезис продолжается // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 1. – С. 50–58.
17. Филиппов А. Ф. Теоретические основы социологии Никласа Лумана (критический анализ): дис. ... канд. филос. наук. – М., 1984. – 198 с.
18. Luhmann N. Art as a Social System [originally published in German in 1995 under the title Die Kunst der Gesellschaft] / transl. by E. M. Knodt. – Stanford, California: Stanford University Press, 2000. – 422 pp.
19. Rampley M. Art as a Social System: the Sociological Aesthetics of Niklas Luhmann // Telos. – 2009. – No. 148. – P. 111–140.

Статья поступила: 30.11.2017. Принята к печати: 15.01.2018

УДК [1+78] (470) (091) "19"

*Т. П. Самсонова***Философия и музыка: А. Ф. Лосев и М. В. Юдина**

В статье рассматривается сложная проблема бытия человека в музыкальном искусстве, столкновение двух миров – интеллектуального и «дионисийского». Этой проблеме посвящен роман А. Ф. Лосева «Женщина-мыслитель», который был написан Лосевым в годы заключения в 1932–1934 гг. и опубликован в 1993 г. после смерти философа. Главные персонажи романа – философ, эстет, знаток и любитель музыки Вершинин, и пианистка Радина, сочетающая в себе «земное» и «небесное», «божественное» и «демоническое». Реальность и миф, колдовство музыки, оказались тесно переплетёнными в романе «Женщина-мыслитель», который стал точкой пересечения в судьбах реальных людей (философ Алексей Фёдорович Лосев и пианистка Мария Вениаминовна Юдина). В статье впервые представлена структура романа сквозь призму музыкальной формы *сонатного аллегро*.

The article deals with the complex problem of human existence in the art of music, with the collision of two worlds, i.e., the intellectual and the “Dionysian” ones. This issue is the theme of A. F. Losev’s novel “The Woman Thinker” written during the years of his imprisonment (1932–1934) and published posthumously in 1993. The main characters of the novel are the philosopher, aesthete, expert and music lover Ver-shinin, and the pianist Radina in whom “the earthly” and “the heavenly”, “the divine” and “the demonic” are combined. Reality and myth, and the witchcraft of music are intertwined in the novel which became the intersection point in the lives of real people, i.e., the philosopher Alexei Fedorovich Losev and the pianist Maria Veniaminovna Yudina. The article presents for the first time the structure of the novel through the prism of the musical form of Sonata Allegro.

Ключевые слова: роман, философ, пианистка, музыкальное искусство, реальность, миф, интеллект, исполнительство, судьба.

Key words: novel, philosopher, pianist, musical art, reality, myth, intellect, performance, destiny.

*«Что есть дружба?
Верность до гроба и обмен духовными дарами»
М. В. Юдина*

Величайший философ XX века Алексей Фёдорович Лосев (1893–1988) и гениальная российская пианистка Мария Вениаминовна Юдина (1899–1970) встретились в Москве в начале апреля 1930 г. Их встреча была подобна пересечению траекторий ярких небесных светил на небосводе культурной жизни России конца 1920-х гг.

А. Ф. Лосев как философ, филолог, эстетик и лектор был необыкновенно популярен в Москве. С 1922 г. он профессор Московской консерватории, действительный член Государственного института музыкальной науки (ГИМН), с 1924 г. профессор Второго Московского государственного университета, действительный член Государственной академии художественных наук (ГАХН). Лекции и доклады Лосева по музыкальной эстетике, о Вагнере и Скрябине проходили в переполненных аудиториях и встречали восторженный приём читателей. В 1927–1930 гг. выходят в печати капитальные философские труды Лосева: «Философия имени», «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы», «Диалектика мифа», которые принесли ему не только громкую известность в научных кругах, но и резко отрицательные выпады, «проработки» в печати. Особую ярость вызвала книга «Диалектика мифа», где Лосев раскрыл действенность мифов научных, философских, литературных, а главное, социальных в эпоху «великого перелома». Вскоре книга «Диалектика мифа» была запрещена.

Тогда же, первой половине 1920-х годов начиналась исполнительская карьера М. В. Юдиной как пианистки. В 1921 г. она блистательно закончила Петроградскую консерваторию, где некоторое время преподавала. Первые же сольные концерты Юдиной, проходившие с огромным успехом по городам России, возвестили о рождении нового яркого дарования в отечественном исполнительском искусстве. Сфера духовных интересов Юдиной была необыкновенно широка: вопросы философии, эстетики, искусства, религии, истории, поэзии, филологии интересовали её чрезвычайно. Юдина вольнослушательницей занималась на историко-филологическом факультете Петроградского университета. Будучи еврейкой, она крестилась в православную веру, стала собеседницей о. Павла Флоренского и о. Фёдора Андреева. В 1928 г. с огромным успехом состоялось первое выступление Юдиной в Москве в Большом зале Московской консерватории; со временем она переехала в Москву, где много и успешно концертировала. Концерты Юдиной посещал А. Ф. Лосев. Ошеломляющее впечатление от игры Юдиной, её магическое воздействие на слушателей, равное психологическому потрясению, дали впоследствии импульс к созданию совершенно необычных литературно-художественных произведений А. Ф. Лосева. В начале 1930-х гг. состоялась встреча двух «светил», началась «возвышенная дружба», «обмен духовными дарами», как писала Юдина в это время [10, с. 293].

Вскоре после их встречи, 18 апреля 1930 г. Лосев был арестован, приговорён к 10 годам лишения свободы, отбывая «наказание» за философский труд «Диалектика мифа» на строительстве Беломоро-Балтийского канала, где почти полностью потерял зрение. «Возвышенная дружба» Лосева и Юдиной возобновилась после досрочного освобождения философа в 1934 г., но длилась недолго. Причиной разрыва послужил роман «Женщина-мыслитель», написанный Лосевым в Гулаге в 1932–1933 гг., который автор дал на прочтение в рукописи Марии Вениаминовне. Юдина усмотрела в главной героине романа, пианистке Марии Валентиновне Радиной, оскорбительный для себя гротеск и шарж. Она была страшно возмущена; на этом дружба Лосева и Юдиной закончилась, они больше никогда не встречались.

Здесь можно было бы поставить точку в осмыслении человеческих отношений философа и пианистки, но роман «Женщина-мыслитель», как художественное произведение, настолько глубок, несёт в себе такое огромное количество разных смыслов, открывает многогранность не только Лосева-философа, но и Лосева – мастера художественной беллетристики, что предполагает разные аналитические интерпретации.

Интересна предыстория и история создания романа «Женщина-мыслитель». После ареста Лосева, его рукописи в количестве 2350 страниц пролежали в Архиве ФСБ более 50 лет, до 1995 г. [7, с. 456]. В этих рукописях были найдены дневники юного Лосева, переписка с различными адресатами, в частности, «Письма к Вере Знаменской, курсистке». Эти материалы раскрывают становление интеллектуального, эмоционального, эстетического, психологического характера будущего философа и филолога, что, впоследствии, автобиографично вошло в беллетристическое творчество, изданное уже после смерти Лосева. Свое особое мироощущение и предназначение ещё в юности Лосев увидел в служении науке, религии и Богу, и эту индивидуальность, как он сам отмечал, «ничем нельзя объяснить...она объяснима только из себя самой» [5, т. 2. с. 29]. Высокие помыслы о любви и дружбе сошлись в выборе спутницы жизни Валентины Михайловны Степановой, с которой Лосев обвенчался в 1922 г. Венчание совершал о. Павел Флоренский; в 1929 г. вместе они приняли тайный постриг, вместе дали монашеские обеты, приняв имена Андроника и Афансии. Тайный постриг совершал архимандрит афонский о. Давид.

Тему религиозного осмысления жизни контрапунктом можно обнаружить в романе «Женщина-мыслитель» и в других художествен-

ных произведениях Лосева. В послереволюционном тотальном разрушении российских православных устоев, Лосев с женой избрали свой путь служения науке, религии, сохранение своей веры и духовной стойкости. В одном из писем «лагерных времён» А. Ф. Лосева есть такие строки: «Любовь сильнее смерти. Увидимся в вечности – уже без разлуки и без страданий» [4, с. 62]. Роман «Женщина-мыслитель» надо понимать как память реальных человеческих отношений, как сердечное откровение в его непосредственности и силе. Помимо этого тонкого, эмоционально трепетного психологического слоя, в романе есть подлинная глубина разных смыслов, составляющий музыкально-словесный логос, как особое качество русской культуры 20–30-х годов XX века.

Полифония романа, живо и многообразно вовлекает читателя в сопереживание. Остановимся на некоторых важных моментах романа, на драме человеческих отношений, на психологии героев – философа и пианистки, приблизимся во времени и пространстве к пониманию того смысла, о котором писал Лосев в рассказе «Метеор».

«Понимание, ведь это мой девиз, моя неизбежность. Это моя судьба. Когда у мыслителя всё потеряно, что у него остаётся, кроме понимания? Когда мыслитель брошен в одну яму с прочими людьми и лишён всякой так называемой «жизненной» базы и основы, что спасает его в отличие от всех прочих людей, что утешит его, что, в конце концов, отличит его от всех прочих? Да, конечно, как говорил мыслитель, не горевать, не скорбеть и не жаловаться, но – понимать! Там, где обыватель пищит и жалуется, там, где мещане суетятся и мечтают, там мыслитель – безмолвствует и... понимает! Понимание – удел немногих. Надо выстрадать своё понимание. Только в уединении мыслитель общается с миром и только там он – понимает. Понимание – не интеллектуальный процесс, но жизненный подвиг. Понимать не значит мыслить или рассуждать. Это есть настолько же мысль, насколько и чувство, насколько и действие, стремление, влечение. Понимание – выше и глубже всех этих изолированных сторон души и духа. Понимает тот, кто видит изнутри, а видеть изнутри предметы и значит жить так, как живут они, отождествиться с ними. А отождествиться с какой-нибудь одной вещью, значит оторваться от всех других вещей, значит рассечь мир на мёртвые части. Отождествиться в понимании можно только со всеми или, по крайней мере, со многим. Тогда видна тайная перспектива бытия, и понимание охватывает целые его участки. Понимать значит испытывать – вот почему это не есть функция рассудка. Но не просто испытывать, а ещё и преобразовать испытанное, парить над испытанным, превращать его в разум. О, не тот сухой и научный разум, который знает улица и работник в науке, но тот разум, которым пользуется хозяин в науке и который не доступен улице. Разум этот и есть само бытие, но освещённое и разгаданное – вернее, разгадываемое, являемое!» [5, т. 1, с. 287].

Цитируемый фрагмент касается магистральной линии мироощущения А. Ф. Лосева, где понимание – это жизненное кредо, понимание – образ мысли, понимание – устремлённость души.

После смерти Лосева, в его архиве были найдены неопубликованные художественные произведения, к числу которых относился и роман «Женщина-мыслитель», первая публикация которого была сделана А. Тахо-Годи в 1993 г. в журнале «Москва» № 4–8 [3], когда ни Лосева, ни Юдиной уже не было в живых.

Роман был задуман Лосевым в тяжелейших условиях лагерного быта. Вот выразительная цитата из письма Лосева к жене: «Заниматься мне очень трудно; обстановка совсем неподходящая. Темно, сыро, сплошные нары, которые являются сразу и кроватью, и столовой, и письменным столом. Только урывками заглядываю я в книгу, так как не могу, не могу...» [4, с. 42]. Психологический феномен творческого процесса и возникновение некоторых образов романа «Женщина-мыслитель» можно найти в следующих строках письма Лосева:

«Чувствую невероятную потребность писать беллетристику, и причём исключительно в стиле Гофмана (Теофора Амадея), Эдгара По и Уэльса. Уже сейчас, несмотря на ужас моей обстановки <...> я выносил ряд разработанных сюжетов кошмарного содержания и – представь! – не имею ни малейшей возможности не только что-нибудь писать, но просто записать простую схему рассказа (чтобы не забыть). И сколько всего придумывается нового и неожиданного, и какие приходят новые и небывалые слова и образы, и всё это возникает и забывается, нарождается и опять умирает в памяти, так что многого теперь уже не могу вспомнить, в то время как если бы всё это было записано, то получились бы не только законченные литературные образы, но это было бы базой и для дальнейшей литературной эволюции, и для прогресса в выработке собственных оригинальных приёмов и стиля. Вспоминаю Вяч. Иванова, который тоже был всю жизнь учёным филологом, а в 38 лет издал первый сборник своих стихов» [4, с. 65].

Мечта в лагере о дальнейшей литературной эволюции для Лосева воплотилась в реальности следующих лет: в грандиозной «Истории античной эстетики» в 8 томах и 10 книгах (1956–1992), в 100 статьях «Философской энциклопедии» (1960–1970), в «Эстетике Возрождения» (1978), в энциклопедии «Мифы народов мира» в 2-х томах (1980–1982), – где «...в галерее античных поэтов, философов, писателей, учёных нет счастливых и благополучных. Все бьются в узах низменных коллизий, прислушиваются к таинственному голосу судьбы, погружены в страсти, брошены в безысходную тоску, в трагическое одиночество» [7, с. 463].

Драматическими коллизиями, трагизмом и фантасмагорией наполнен роман «Женщина-мыслитель», текст которого требует понимания «изнутри», «парения над испытанным», разгадывания бытия и психологии главных героев. Но, «главный герой романа не человек, а музыка, её стихия, её проявления, её смысл и выражение этого смысла в жизни, той жизни, которая полна чувств и стремлений и в эросе проявляет себя – либо преображаясь, либо оскудевая», разрушая и убивая [2, с. 98].

Через основные художественные произведения Лосева проходит один герой. Это философ, эстет, знаток и любитель музыки Николай Владимирович Вершинин. Его художественный образ однозначно автобиографичен. Многочисленные авторские монологи, диалоги, высказывания – это высшее понимание для Лосева философии искусства, музыки, исполнительства. Музыка для Вершинина, так же как и для Лосева, это «Бог, который лечит ... от жизненных треволнений и даёт откровение высшего мира» [7, с. 30]. Восторженные описания глубочайших музыкальных переживаний при слушании музыки у Вершинина полны ассоциаций, аллюзий, сравнений, и в словесном логосе возвращены утончённой культурой «серебряного века». Здесь постоянным незримым контрапунктом звучит музыка Чайковского, Рахманинова, Скрябина, Баха, поэзия Блока, Мережковского, Гиппиус, Вяч. Иванова, а «ажур» психологических нюансов главных героев связан тонкими нитями с рассказами Чехова, Куприна, Бунина, Набокова. Вот одно из рассуждений Вершинина в романе «Женщина-мыслитель»:

«Я очень люблю Скрипичный концерт Бетховена. В отличие от многих произведений этого рода он в меру виртуозен, не бьёт на шикарность и эффектность формы, которая затмила очи даже Чайковскому, принёсшему в своём Первом фортепианном концерте даже свою гениальную мелодику в жертву пустой эквилибристике и аффектации. И чем богат Скрипичный концерт Бетховена? Созерцанием богат. Эта спокойно льющаяся, изящная, но углублённая, насыщенная тема первой части доходит до чистого молитвенного лиризма, сквозь который видится безбрежное море бытия, и оно – равномерно и вечно шумит в своих твёрдых, крутых берегах» [3, № 4, с. 100].

Этому фрагменту романа «Женщина-мыслитель» может позавидовать любой современный рецензент – в ёмкости выраженного словами музыкального смысла, в стилистической свободе, в поэтичности и образности текста, наполненного музыкой.

Что касается главного женского персонажа, пианистки Радиной, то он далеко не однозначен. На собирательность этого художественного образа указывают некоторые исследователи [1; 8; 9]. По воспоминаниям современников, Юдину никак нельзя было соотнести даже

по портретным характеристикам с образом пианистки Радиной [10]. Поэтому для А. Ф. Лосева так неожиданна была отрицательная реакция Юдиной по прочтении рукописи романа.

До сих пор никто из исследователей творчества А. Ф. Лосева не указал на существенный элемент структуры романа «Женщина-мыслитель», а именно: роман точно повторяет структуру *сонатной формы, сонатного allegro*, формы, которая с XVIII в. в творчестве Гайдна, Моцарта, Бетховена прочно закрепилась в европейской музыке. Эта музыкальная форма стала единственной, в которой драму бытия, движение человеческого духа и его жизни можно было бы выразить чисто музыкальными средствами, которые подчинились бы и общефилософским законам. В музыкальном логосе *сонатного allegro* непреложно действуют диалектические законы: закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количества в качество, закон отрицания отрицания. Эти законы дают конфликтное сопоставление музыкальных образов, динамику развития музыки, напряжённость и непрерывность действия. Мыслитель, создавший капитальный философский труд «Музыка как предмет логики», структуру своего беллетристического романа «Женщина-мыслитель» совершенно естественно выстроил в устойчивой музыкальной форме, где есть экспозиция, разработка, реприза, т. е. в форме *сонатного allegro*. Пианистке Радиной посвящена вся экспозиция романа с яркой характеристикой её исполнительского искусства, её гениальности, её способности «скользить по каждой вещи до её последней бытийной глубины», её «нездешности», сродни «античным Паркам и Эринии» [3, № 4, с. 101].

В самых возвышенных, восторженных, восхищённых, а местами патетических излияниях Лосев рисует свою героиню. Магия игры пианистки потрясает Вершинина-слушателя:

«Вы отчётливо сознаёте, что с вами творится небывалая трагедия, что огненные щупальца Судьбы охватили весь мир, что вы должны вдруг как-то спастись, вы вот-вот потонете в этом бездонном болоте или вот-вот низвергнетесь с высочайшей горы. Вас потрясает, вас тянет, вас распинает что-то. Вы вдруг сознаёте, что вы, вы за всё отвечаете, за себя, за неё, за историю, за весь мир» [3, № 4, с. 101].

За этим авторским восторгом стоят и Ницше с «Рождением трагедии из духа музыки», и Абсолют Шеллинга в «целокупности своих определений», и «идеалист» Вершинин, восклицающий: «Я влюбился в неё не меньше, чем в Гегеля и Шеллинга» [3, № 4, с. 102]. Но далее, в разработке романа, динамичной и экспрессивной, автор низводит

героиню с воображаемого пьедестала. Становится ясно, что гениальная пианистка Радина в быту совсем иная: «земное» и «небесное», «божественное» и «демоническое» оказалось в ужасаемом противоречии. Она – запутавшаяся и опустившаяся, её мыслительные способности невысоки; музыку, оказывается, она совсем не любит, а играет только так, «как научил её профессор»... Все попытки Вершинина проникнуть в «тайны творческого процесса» Радиной оказываются тщетными. Её суждения примитивны: «Бах – такой скучный, такой бесчувственный... Любая оперетта и живее и ближе к жизни...» [3, № 4, с. 118]. Детали быта квартиры Радиной убийственны для эстета Вершинина, а невозможное «низкое» окружение мужчин, трое из которых являются её мужьями, создают впечатление дикого хаоса и фантасмагории. Попытка троих поклонников Радиной, во главе с Вершининым, вырвать Радину из этого «низкого» мира ни к чему не приводит: Радина погибает. В разработке романа спрессовано время, как в сонатном allegro, действие динамично и напряжённо стремится к трагической кульминации. Сны Вершинина, в которых к нему в разных фантасмагорических ипостасях приходит уже из инобытия Радина, можно рассматривать как финал романа и финал сонатного allegro, где есть и реприза, и кода.

В архиве А. Ф. Лосева сохранились последние письма Лосева к Юдиной [6, с. 172–175]. Приведем некоторые фрагменты этого документа, который может дополнить, понимание романа «Женщина-мыслитель», его психологическую и философскую глубину, и дают пронзительный авторский комментарий. В письме к Юдиной Лосев пишет:

«...было бы чрезвычайно странно подходить с художественной оценкой к сочинению, состоящему на $\frac{3}{4}$ из философских рассуждений, да и остающаяся $\frac{1}{4}$, по самому замыслу автора, имеет тут гораздо больше идейное, чем просто художественное значение... Вы поддались самому общедоступному методу критики – приписать слова и поступки действующих лиц самому автору, а в героях видеть обязательно реальных людей. Это упрощенство характеризует обычно самое элементарное восприятие; и мне загадочно, почему оно оказалось у гениальной Ю.(диной) [6, № 8, с. 172] ... Прежде чем, однако, расстаться с Вами, не могу преодолеть в себе горячего желания ещё и ещё раз коснуться Вашей замечательной игры ... ещё раз хочется выразить неизменно волнующее меня чувства к Вам... В Вашей игре я ощутил свою родную стихию мысли, скрытые – может быть, даже не ясные Вам самой – философские постижения, завораживающую глубину и размах прозрения, которые я находил только у крупнейших философов. Я знал всех пианистов: только Вы и Рахманинов остаётесь несравненными светилами на моём философском небе... Это о Вас, о Вас, дорогая, я писал: О, как упоительно дышать гениальным прозрением, чувствовать эту мягкую

силу, эту чудную власть красоты над собой, эту вечно капризную и полную всяких неожиданностей стихию гениальной души... Кого коснулся гений, тот всегда хочет слиться с гениальной душой... В Вас я чаял нового человека в моей жизни, способного понять моё дело и его углубить, оживить, украсить. Вы – такая богатая, такая бездонная, такая манящая... Только в Вашем соединении музыки с философией я стал было чувствовать что-то великое, грандиозное и небывалое... Пройдут годы, и пожалеем мы оба, что в эпоху расцвета сил, в период жизненной и творческой свежести мы так неуклюже и так бездарно оттолкнули друг друга» [6, с. 174–175].

Реальность и миф, бытие и колдовство музыки, оказались тесно переплетёнными в романе «Женщина-мыслитель», который стал точкой пересечения в судьбах и реальных людей, и вымышленных героев. Однако и роман, и сама жизнь показали, что высшего духовного понимания не смог найти ни герой романа Николай Вершинин в «женщине-мыслителе» Радиной, ни А. Ф. Лосев, жаждущий «обмена духовными дарами» с пианисткой Марией Юдиной. Помимо эмоционально-трепетного, сложного психологического слоя в романе явно проступает обобщённый портрет советской эпохи 1920–30-х гг. В контекст эпохи вписываются и элементы гротеска, и фантазмагии, близкие прозе М. Зощенко и М. Булгакова. Лосев – беллетрист, блистательный писатель, продолжил традиции русского романа, а дальнейшее изучение его философской прозы ещё впереди.

Список литературы

1. Ерофеев В. А. Ф. Лосев: В поисках смысла // Вопросы литературы. – 1985. – № 10. – С. 205–231.
2. Зверев Г. Человеческая музыка. Предисловие к роману А. Ф. Лосева «Женщина-мыслитель» // Москва. – 1993. – № 4. – С. 98–99.
3. Лосев А. Ф. Женщина-мыслитель [Публикация А. А. Тахо-Годи] // Москва. – 1993. – № 4–7.
4. Лосев А. Ф., Лосева В. М. Радость на веки. Переписка лагерных времён. – М.: Русский путь, 2005. – 261 с.
5. Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...». Т.1–2. – М.: Время, 2002. – 573 с.
6. Тахо-Годи А. А. Последняя глава // Москва. – 1993. – № 8. – С. 172–175.
7. Тахо-Годи А. А. Лосев. – М.: Молодая Гвардия, 2007. – 532 с.
8. Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев – философ и писатель. – М.: Наука, 2003. – 395 с.
9. Тахо-Годи Е. А. Художественный мир прозы А. Ф. Лосева. – М.: Большая Советская Энциклопедия, 2007. – 398 с.
10. Юдина М. В. Статьи, воспоминания, материалы. – М.: Сов. композитор, 1978. – 413 с.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

УДК 130.2 : 291.13

Н. С. Андреева

Компаративистская методология культурфилософского исследования ритуалистической и функционалистической концепций мифа

В статье обосновывается возможность и необходимость компаративистского анализа ритуалистической и функционалистической концепций мифа, позволяющего интерпретировать миф как исходную форму культуры.

The article substantiates the possibility and necessity of comparative analysis of the ritualistic and functionalistic concepts of myth that allow to interpret it as the initial form of culture.

Ключевые слова: Б. Малиновский, Дж. Дж. Фрейзер, ритуализм, функционализм, компаративистский анализ, мифология, миф, ритуал.

Key words: B. Malinowsky, J. G. Frazer, ritualism, functionalism, comparative analysis, mythology, myth, ritual.

Миф – интересный, многогранный и многозначно трактуемый феномен. Он существует в различных культурах на протяжении всего исторического времени, проявляясь как непосредственно, так и в контексте различных форм общественного сознания. Большое количество фактического материала, содержащего ценную информацию о мифах, ставит перед учеными ряд принципиальных задач: корректное определение мифа и мифотворчества; разработку классификации мифов, что требует нахождения общего основания исследования мифологических систем различных культур; выявление, характеристику и сравнение схожих сюжетов и образов и др.

К настоящему времени в исследованиях мифа сложилась уже своя классическая традиция [5, с. 66–68]. По авторитетному научному мнению Е. М. Мелетинского: «Новые подходы к мифу ... были намечены в начале XX в. Боасом, Фрейзером и Дюркгеймом и получили законченное выражение в ритуалистическом функционализме Малиновского» [3, с. 30].

В данной статье предметами рассмотрения избраны концепции Джеймса Джорджа Фрейзера и Бронислава Малиновского, основателей двух крупных направлений исследования мифа. Цель статьи – сравнительный анализ концепций мифа Фрейзера и Малиновского, проводимый в плане сопоставления исследовательских возможностей ритуалистического и функционалистического подходов к мифу.

Исследовательская деятельность Фрейзера и Малиновского оказала влияние на изучение не только мифологии, но и круга проблем, широта которого очевидно демонстрирует сложность и многогранность культуры как таковой. Данное замечание представляется важным, ибо позволяет подчеркнуть осознание этими исследователями онтологической принадлежности мифологии культуре.

Известно, что на Малиновского, как на ученого в области антропологии, оказала сильное влияние «Золотая ветвь» Фрейзера. Ученый отмечал, что в своих исследованиях он «...ограничился темой, на которой сэръ Джеймс непосредственно не концентрировал своего внимания», оговаривая желание подчеркнуть значение научных разработок предшественника: «... его (Фрейзера – Н. А.) влияние оказывается столь же плодотворным» [1, с. 93]. Фрейзер также был знаком с трудами английского антрополога. Так, в предисловии к одному из сочинений Малиновского им была отмечена «ценность ... описания антропологических изысканий» ученого [2, с. 7].

Объектно-предметным полем исследований Фрейзер и Малиновский избирают широкий ряд культурных феноменов (миф, ритуал, магия, религия, наука, традиции, социокультурные взаимоотношения и др.). Миф в этом пространном ряду имеет заметное первенство. Прежде всего интерес вызывала архаическая мифология, существовавшая в культурах древности, так называемых «далеких культурах» [9, с. 839], где она зародилась и проявила себя в качестве одного из важнейших элементов повседневной жизни общества. В этой связи приведем мнение всемирно известного исследователя мифологии М. Элиаде:

«Предпочтительнее начинать ... с изучения мифа в обществах архаических и традиционных ... и прежде всего потому, что мифы народов, находящихся на примитивной стадии развития, несмотря на изменения, которые они претерпели со временем, еще отражают первоначальное состояние этих народов» [10, с. 18].

В подходах Фрейзера и Малиновского к мифу отмечается принципиальная схожесть – *сближение феноменов мифа и ритуала*. В этом плане можно говорить о созвучии взглядов этих исследователей со значительным кругом культурфилософских трактовок ритуала (С. Х. Хук, Т. Тестер, Э. Джеймс, Ф. Рэглэн, В. Я. Пропп и др.).

Сходство круга научных интересов и подходов Фрейзера и Малиновского не отменяет и ряда различий в методологических основаниях исследования мифа, способах накапливания и освоения эмпирического материала.

Для сопоставления взглядов на миф представителей ритуализма и функционализма обратимся к двум центральным текстам – труду Фрейзера «Золотая Ветвь. Исследование магии и религии» («The Golden Bough. A Study in Magic and Religion», 1922) и сборнику работ Малиновского «Магия, наука и религия» («Magic, Science and Religion», 1948). Отметим, что «Золотая ветвь...» открывает читателю тайны мифа в двух редакциях – полной, двенадцатитомной, и сокращенной, написанной автором значительно позднее. Безусловно, исследователь не может не задаться вопросом – насколько полно воззрения Фрейзера на миф раскрывает вторая редакция книги? Ответ на данный вопрос предлагает сам автор:

«В сокращенном издании я не вводил новый материал и не изменял взглядов, высказанных в последнем, полном издании. В целом данные, с которыми мне удалось познакомиться за это время, либо подтверждали мои выводы, либо по-новому иллюстрировали старые положения...» [8, с. 5].

Морфология обоих исследуемых текстов характеризуется четкой структурой, но на основе данной общности нельзя не заметить и различия. Сочинение Фрейзера выглядит более дробным (XXXIX глав), работа Малиновского состоит из трех частей («Магия, наука и религия»; «Миф в примитивной психологии» и «Баломат: духи мертвых на Тробрианских островах»). Повествование основоположника ритуалистического взгляда на миф – описательное, иллюстративное (обилие примеров), свободное от четкой проработанности центральных понятий. По замечанию С. А. Токарева: «Фрейзер никогда не держался за единожды построенную им теорию, легко усваивал новые мысли, менял свою точку зрения. Он нисколько не стеснялся открыто в этом признаваться, честно объясняя перемены своего взгляда, а порой даже не противопоставляя новый взгляд прежнему» [7, с. 801]. Стиль Малиновского существенно иной – изложение «Магии, науки и религии» характеризуется проработкой центральных понятий, аргументированностью выводов, диалектичностью самой постановки теоретических проблем. Сам Малиновский подчеркивал огромную дистанцию между первоначальными результатами своих исследований и окончательной формой их интерпретации: «...в этнографии зачастую существует огромная дистанция между необработанной массой информации и окончательным, вполне научным представлением результатов исследования» [2, с. 23]. Как писал советский ученый А. А. Никишенков, изучая труды Малиновского необходимо «выяснить пути и способы перевода личного опыта, полученного этнографом в ходе длительного включенного наблюдения, в конечный текст...» [4, с. 101].

Анализируя методологические основания исследований мифа, предпринятых Фрейзером и Малиновским, обратимся к основным линиям их сопоставления. Последних видится, по меньшей мере, три: 1. охват культурного ареала, артефактное поле которого анализируется (назовем его эмпирическими границами); 2. центральный метод исследования; 3. характер исследования как логическое следствие эмпирических границ и центрирования метода.

Эмпирические границы изысканий Фрейзера необходимо видеть как некую суммарность целого ряда культур разных племен и народностей, инвариантами которых выступают искомые феномены – миф, мифология, ритуал, магия и др. Ученый предлагает выводы «Золотой ветви...» на основе изучения рассказов и записей людей, живших в колониях, на что указывают многочисленные упоминания в тексте имен миссионеров и служащих Британской империи. Эмпирическая система координат исследования Малиновского – совершенна иная: ученый подвергает анализу определенную, конкретную культуру. Это культура аборигенов Меланезии (Тробрианские острова): «Я жил на этом архипелаге в общей сложности около двух лет», «работал совсем один и большую часть времени жил прямо в деревнях. А потому повседневная жизнь туземцев была у меня постоянно перед глазами» [2, с. 14].

Отмеченное различие эмпирических границ проливает свет на два принципиальных момента: а) распространенное образное и достаточно точное именование Фрейзера – «кабинетным исследователем», а Малиновского – «исследователем полевым»; б) различия основного научного метода. Метод Фрейзера – сравнительно-исторический; изучение ряда культур ожидаемо, закономерно (в контексте методологии XIX века) «подталкивает» ученого к сравнению, сопоставлению, корреляции различий. Метод Малиновского – функционализм, открывающий перед исследователем перспективы понимания глубинных механизмов функционирования актуальной культуры, ее понимания «изнутри».

«Методы, которые Малиновский применял в своей работе, основывались на интенсивных полевых исследованиях и на детальном сравнительном анализе общечеловеческих традиций в их полном социальном контексте» [6, с. 33].

Возможность выявления и изучения взаимосвязей различных социокультурных феноменов, актуализируемая функционализмом, есть его очевидный «плюс». В тоже время нельзя не признать наличие некоего «минуса» у этого метода, подмеченного в свое время К. Леви-Строссом, предостерегавшим исследователей от «...построения своеобразной системы интерпретации – функционализма – позволяющей с опасной легкостью оправдать любой существующий режим» [1, с. 16].

Обозначим методологическое различие подходов Фрейзера и Малиновского. Центральным аспектом восприятия культурных артефактов и феноменов для Фрейзера становится ритуал, представляющий собой явление типологического свойства. Миф в учении Фрезера раскрывается как некое пространство ритуала. Малиновский, руководствуясь ориентирами функционализма, экстраполирует миф в системный контекст культуры, ритуал в рамках данной конструкции стоит на одном уровне с мифом.

Необходимо обратить внимание еще на один немаловажный аспект, а именно на характер субъективности повествования. Малиновский, находясь внутри исследуемой культуры, записывает *собственные* наблюдения, перерабатывая их во вроде бы объективный материал для читателя. Повествование его работы характеризуется той субъективностью, которую можно назвать «авторской», непосредственной. Фрейзер, наоборот, выстраивает цепочку положений и выводов, оперируя многочисленными записями путешественников. В логике его исследования наблюдения *других*, сторонних, людей служат основой для выдвигаемых теорий. В данном случае можно зафиксировать опосредованный, собирательный, характер субъективности изложения.

Гносеологическая модель исследования Малиновского: «непосредственно воспринимаемая объективная реальность → авторская концепция реальности». Логика рассуждения Фрейзера иллюстрируется иной схемой: «ряд авторских концепций реальности, суммарность которых выполняет роль репрезентанта объективной реальности, → авторская концепция реальности». То, что Фрейзер прибегает к использованию иных авторских свидетельств ни в коей мере не есть достаточное основания утверждения бóльшей объективности его повествования (в сравнении с Малиновским). Необходимым условием, допускающим выдвижение подобного тезиса, выступает методология анализа приведенных свидетельств и мнений, а именно, их критическое сопоставление, перекрестная корреляция. Последнее в логике размышлений Фрейзера, если не отсутствует вообще, то заявляет о себе тихо и фрагментарно. Таким образом, говорить об уклонении стиля повествования Фрейзера от позиции «субъективное» в сторону «объективное» не приходится. Напротив, исследователю, анализирующему труд представителя ритуализма, приходится значительно сложнее, ибо позиция автора часто демонстрирует «колебания» между различными первоначальными свидетельствами. Повествование Малиновского, в свою очередь, видится как более плавное, логичное, так как субъект постулирования высказываний единичен.

Компаративный анализ исследовательских подходов Фрейзера и Малиновского свидетельствует о разнообразии научного арсенала методологий и теоретических построений, которые могут быть взаимодополняющими при анализе смысла и функций мифа в культуре.

Список литературы

1. Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
2. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / пер. с англ. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 552 с.
3. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Мир; Академический проект, 2012. – 336 с.
4. Никишенков А. А. О Брониславе Малиновском и его работах // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 6. – С.99–103.
5. Смирнов М. Ю. Магия, религия и мифологическое сознание // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре / сост. М. М. Шахнович. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Философского общества, 2001. – С. 66–68.
6. Сонгинайте Н. С. Социальная антропология Бронислава Малиновского // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб., 1998. – Т. 1. – № 2. – С. 33–40.
7. Токарев С. А. Послесловие // Фрейзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М.: Политиздат. 1980. – С. 794–804.
8. Фрейзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклин. – М.: Академический Проект, 2012. – 854 с.
9. Фурс В. Н. Ритуал // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
10. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. – 5-е изд. – М.: Академический проект, 2014. – 235 с.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 : 008

И. А. Тульпе

Религия в системе культуры

Вопрос о соотношении объемов понятий религии и культуры, о причинно-следственных связях между этими феноменами рассматривается в контексте системного подхода. Автор трактует религию как элемент/подсистему системы культуры, который способствует функционированию культуры, взаимодействуя с другими подсистемами и включая в себя элементы этих подсистем. Как любой элемент системы религия испытывает трансформации и ослабление связей с другими элементами. Критический уровень ослабления ведет к изменению места элементов в иерархии структуры или к разрушению подсистемы (элемента).

The problem under discussion is that of the correlation between the scope of concepts of religion and culture and the causal relationship between these phenomena. Relying on the system analysis, the author treats religion as an element of a cultural system responsible for its functioning; the said element is in close interconnection-appropriation relationships with elements of other sub-systems. As any other element of the system, religion undergoes transformations weakening the connections with other elements. The critical level of attenuation leads to a change in the structural hierarchy or to the destruction of the subsystem (element).

Ключевые слова: религия, культура, система, подсистема, системный подход, дочеловечивание.

Key words: religion, culture, system, subsystem, system approach, fully-human.

Кризисные эпохи привлекают внимание не только к сфере политики или экономики, но и к наличному состоянию культуры, которая то ли способствовала кризису своим отходом от традиции, то ли сама оказалась втянутой в него, то ли выступает предметом надежды на скорейший выход из состояния неопределенности. Необходимым условием выживания человечества периодически объявляется «восстановление морального контроля и возвращение к духовному порядку», что требует изменения духа современной цивилизации, «такой духовной реинтеграции, которая восстановила бы жизненное отношение между религией и культурой, существовавшее в каждую эпоху и на каждом уровне развития человечества» [1, с. 275].

Эта проблема была актуальной и в последнем веке минувшего тысячелетия. Она нашла свое отражение в размышлениях русских философов, рассматривавших ее в отечественном и в европейском масштабе в связи с секуляризацией культуры. Культурный кризис усматривался во «вредоносном» явлении безбожной науки, в страшной силе религиозно-бессмысленного государства, во внутренней обреченности безыдейного хозяйствования, в растлевающей пошлости бездуховного искусства. Поскольку основания культурного кризиса связывались с повреждением религиозной жизни, то и выход из него считался возможным лишь на «религиозной почве» [3; 5; 12].

Появление религиозной проблематики в связи с кризисом культуры ставит вопрос соотношении религии и культуры и об их причинно-следственных связях. Например, если кризис культуры происходит из-за кризиса религии, тогда – в чем причина кризиса религии? Или, если дело в нарушении эффективной связи между ними, тогда – каковы причины, приведшие к этому нарушению?

Двусторонний характер отношений между религией и культурой К. Г. Доусон подчеркивал так: какой «бы универсальной и духовной ни была религия», она, если хочет оказывать влияние на жизнь и поведение людей, с необходимостью должна «облечь себя в социальные институты и традиции», воплотиться в культуре. Он понимал культуру как организованный образ жизни, основанный на общей традиции и обусловленный общим окружением, а общий образ жизни подразумевает общее мировоззрение, общие нормы поведения и общую систему ценностей. Но утверждение об обусловленности религии культурой и экономикой не противоречит утверждению о том, что культура формируется и изменяется религией: религия освящает традицию культуры и обеспечивает общую цель, объединяющую различные социальные элементы в культуре. Не поняв религию общества, невозможно понять его внутренней формы [1, с. 87–91, 96, 100–101].

Оставим вне обсуждения идеи коренного происхождения культуры из религии, то есть религиозности культуры по определению, поскольку признание значимости религии для культуры не означает того, что культура в религии коренится. Нормы поведения и системы ценностей, если они общие, то разделяются как верующими, так и нерелигиозными людьми. Поэтому трудно согласиться с Доусоном, видевшем в присущей современному обществу секуляризации аномалию.

Проблема соотношения названных феноменов в немалой степени зависит от того, что размышляющий на эту тему вкладывает в понятия *религия* и *культура*. Как полагал Зиммель, в отличие от религии, морали и искусства, где совершенство души достигается непосредственно (в религиозном чувстве, в нравственной чистоте, в творчестве, соответственно), культура идет «обходным путем через образования духовно-

исторической деятельности рода: путь субъективного духа в культуру идет через науку и формы жизни, через искусство и государство, профессию и знание мира, путь, на котором он возвращается к самому себе, но достигшим большей высоты совершенства» [4, с. 489].

Термин *культура* в разных научных дисциплинах имеет объем и содержание, соответствующие предмету, который рассматривается этими дисциплинами, то есть – тому или иному частному способу выражения содержания культуры. Чтобы не входить в дискуссию о дефиниции и избежать научно неэффективного узко критического или апологетического взгляда на отношения религии и культуры предпочтительно выбрать максимально абстрактный и обобщенный подход, каковым видится подход системный, активно развивающийся в современной отечественной науке (см. работы К. Б. Соколова, В. С. Жидкова, Ю. В. Осокина, П. Ю. Черносвитова, Г. В. Иванченко и др. в [6; 7; 8]). В качестве рабочего определения культуры можно взять следующее:

«Культура является реально существующей системой, потому что совокупный культурный опыт человека складывался в ходе эволюционного формирования вида *Homo sapiens* именно как *реализуемая в практике бытия человека целостная система внебиологического обеспечения видового выживания*, выполняющая одновременно как репродукционные, так и адаптивно-ориентационные функции (замещая тем самым соответствующие биологические механизмы). При этом исторически существовавшие и существующие культуры разного типа (культурные системы) представляют собой различные *реально наблюдаемые состояния этой системы*» [2, с. 532].

Системный подход предполагает рассмотрение культуры как целостной совокупности элементов. Элементы системы могут более или менее тесно взаимодействовать друг с другом или быть связанными опосредованно по принадлежности к целому (культуре как таковой) как его составляющие. Свойства системы, в том числе, обуславливающие ее интерактивность, складываются не как сумма свойств ее элементов, а как результат организации их взаимоотношений/взаимодействий. Сами элементы системы представляют собой менее сложные системы (подсистемы), чем та, в которую они входят, и взаимодействие между ними как элементами тоже зависит от их совокупных свойств как систем. Жизнеспособность данного состояния системы обеспечивается эффективностью наличных связей между элементами и состоянием самих элементов – насколько они функциональны и насколько «влиятельны» в системе связей и в самой структуре. Один и тот же элемент (или подсистема) может занимать разные по степени и направлению воздействия места в многоуровневых иерархиях системы.

Культура как внебиологическая адаптационная система воспроизводит свою функциональную стабильность и действенность через самоорганизацию, реформатирование существующих подсистем и образование новых с новыми специфическими функциями, перемещение подсистем в структурной иерархии (по вертикали и горизонтали). Внутренняя упорядоченность подсистем, согласованность взаимодействия между ними определяют бóльшую или меньшую устойчивость наличного состояния целого. Множественность параллельных способов осуществления системных процессов на всех уровнях структурной иерархии и функционально специализированных структур является одним из факторов, определяющим надежность системы [2, с. 550–553].

Устойчивость существования культуры как таковой обеспечивается наличием ее носителя и создателя (*Homo sapiens*): сохраняя его, она сохраняет себя. Однако видовая неизменность не предопределяет невозможности качественного изменения культуры. Функционирующая система с необходимостью порождает последствия (о принципе имманентного порождения последствий см. [10, с. 808]). Усложнение культурно-адаптационного инструментария (многообразие вариантов хозяйственного, социально-политического устройства жизни; совершенствующиеся технологии сохранения и трансляции индивиду и социуму культурного опыта существования) способствует образованию новых подсистем, новых связей и взаимодействий, приведших к «осевой революции», к изменению целеполагания относительно человека. Бóльшая часть истории человечества была нацелена на выработку культурно-психологического оснащения, позволяющего выживать виду (легко жертвуя индивидами). Упомянутая осевая революция отражает такое состояние системы культуры, когда ее прочность становится опасной для ее творца, поскольку препятствует дальнейшей реализации его видовых преимуществ – осуществлению человеческого в человеке, пробуждению метапотребностей собственно человеческого духа [11, с. 57–66].

Выживание вида и вочеловечивание индивида – разные цели, реализуемые существенно различающимися культурно-историческими стратегиями (традиционной и новационной). Но, очевидно, что синхронически и диахронически вторая цель не реализуется без достижения первой. Связанность стратегий, в свою очередь, обнаруживается не на уровне генетического наследования, а за счет удержания элементов архаического и в развитой новационной культуре. Потребность самосознания, самореализации уникальности индивида не возникает у всех и сразу: процесс смены одного доминирующего способа самовосприятия индивида в мире другим

способом, которому предстоит стать доминантным, достаточно длителен и имеет продолжительные переходные периоды, когда прежний еще доминирует, но уже накапливаются элементы, которые образуют новые подсистемы, способные решать качественно новые задачи. Новый коллективный и индивидуальный субъект культуры обуславливает складывание новых подсистем культуры (философия, мораль, религия, наука, искусство), которые открывают разные возможности для его формирования.

Здесь появляется вопрос о месте религии как подсистемы в многоуровневой структуре культуры, в том числе, как системообразующей переменной наряду с другими (территория, язык, государство, традиции, овеществленные в материальной культуре и базовых моделях поведения). Естественно, что религия сама одновременно является системой, то есть определенной совокупностью элементов (подсистем), взаимосвязь которых обуславливает целостные свойства этой совокупности.

Можно предположить, что религия занимает доминирующее положение в структуре культуры тогда, когда именно она может наилучшим образом способствовать осуществлению «дочеловечивающему» («to be fully human», по А. Маслоу) направлению функции культуры. Разрыв мифоритуального субъектно-объектного тождества, подразумевающего не только выделение человеком себя из мира природы, но и отделение в его сознании мира природы от мира культуры как во внешнем их бытовании, так и внутри самого человека, принадлежащего обоим мирам, ставит перед субъектом проблему самоопределения. Эта проблема должна получить разрешение, в противном случае субъект потеряется в изменившейся картине мира. Долженствование касается не единичностей в человеческой «массе», а абсолютного большинства. Кратчайший путь к этому – такое преобразование модели мира, которое заставит любого человека, независимо от социального статуса, меры образованности и интеллектуальности, материального положения, пола и возраста, включить в свою жизнь «предельные вопросы».

Дуальная, естественно-сверхъестественная, картина мира, предлагаемая религией, принуждает человека искать и находить способы выживания в неблагоприятной (психологически) окружающей среде, обнаружившей свое полное безразличие к человеческой «единице». Религия обращает человека к себе и в себя, она дает набор правил поведения в *этом* мире на пути к цели, лежащей за пределами человеческой жизни, оправдывая таким образом бессмысленность мира и примиряя с ней (и с миром).

«Определяющим фактором возникновения и воспроизведения явлений, которые обобщенно выражены понятием религии, выступает потребность людей в соотношении себя с чем-то, совершенно иным, нежели они сами в своем естестве, находящимся за пределами повседневного человеческого бытия...» [9, с. 64].

Религиозная модель утверждает онтологическую и ценностную противопоставленность естественной и сверхъестественной сфер бытия. Таким образом, все, что обеспечивало физическое выживание человеческой популяции – приспособленная для жизни среда обитания, способы взаимодействия внутри популяции, обеспечивающие ее преумножение, безопасность и пр., то есть доказавший свою эффективность культурно-исторический инструментарий, – все это оказывается обесцененным.

Очевидно, что такой радикализм в отрицании ценности наличного существования внутренне противоречив: с одной стороны, он способствует «дочеловечиванию» человека, становящегося единственной ценностью, но с другой стороны, – осуществленный в полной мере, он препятствует сохранению вида, а это ведет к разрушению системы культуры (и самой религии как ее подсистемы). Поэтому религия, выполняя свою общекультурную функцию, адаптирует прежние способы жизнеобеспечения: она встраивает в свою систему материализованные элементы разрушившейся мифоритуальной модели мира. Отрицаемое земное получает «высшую» санкцию на жизнь, оно оправдывается как некая неизбежная необходимость для достижения человеком главной – внеземной, потусторонней – цели, что столь же неизбежно ведет к обустроиванию посюстороннего, пусть как временного пристанища. Следует отметить, что включенные в систему религии, эти элементы (подсистемы) – насколько они сохраняют свою продуктивность, не требующую существенной трансформации, настолько они не чувствительны к религии как своему системообразующему началу.

Религия способствует осуществлению основной функции культуры – не только и не столько своим прямым действием как (под)системы, но через установление связей между своими отдельными элементами с элементами, входящими в другие подсистемы, которые в определенные периоды выступают инструментами религии или ее языками. Но они – подсистемы в структуре культуры – не являются подсистемами *внутри* религии, в том числе, потому, что даже при доминировании в культуре религиозной картины мира, не она является определяющей в этих подсистемах. Так, известно, что нет религиозной науки, поскольку методы и выводы науки обусловлены самим предметом исследования и верифицируются им же, а не соот-

ветствием религиозному представлению об устройстве мира (в том числе и тогда, когда религия готова увидеть в научных результатах доказательство своих основоположений). В области гуманитарных и социальных исследований, в силу особенностей предмета, то есть человека, конфессиональный подход более част, но тоже имеет не столько исследовательскую цель, сколько обоснование на конкретном фрагменте религиозной точки зрения.

Поскольку система сильна эффективными связями своих подсистем, постольку религия как подсистема культуры разнообразит и совершенствует связи с наследуемыми подсистемами, «настраивая» их на обновленную цель культуры, а также взаимодействует с новыми подсистемами, по-своему способствующими дочеловечиванию и во-человечиванию человека.

В период доминирования религия взаимодействует с автономно складывающимися новыми подсистемами как со своими элементами, занимающими в ее структуре разное положение. Упомяну три из них, те, которые нередко сопровождаются прилагательным «религиозная».

1. **Философия**, как «духовная практика», имеет с религией много общего в плане объема содержания (мир и человек в нем), но в отличие от религии имеет дело с относительно ограниченной аудиторией и областью применения, редко распространяющейся в практику повседневной жизни. Философия «вращивает» свободу мыслить, но свободна от необходимости (если нет такой насущной личной потребности) насаждать плоды размышлений в наличную практику. Поэтому, даже этическая философия, поднимающая острейшие человеческие проблемы, зачастую остается «благопожелательным» утонченным чтением. Философия, родившаяся в античной цивилизации, которую с точки зрения истории религии нередко характеризуют как политеистическую (более жесткий вариант – «языческую»), органично взаимодействует с монотеистическими религиями, потому что она не надстраивается над «язычеством», а является результатом разложения мифоритуального тождества «бытия и сознания», когда мироустройство становится не только «местом проживания», но и объектом познания. Способствуя развитию новых познавательных технологий, включая их осмысление и верификацию выводов, философия развивает и углубляет возможности человеческого самопознания. Логика развития системы религии сталкивается с необходимостью трансляции опыта и складывающейся традиции, с необходимостью формализации, создания системы аргументов и пр. (*вероучение* – опыт веры в формулах). Европейская философия в качестве логического способа обоснования религиозной картины мира, утрачивает на несколько веков предметную автономию, но сохраняет и совершенствует свой познавательный аппарат.

2. **Моральное развитие** человека (особенно, на индивидуальном уровне) – важнейший и самый трудно реализуемый способ вочеловечивания. Для самосохранения человечество выработало набор правил поведения людей относительно друг друга и в отношении к социуму. Жизнеспособность традиционного общества вполне обеспечивалась регулированием поведенческих практик. С точки зрения любого социума важно, чтобы индивиды не нарушали установленного порядка, способствовали его целостности и устойчивости, «подчиняли личное общественному». Насколько индивид традиционного общества не знает своего личного, настолько у него не возникает «конфликта интересов». Проблема морали как системы, направленной на гармонизацию сосуществования и взаимодействия в социуме самореализующихся индивидов, зародится в осевую эпоху, и наиболее ярко проявится, став предметом античной философской рефлексии о человеке. Моральность осмысливается как ценность теоретически, но в конкретной практике жизни мало что побуждает индивида овладеть этой ценностью. Интериоризация моральных норм и следование им предполагает наличие значимой личной цели. Взаимодействие религии и морали, имеющих почти совпадающую по объему и качеству аудиторию (моральность не зависит напрямую от социального статуса, образованности), обусловлено их общей интенцией к магистральной цели культуры – мораль получает практическое содействие со стороны религии. Мораль, соглашаясь со страдательной бесцельностью земной человеческой жизни, указывает на цель за ее пределами – цель, достижение которой не гарантируется простым уходом в «мир иной», а предполагает пожизненную «работу над собой», то есть *способствует* воспитанию жизненной потребности быть моральным. Пока моральность может наиболее действенно формироваться в контексте религиозной модели мира (отрицающей или существенно снижающей статус земного), до тех пор эта модель будет определять нравственный выбор человека. Вертикальное измерение морали, задаваемое запредельностью смысла человеческой жизни, делает добрый (моральный) поступок и того, на кого он направлен в горизонтальном преломлении, *средством* достижения, лишая его самоценности. В этом смысле «религиозная» мораль может расцениваться как промежуточный (но в процессе культуры – необходимый, если не неизбежный) этап на пути морального самоопределения человека.

3. **Искусство** как подсистема новационной культуры, на первый взгляд, тесно связано с религией, о чем свидетельствует опыт, например, буддизма или христианства. Однако хорошо известен и иной опыт – отрицание фигуративных изображений, вытекающее из базов-

вых вероучительных положений (иудаизм, ислам). Из этого следует не просто факт разнообразия отношений разных конкретных религий с изображением, включенным в культовую практику или исключенным из нее. Содержание художественной деятельности шире (богаче) культового назначения или трансляции религиозной истины. Искусство способствует исполнению культурой своей человекообразующей функции, в одном случае, – как средство, используемое религией, как ее особый технологический элемент, в другом случае, – как самооценная (под)система культуры, обладающая собственным содержанием, которое может реализовываться и через тематически религиозные сюжеты. То есть, искусство включает в себя религию как один из элементов системы.

Как (под)система религия предстает не в единственной форме, а во множестве вариантов облачения своего содержания. Это непосредственное содержание религии, многообразно воплощаемое в конкретных религиях, «рассредоточивается» по множеству локальных подсистем культуры. Трансляция религиозных идей может осуществляться, как известно, различными мирными и немирными способами, но характер и объем взаимосвязей с существующими подсистемами локальных культур зависит не только от усилий, прилагаемых к их «укоренению». Место и время зарождения и становления конкретной религии свидетельствует об очевидном кризисе прежних представлений о месте человека в мире: важно не только явление основателя новой религии, но и то, что уже появились «ищущие» и он был услышан. Трудности воплощения идеального пути к конечной цели человеческой жизни неизбежно приведут к компромиссам, делающим этот путь более доступным для все расширяющегося числа последователей. Это происходит за счет формирования (установления) связей разных подсистем данной религии с подсистемами существующей локальной культуры, которые воспринимают религиозное наполнение сообразно своему состоянию и функциям – глубинно или как форму, не сильно влияющую на исходное содержание.

Характер устанавливающихся связей религии как подсистемы культуры с новой средой культурного обитания зависит от меры и характера потребности в ней. Чем глубже потребность в обновлении, тем органичнее усваивается локальной системой это привнесенное новое. И наоборот – внешние исторические и политические обстоятельства такой «прививки» ведут к преобладанию внешнего же (инструментального) использования с целью преодоления политической раздробленности, вхождения «в семью цивилизованных народов», приобщения к более высоким социальным стандартам или достижениям и

пр. (что может не препятствовать или косвенно способствовать осуществлению новационной культурой дочеловечивания/вочеловечивания человека).

Если ресурс традиционной культуры далек от исчерпания, то элементы новационной подсистемы осваиваются ею в парадигме архаической ментальности – они приспособляются, встраиваются в имеющуюся конструкцию, а не служат фундаментом для новой системы. Локальный вариант традиционной культуры на пути сохранения устойчивости вносит в себя в качестве своей подсистемы новый элемент (религию) для усиления эффективности внутренних связей существующей системы, в том числе, с помощью установления функциональных связей с другими локальными подсистемами, «лицо» и характер которых определялся конкретной формой религии.

Процесс снижения значимости подсистемы религии в культуре может замедляться удержанием значимости фактора религии в локальных культурах. При этом религия превращается в инструмент, сознательно или бессознательно поддерживаемый конкретной социальной системой ради своего сохранения. Например, если государство как элемент социокультурной системы пытается заставить систему работать только на свои задачи, это ограничивает возможности целого, ведет к изменению соотношения между целым и другими подсистемами. И, зеркально, если религия пытается использовать в своих целях преимущественно силу государства, то это свидетельствует об ослаблении ее связей с другими своими элементами и суживании области ее компетенции, к конфликту «радости веры» и внешнего обозначения присутствия религии. Например, прямая связь христианства как подсистемы с индивидами становится опосредованной не просто из-за нового в нем элемента – Церкви, но потому что именно этот элемент устанавливает связь с государством как попечителем общества и становится одним из полезных инструментов управления людьми, делая из религии (христианства) не столько внутреннего «руководителя», сколько инструментального помощника в жизненных проблемах.

Авторитетный религиозный мыслитель А. Шмеман писал, что христианство веками переживалось не как низведенный на землю Христом огонь – «очищающий», «переплавляющий», а как «один из необходимых “устоев”, столь же бесспорный, как всевозможные “ценности”, накопленные человечеством в процессе исторического развития и ставшие предметом школьного изучения и преподавания», а обожженных этим огнем святых и праведников научились «утилизировать» как помощников, заступников, покровителей. [13, с. 15]. «Мы живем в мире, полном христианских “памятников”» – добавил он [13, с. 17].

Как фактор «дочеловечивания» религия идет к отрицанию себя, что закономерно для любого элемента и подсистемы, трансформация которых в сторону удержания себя может вести к ослаблению связей как со старыми и появляющимися новыми элементами внутри собственной системы, так и с внешней средой. Критический уровень ослабления ведет – в пределе – к полному разрушению системы; или к изменению места в иерархии культуры в целом – если подсистема трансформируется установлением измененной структуры с сохранившимися (благодаря еще актуальным связям) элементами и установкой на сохранение оставшегося. Религия создает для человека условия такого «возрастания», что он, достигнув «совершеннолетия», готов жить в мире, который объективно не исполнен смысложизненным содержанием, творить себя с религией или без нее.

Список литературы

1. Доусон К. Г. Религия и культура / пер. с англ., вступ. ст., коммент. К. Я. Кожурин. – СПб.: Алетейя, 2000.
2. Дубенская Ю. Ю., Жидкова Т. В. Система и модель культуры // Системные исследования культуры. Вып. 2. 2008 / под ред. Г. В. Иванченко и В. С. Жидкова. – СПб.: Алетейя, 2009. – С. 531–555.
3. Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура: сб. религ.-филос. ст. / под ред. В. В. Зеньковского. – Берлин: Русская книга, 1923. – С. 25–46.
4. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996.
5. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. – М.: Русская книга, 1993. – С. 300–315.
6. Системные исследования культуры. Вып. 1. 2005 / под ред. В. С. Жидкова. – СПб.: Алетейя, 2006.
7. Системные исследования культуры. Вып. 2. 2008 / под ред. Г. В. Иванченко, В. С. Жидкова. – СПб.: Алетейя, 2009.
8. Системные исследования культуры. Вып. 3 / отв. ред. Г. М. Юсупова. – М.: Гос. ин-т искусствознания, 2013.
9. Смирнов М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – Вып. 2. – С. 62–73.
10. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006.
11. Тульпе И. А. «Дочеловечивание» как бóльшая посылка осевого времени // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 57–66.
12. Флоровский Г. О патриотизме праведном и греховном // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. Т. 1. / сост. и вст. ст. В. М. Пискунов. – М.: Искусство, 1994. – С. 85–124.
13. Шмеман А., прот. Собрание статей 1947–1983. – М.: Русский путь, 2011.

Статья поступила: 30.11.2017. Принята к печати: 15.01.2018

Е. И. Гришаева

**Возможности и границы применения теории медиатизации
к исследованию религии в публичном пространстве:
опыт Скандинавских стран¹**

В Скандинавских странах институциональная версия теории медиатизации, предложенная датским исследователем медиа Стигом Хьявардом, стала теоретическим основанием для исследования религии в публичной сфере. В данной статье рассматриваются генезис ключевых положений теории медиатизации Хьяварда и ее потенциал для изучения представленности религиозной тематики в медийной сфере скандинавских стран. Хьявард рассматривает институт медиа как фактор изменения религиозного ландшафта: общественные представления о религии в большей степени формируются под влиянием медиа, чем под влиянием религиозных организаций. Выводы, полученные в скандинавских странах, плохо объясняют процессы, происходящие в других контекстах, например на постсоветском пространстве. Сравнение процессов в различных исторических и культурных контекстах способно расширить границы применения теории медиатизации.

In Scandinavian countries, the institutional approach to mediatization theory suggested by the Danish scholar Stig Hjarvard became the core theoretical basis for analyzing the presence of religion in public sphere. This article examines the genesis of Hjarvard's mediatization approach and its potential for studying the presence of religion in the mediated sphere in Scandinavian countries. According to Hjarvard, the media become agents of religious changes: in Scandinavian countries the media rather than religious organizations shape public ideas about religion. The conclusions concerning Scandinavian countries, though, do not apply to other contexts, for instance, to post-Soviet ones. Comparison of processes in different historical and cultural contexts could make the mediatization theory applicable to other cultural contexts.

Ключевые слова: религия, медиа, теория медиатизации, социология медиа, скандинавские страны.

Key words: religion, media, mediatization theory, sociology of media, Scandinavian countries.

В Скандинавских странах религиозная повестка широко представлена в медиа¹, несмотря на высокий уровень секуляризации. Транслируя богослужения, рассказывая о деятельности религиозных организаций, медиа играют важную роль в формировании общественных представлений о религии.

Тема религии и медиа все больше привлекает внимание ученых [8]. Американский исследователь Хейди Кампбелл выделяет три основных теоретических подхода к изучению религии в публичной сфере: медиатизация (mediatization), медиация смыслов (mediation of meanings) и религиозно-социальное форматирование технологий (religious-social shaping of technologies, RSST) [2; 3]. Эти подходы оформились в рамках определенных школ. Последние два определили исследовательское поле в США, а институциональная версия теории медиатизации, предложенная датским исследователем медиа Стигом Хьявардом [5; 6; 7], стала теоретическим основанием для исследования религии и медиа в Скандинавских странах.

В данной статье рассматриваются генезис ключевых положений теории медиатизации Хьяварда и ее потенциал для изучения присутствия религии в медийной публичной сфере на примере исследований, проведенных в Скандинавских странах. В заключении рассматривается критика теории медиатизации и анализируются границы применения этой теории.

Предпосылки формирования теории медиатизации

Проникновение медиа во все сферы общественной жизни становится отличительной чертой обществ позднего модерна. Ф. Кротц определяет медиатизацию как глобальный паттерн, подобный индивидуализации, глобализации и коммерциализации [9]. Создавая новые технологические возможности для коммуникации (мобильные телефоны, интернет), замещая традиционные формы или объединяя уже существующие [17], медиа трансформируют способы социальных взаимодействий, и это приводит к изменению во всех сферах общественной жизни.

¹ Медиа – это любое средство, выступающее как носитель информации, способный передавать ее широкой аудитории. К медиа относятся не только персональные и масс-медиа, но и книги, фильмы, компьютерные игры.

Теория медиатизации рассматривает то, каким образом медиа способствуют изменениям в различных сферах жизни общества, и как изменяется отношение индивидуумов к социальным и культурным практикам вследствие использования медиа. Емкое определение медиатизации предложил Сильверстоун¹:

«Медиатизация требует от нас понимания того, каким образом процесс коммуникации изменяет социальные и культурные среды, внутри которых этот процесс происходит, а так же как меняются отношения акторов, институтов и индивидуумов, к этим средам и к друг другу» [18, с. 189].

Термин «медиация» был впервые предложен Ж. Бодрийяром в работе «Символический обмен и смерть» (1976), где он рассматривает труды Вальтера Беньямина о фотографии и американского исследователя медиа Маршалла МакЛюэна о телевидении. В своей книге «Понимание медиа» МакЛюэн отразил влияние телевидения на изменение способов взаимодействий между людьми. Особенностью его теории медиа (medium theory) является то, что она исследует влияние технологий, т. е. способов передачи информации при помощи медиа, оставляя в стороне содержательные аспекты. Маклюэновский подход вначале породил волну исследовательского энтузиазма, которая очень быстро сошла на нет. По мнению американского теоретика медиа Джошуа Мейровица, это произошло из-за того, что, в отличие от денег или средств производства, коммуникация – это нематериальный процесс, и вследствие этого исследователям сложнее распознать его результаты [16]. Мейровиц, стремясь реабилитировать теорию медиа МакЛюэна, провел исследование того, как появление телевидения изменило некоторые социальные практики, в частности, отношение между детьми и родителями, мужскую и женскую модели поведения. По сути, теория медиатизации, фокусируясь на том, как технологические и жанровые особенности медиа влияют на общество, выводит маклюэновский подход на новый уровень.

Ключевым тезисом теории медиатизации является то, что общественные институты и социальные практики меняются в соответствии с «логикой медиа». Например, под влиянием медиа политика становится зрелищем: политические дебаты уподобляются спортивному

¹ Описывая изменения в обществе под влиянием медиа, Сильверстоун использует характерный для англоязычных исследователей термин 'медиация' ('mediation'). Приводя это определение медиатизации, Лундби отмечает, что оно описывает общие основания двух подходов, не затрагивая аспекты, в которых они различаются. Различие между медиацией и медиатизацией подробно описано в статье Кулдри [4].

состоянию, где не столько важно содержание сообщения, сколько умение держать удар и манера поведения [14]. Кроме того, политика персонализируется: подробности личной жизни политиков становятся достоянием общественности, это, а не только содержание политической программы, обеспечивает политику успех в глазах избирателей [16]. Термин «логика медиа» был предложен Дэвидом Алтейдом и Робертом Сноу в 1979 г. Этот термин, оставляя в стороне анализ контента, указывает на особенности формата медиа, на то, как организован материал, с помощью какого стиля он представлен. Анализируя «логику медиа», исследователи показывают, что на процесс коммуникации влияет не только содержание сообщения, но и его формат.

Концептуализируя влияние медиа на сложно устроенные общества позднего модерна, теория медиатизации формирует исследовательское поле и определяет группу феноменов, которые потенциально могут быть интересны в этом направлении [12, с. 9]. Согласно Шульцу, теория медиатизации имеет эвристическую ценность, когда предметом исследования становятся социальные трансформации, возникшие под влиянием медиа [17]. Она так же хорошо подходит для анализа репрезентаций социального, которые конструируют медиа.

Применение теории медиатизации к изучению религии в публичном пространстве

Датский исследователь медиа Стиг Хьявард предложил институциональную версию теории медиатизации. Его работы во многом сформировали исследовательское поле в Скандинавских странах и, в частности, стали теоретическим основанием для исследования репрезентации религии в медиа.

Согласно Хьяварду, к концу XX века медиа становятся самостоятельным институтом, обладающими особой логикой, к которой вынуждены адаптироваться другие социальные институты [6, с. 105]. С его точки зрения, медиатизация – это процесс, в котором медиа, становясь частью других социальных институтов, изменяют нормы и способы их деятельности. Внутри каждого социального института действуют особые формы рациональности, собственный *modus operandi*. Логика медиа или *modus operandi* опосредована технологическими возможностями (печатное, электронное или цифровое медиа), жанровой спецификой медиатекста и коммерциализацией, которая приводит к стандартизации медиатекстов. Выстраиваясь в другие социальные институты, медиа изменяют их *modus operandi* в соответствии со своей логикой.

Социальные институты попадают в зависимость от медиа, поскольку медиа формируют общественные представления (representations) об их деятельности¹. В этой ситуации социальные институты все чаще выступают как «поставщики сырого материала, который медиа затем используют и изменяют в соответствии со своими целями» [7, с. 94]. Таким образом, в современных обществах дискурсы и практики, действующие в социальных институтах, частично изменяются под влиянием медиа.

Наряду с медиатизацией культур и политики, Хьявард рассматривает медиатизацию религиозных институтов. Он подчеркивает, что «медиатизация религии касается способов изменения религиозных организаций, практик и верований в связи с ростом воздействия медиа как внутри так и вне института религии» [7, с. 26]. Медиа изменяют общественные представления о религии [6, с. 111], привносят изменения в деятельность религиозных организаций и общин. Ссылаясь на результаты исследований присутствия религий в медийной сфере Скандинавских стран, Хьявард показывает, что медиа оспаривают авторитет традиционных религиозных институтов, публикуя критику их деятельности; они отчасти заменяют их функции, например, транслируя богослужения [5, с. 80–81]. Таким образом, присутствие религиозного института в публичной сфере формируется секулярной логикой медиа, и в этом смысле, медиа усиливают секуляризацию общественной жизни.

Хьявард выделяет следующие формы медиатизированной религии (mediatized religion): религиозные медиа, религиозная журналистика и банальная религия (banal religion). *Религиозные медиа* делятся на масс медиа, учреждённые религиозными организациями, социальные медиа (например, группы религиозных сообществ в социальных сетях) и персональные медиа, (аккаунты в социальных сетях, которые ведут верующие). Религиозные медиа ретранслируют профессиональные представления религиозных организаций. *Религиозная журналистика* рассказывает о религиозных событиях, следуя

¹ Это положение Хьявард иллюстрирует следующим образом. Политические лидеры в той или иной степени оказываются в фокусе медиа. Чтобы привлечь внимание и удержать интерес массовой аудитории, политикам необходимо придерживаться определенного сценария (делать запоминающиеся заявления, информировать зрителей о подробностях своей личной жизни и пр.). Медиатизация политики формирует у избирателей восприятие политики как шоу, и как следствие, происходит снижение политической активности, проблема репрезентативности интересов избирателей политическими лидерами уходит на второй план.

профессиональным критериям – интерес аудитории к тому или иному событию и достоверность источников [5, с. 88]. *Банальная религия* – это индивидуальные или коллективные представления о религии, которые формируются вне религиозных институтов или при минимальном влиянии с их стороны. Банальная религия состоит из элементов фольклора, имеет менее систематический характер, основана на эмоциональном приятии тех или иных идей. Современные медиа много внимания уделяют сверхъестественному, магии, мистике и различным суевериям. Медиа делают видимыми всегда существовавшие фольклорные представления, тем самым предлагая альтернативу официальным религиозным доктринам.

Анализ процессов медиатизации может происходить на различных уровнях: на микроуровне – анализ социальных взаимодействий, на макроуровне – выявление паттернов общественного развития.

На выявление общих тенденций взаимодействия религии и медиа был направлен социологический опрос, проведенный в Дании среди взрослого населения в 2005, 2006 и 2009 гг. [5, с. 96–99]. Согласно полученным данным, датчане чаще всего соприкасаются с религиозной/мистической проблематикой в беседах с близкими или друзьями (24,3 %), через просмотр телевизионных программ (22,6 %), чтение психологической и философской литературы (10,5 %), интернет (8,9 %). Посещение религиозных церемоний находится на пятом месте и составляет 6,7 %. Анализируя результаты опроса, Хьявард приходит к выводу, что общественные представления о религии в большей степени формируются под влиянием медиа, чем под влиянием религиозных организаций.

На микроуровне теория медиатизации позволяет проследить, как изменяется коммуникация внутри религиозных групп с появлением интернета. Например, исследование шведского социолога религии Мии Ловхейм направлено на анализ того, как скандинавские мусульманки используют блоги [11]. Автор анализирует посты, в которых женщины-блоггеры размышляют о религии и рассказывают, какие сложности они испытывают, когда сталкиваются с противоречием между секулярными и религиозными ценностями. Автор показывает, что обсуждение в блогах историй из личной жизни приводит к размытию границ между частным и общественным. Кроме того, блоггинг формирует новые формы авторитета: женщины, становятся авторитетом для своих читателей, влияют на сложившуюся в исламском обществе систему авторитетов.

Критика теории медиатизации и границы ее применения

Вопреки своей популярности, теория медиатизации подвергается критике; научные дискуссии выявили недопустимость применения некоторых положений Хьяварда в несекулярных контекстах.

Первым и центральным аргументом против теории медиатизации является указание на то, что особенности взаимодействия институтов медиа и религии определяются культурными и историческими особенностями. Выводы, полученные в Скандинавских странах, плохо объясняют процессы, происходящие в других контекстах. Обращаясь к теории множественных модерностей, Ловхейм показывает, что в несекулярных контекстах медиа и религия могут взаимодействовать различными образами [10; 11]. Линч [13, с. 205] уточняет, что выводы Хьяварда релевантны только для контекстов, где:

(1) медиа транслируют нейтральную в конфессиональном отношении точку зрения и не существует религиозных медиа, имеющих высокую популярность;

(2) непосредственное взаимодействие между религиозными институтами и общественностью находится на низком уровне;

(3) на институциональном и индивидуальном уровнях очевидны секулярные тенденции.

Несмотря на свою эвристичность, теория Хьяварда ограничена географией высокосекуляризованных стран – Скандинавии и Западной Европы, – и, соответственно, имеет границы применимости. В менее секулярных контекстах логика взаимодействия медиа и религии меняется. Например, в России светские масс-медиа большое внимание уделяют религиозной проблематике, а религиозные медиа активно участвуют в обсуждении общественно-политических вопросов.

Критики теории медиатизации указывают на то, что не только медиа трансформирует социальные институты. Сами институты и акторы адаптируют медиа под свои нужды, тем самым привносят изменения в способы их функционирования. Согласно Сильверстону, «социальные и культурные среды в процессе восприятия и потребления [медийных сообщений] формируют институты, технологии и значения медиа, посредством которых осуществляется коммуникация» [18, с. 189]. Таким образом, функционирование медиа зависит от их социокультурной среды и контекста.

Кроме того, религиозные группы и отдельные пользователи интернета используют медиа, чтобы говорить о своей вере с другими. Таким образом, медиа становятся средством трансляции религиозных

смыслов [10]. Использование медиа религиозными группами указывает на обратный процесс: медиа становится ретранслятором религиозных смыслов. Религиозные сообщества не только адаптируются к логике масс-медиа, но и адаптируют масс-медиа к своим нуждам, вырабатывают собственные стратегии использования медиа.

Исследователи указывают и на то, что преувеличивается роль медиа в формировании общественных изменений [4; 13]. Логика медиа является не единственной логикой, которая форматирует социальные процессы. Например, глобализация, капитализм и индивидуализация являются значимыми факторами, меняющими положение религии в обществе.

Несмотря на критику, исследователи признают значимость теории Хьяварда [13]. К настоящему времени в научном сообществе сложился положительный консенсус в отношении следующих положений теории медиатизации: объяснение логики репрезентации религиозных символов в медиа; тезис о том, что в современных обществах знание о религии все больше опосредуется медиа; утверждение, что медиа подрывают публичный авторитет религии и обладают властью символически конструировать общественные представления о религии.

Продолжая идеи МакЛюэна, Алтейда и Сноу, Хьявард теоретически описал значимый тренд современности: влияние медиа на функционирование религиозных институтов и на присутствие религии в публичной сфере. Теория медиатизации Хьяварда хорошо применима для изучения репрезентаций религий в медиа, но не работает для выявления дополнительных факторов, влияющих на этот процесс: особенностей географического контекста, поведенческих и ценностных установок акторов, влияющих на процесс производства медиа. В менее секулярных контекстах логика взаимодействия медиа и религии меняется. Например, на постсоветском пространстве религиозные институты в ряде случаев стремятся формировать медиа повестку, а на институциональном уровне действуют десекулярные тенденции. Существующие различия открывают перспективы для дальнейших исследований: сравнение процессов в различных исторических и культурных контекстах способно уточнить теоретические основания теории и расширить границы ее применения.

Список литературы

1. Altheide D., Snow R. *Media Logic*. – Beverly Hills: Sage, 1979. – 256 p.
2. Campbell H. Surveying Theoretical Approaches within Digital Religion Studies // *New Media and Society*. – 2017. – Vol. 19. – Iss. 1. – P. 15–24.
3. Campbell H. *When Religion Meets New Media?* – London: Routledge, 2010. – 232 p.
4. Couldry N. Mediatization or Mediation? Alternative Understandings of the Emergent Space of Digital Storytelling // *New Media and Society*. – 2008. – Vol. 10. – Iss. 3. – P. 373–391.
5. Hjarvard S. *The Mediatization of Culture and Society*. – London: Routledge, 2013. – 173 p.
6. Hjarvard S. The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change // *Nordicom Review*. – 2008. – Vol. 29. – Iss. 2. – P. 105–134.
7. Hjarvard S. Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public Face of Religion // *Medialization and Religion: Nordic Perspectives* / eds. Lovheim M., Hjarvard S. – Goteborg (Sweden): Nordicom, 2012. – P. 21–43.
8. Hoover S. *Religion in the Media Age*. – London: Routledge, 2006. – 342 p.
9. Krotz F. Mediatization. A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change. // *Mediatization: Concept, Changes, Consequences* / ed. K. Lundby. – New York: Peter Lang, 2009. – P. 21–41.
10. Lovheim M. Mediatization of Religion: A Critical Appraisal // *Culture and Religion*. – 2011. – Vol. 12. – Iss. 2. – P. 153–166.
11. Lovheim M. New Media, Religion, and Gender: Young Swedish Female Bloggers // *Religion across Media: From Early Antiquity to Late Modernity* / ed. K. Lundby. – New York: Peter Lang, 2013. – P. 153–168.
12. Lundby K. Introduction: ‘Mediatization’ as a Key // *Mediatization: Concept, Changes, Consequences* / ed. K. Lundby. – New York: Peter Lang, 2009. – P. 1–18.
13. Lynch G. What Can We Learn from the Mediatization of Religion Debate? // *Culture and Religion*. – 2011. – Vol. 12. – Iss. 2. – P. 203–210.
14. Mazzoleni G. Mediatization of Politics // *The International Encyclopedia of Communication: Vol. VII* / ed. W. Donsbach. – Malden, MA: Blackwell, 2008. – P. 3047–3051.
15. McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. – London; New York: Routledge, 1964. – 345 p.
16. Meyerovitz J. *No Sense of Place. The Impact of the Electronic Media on Social Behavior*. – Oxford University Press. – 605 p.
17. Schulz W. Reconsidering Mediatization as an Analytical Concept // *European Journal of Communication*. – 2004. – Vol. 19. – Iss. 1. – P. 87–101.
18. Silverstone R. Mediation and Communication // *The International Handbook of Sociology* / eds. C. Calhoun et al. – London: Sage, 2005. – P. 188–207.

Статья поступила: 03.12.2017. Принята к печати: 15.01.2018

УДК 271.2 (476)

С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурóва, Н. К. Плáвник

**Обстоятельства религиозного обращения
и альтруистического поведения последователей православия
в Беларуси**

В статье представлены результаты интерпретации отдельных элементов междисциплинарного республиканского исследования «Типология религиозности в современной Беларуси» с помощью концепций психологии. В рамках группы респондентов, декларировавших принадлежность к православию, прослежены особенности взаимосвязи между обстоятельствами религиозного обращения и мотивами альтруистического поведения религиозной личности.

The article contains results of psychology concepts based interpretation of various elements of the all-republican interdisciplinary study “Typology of Religiosity in Modern Belarus”. The group of respondents who declared their affiliation to Orthodoxy demonstrated specificity of interrelation between the circumstances of religious conversion and the motives for altruistic behaviour of a religious person.

Ключевые слова: религиозность, религиозная личность, религиозное обращение, православие, альтруистическое поведение, междисциплинарный подход, психология религии, социология религии.

Key words: religiosity, religious person, religious conversion, Orthodoxy, altruistic behaviour, interdisciplinary approach, psychology of religion, sociology of religion.

В 2012 г. факультетом философии и социальных наук Белорусского государственного университета было начато длительное исследование «Типология религиозности в современной Беларуси». В его основу был положен *междисциплинарный* подход, сочетавший концепции и методы философии, феноменологии религии, социологии, психологии. Модель исследования базировалась на принципах: кросс-конфессиональной трактовки религии и многомерной структуры религиозной вовлеченности; гипостазирования универсальных (кросс-конфессиональных) типов религиозности в диапазоне интенсивности от номинальной через слабую и среднюю до сильной; применения комплексной качественно-количественной методологии [1]. Исследование было сфокусировано на религиозной части населения Беларуси разных вероисповеданий и проводилось методом анкетного опроса (2013–2015 гг.) по всей стране. Количество участников опроса (выбо-

рочная совокупность) было рассчитано с учетом сведений о численности религиозного населения Беларуси, полученных в рамках социологических исследований, пропорционально количеству зарегистрированных организаций каждой конфессии в каждой из областей страны. В результате опрошено 2723 респондента, которые являются последователями 19 конфессий, причем 2013 респондентов отнесли себя к традиционным доминирующим конфессиям, 710 – к другим [2; 3; 4].

Междисциплинарная модель исследования «Типология религиозности...» предполагает возможность интерпретации данных средствами разных дисциплин. В частности, здесь предлагается трактовка полученных данных на основе концепций психологии. Для этого из всего объема собранного эмпирического материала было извлечено два блока данных, позволяющих выявить психологические характеристики участников опроса:

– данные, отражающие *условия* (внешние обстоятельства) и *характер* (внутреннее переживание) *обращения к религии*, – события, которое в психологии трактуется как трансформация личной идентичности под влиянием религиозного опыта;

– данные о формах канонически предписанного благочестия, а именно – о совершении пожертвований, что с точки зрения психологии можно трактовать как проявления *альтруистического поведения*.

Предпосылкой для построения психологической трактовки этих блоков служит интерпретация понятий: *религиозное обращение* и в связи с ним – *религия* и *религиозность*, а также *альтруизм*, *альтруистическое поведение*.

Определение понятия *религиозное обращение* требует введения понятий *религия* и *религиозность*. Под *религией* в самом широком смысле понимается сложный двухаспектный феномен, представляющий собой единство религиозного опыта (внутренний аспект) и выражающей его религиозной системы (внешний аспект), которая, в свою очередь, раскрывается в трех не сводимых друг к другу подсистемах-измерениях – представлений, деятельности, институтов. Представления артикулируют идею религии, деятельность воплощает их в жизнь, институты организуют последователей идеи [6; 15; 20].

Под *религиозностью* понимается причастность к религии, или вовлеченность в единство названных аспектов и измерений. Сложная структура религии обуславливает вариативность форм вовлеченности, которая может реализовываться по разным измерениям и в разной степени. В любом случае, в основе религиозности всегда лежит процесс *обращения к религии* (*религиозная конверсия*), который может оказаться для индивида переломным моментом его жизни, а может

стать постепенным путем приближения к религиозным смыслам и ценностям, не обязательно предполагающим завершение мировоззренческой и поведенческой трансформации. Религиозное обращение (конверсия) – событие, которое превращает религию из безразличного для человека феномена в его личное смысловое поле (неважно, становится оно единственным или остается одним из многих).

Исследователи религиозного обращения [13; 19], по-разному определяющие конверсию, все же отмечают универсальные ее компоненты:

- 1) потребность личности в предельном (религиозном) смысле, которая проявляется через экзистенциальный кризис;
- 2) активность индивида в направлении поисков выхода из кризиса;
- 3) чувствительность индивида именно к религиозному смыслу и готовность принять этот смысл;
- 4) ключевое событие или фигура, выполняющие для индивида функцию «проводника» в сферу религии.

Первые три позиции обозначают внутреннюю обусловленность конверсии; в статье им в соответствие ставится такой показатель, как *характер* (внутреннее переживание интенсивности конверсии). Четвертая позиция отражает внешние обстоятельства, подготовившие конверсию; в статье ей в соответствие ставится такой показатель, как *условия* (событийные влияния).

Тема религиозного обращения наиболее плотно разрабатывалась в социологии религии, где этот феномен определялся достаточно узко, в основном как вхождение в религиозное сообщество [15; 21; 22]. В ключе психоаналитической культурологии и феноменологии религии [4; 12] обращение трактуется шире, а именно, сближается с само-раскрытием личного потенциала через событие инициации, маркирующее преодоление прежнего «я» личности, т. е. через самотрансцендирование. Этот процесс может быть либо быстрым и интенсивным, радикально преобразующим личность, а значит, полным, по крайней мере, глубоким, – либо поступательным и спокойным, медленно изменяющим смысловой горизонт личности, а значит, частичным, поверхностным. В психологии подобные трансформации обозначаются понятием самоактуализации. В статье именно эти процессы определены как *характер* обращения к религии.

Характер обращения может влиять на религиозную мотивацию поступков человека. Интенсивно пережитое обращение с большей долей вероятности (хотя и не обязательно) предшествует глубокой трансформации и может обусловить жизненное поведение личности преданностью религиозному идеалу и ревностным отношением к предписаниям основанной на нем традиции. Спокойное обращение

скорее сохранит относительную автономию личности по отношению к предписаниям религии. Очевидно, это различие должно влиять на альтруистический характер поведения: глубоко обращенные будут проявлять альтруизм с большей вероятностью, поверхностно обращенные – с меньшей. В статье эта тема не развивается, лишь принимается к сведению многообразие форм обращения и выявляется их связь с канонически предписанными формами альтруистического поведения.

Под *альтруизмом* в социально-гуманитарном знании в самом общем смысле понимается принцип (система принципов) человеческого поведения, ориентированного на обеспечение блага других за счет собственного блага. Термин «альтруизм» (франц. altruisme, от лат. alter – другой) впервые был введен О. Контом (1852) в рамках социальной философии для определения понятия, противоположного понятию «эгоизм» [1; 5]. Кратко Конт определял альтруизм как «жизнь ради других» [11]. Производный термин «альтруистическое поведение» был впервые определен в рамках социобиологии Дж. Б. Холдейном (1955) и затем развит Р. Триверсом (1974) [16]. Современный диапазон значений понятия «альтруизм» определяется его использованием в целом ряде дисциплин, от социальной философии и психологии до социобиологии и этологии. Но основным признаком альтруистического поведения во всех дисциплинарных подходах и концепциях признается то, что оно «направлено на благополучие другого существа в ущерб собственному благополучию» [18, с. 28]. В психологии феномен альтруизма относят к одной из форм *просоциального* (поддерживающего солидарность) поведения, а именно – к *помогающему* поведению (либо отождествляют с ним). Помогающее поведение определяется как забота о благе других, не предусматривающая вознаграждения [17; 22].

Религия является сферой, утверждающей и реализующей принцип альтруизма в качестве приоритетного в человеческих отношениях. Существуют экспериментальные психологические исследования, выявляющие связь религиозности и альтруизма [14, с. 591–593]. Один из аспектов такой связи – зависимость между религиозным обращением и мотивами альтруистического поведения. Поскольку в жизни общества есть сфера, а именно – религия, где альтруизм утверждается как базовый принцип поведения, то в зависимости от степени вовлеченности в религию ее последователи могут быть в большей или меньшей степени мотивированы ее альтруистическими нормами. Степень вовлеченности определяется (в том числе) *условиями и характером обращения к религии*. Следовательно, альтруистическое по-

ведение религиозных людей (в частности, в форме совершения пожертвований) может быть связано с обстоятельствами их обращения.

Изучение этой связи осуществляется в данном случае в рамках группы респондентов, причисливших себя к *православию*. Выбор конфессии обусловлен ее доминирующим статусом в белорусском обществе, а также значимостью в ней идеи альтруизма, утверждаемой как предельная норма отношений между людьми.

Для выявления закономерностей взаимосвязи между мотивацией альтруистического поведения и условиями и характером религиозного обращения на примере респондентов, декларировавших свою принадлежность к православию, из их числа были отобраны лишь те, чьи представления о ключевых исповедных истинах православия соответствовали его религиозно-мировоззренческому типу – монотеизму [7]. В результате получился массив из 947 респондентов. Далее случайным образом с шагом 32 (N/n) из него было отобрано 30 респондентов.

Из сложной системы показателей, составляющих исследовательскую модель, был отобран набор переменных, которые подлежали психологической интерпретации:

1) условия религиозного обращения, У-РО – в инструментарии исследования (анкете) обозначена вопросом: «*Что привело вас к религии?*»;

2) характер религиозного обращения, Х-РО – в инструментарии исследования (анкете) обозначена вопросом: «*Приходилось ли вам когда-нибудь переживать соприкосновение с божественным, высшей силой, с абсолютной истиной?*»;

3) мотивы альтруистического поведения (или альтруистических поступков, в форме совершения пожертвований), АП – в инструментарии исследования (анкете) обозначена вопросом: «*Почему вы совершаете пожертвования?*».

Изучение связей между переменными осуществлялось с помощью таблиц сопряженности. Прежде всего, анализ связи переменных У-РО (условия религиозного обращения) и Х-РО (характер религиозного обращения) позволил выявить следующую зависимость: вероятность яркого, интенсивного протекания религиозного обращения (Х-РО) – в форме «*переживания соприкосновения с божественным, с высшей силой, с абсолютной истиной*» – может быть выше, если обращение является результатом следующего ряда условий (У-РО) (табл. 1):

1) преодоление экзистенциального кризиса (что выражается в выбранных респондентами вариантах ответов: «*поиск смысла жизни*» – 32,0 % респондентов; «*поиск утраченного душевного равновесия*» – 28,0 %);

2) романтически-экзальтированное отношение к религии (вариант ответа: «*зов божественного, высших сил*» – 28,0 %);

3) влияние традиции через социальное окружение, или социализация (вариант ответа: «*семейное воспитание*» – 24,0 %).

Другими словами, интенсивное переживание обращения (X-PO) связано с определенными условиями обращения (У-PO), которые можно предварительно обозначить как: 1) экзистенциальные, 2) эмоциональные, 3) социальные (семейно-традиционные) [10].

Таблица 1

Таблица сопряженности переменных У-PO (условия религиозного обращения) и X-PO (характер религиозного обращения), в % от общей численности респондентов

У-PO ↓	X-PO →	Приходилось ли Вам когда-либо переживать соприкосновение с божественным, с высшей силой, с абсолютной истиной?			Всего, %
		Да, приходилось, %	Я считаю, что такой опыт невозможен, %	Я никогда не испытывал(а) ничего подобного, %	
Что привело Вас к религии?*					
Поиск смысла жизни		32,0	4,0	8,0	44,0
Семейное воспитание		24,0	0,0	12,0	36,0
Поиск утраченного душевного равновесия		28,0	0,0	0,0	28,0
Тяжёлая болезнь близкого человека		4,0	0,0	4,0	8,0
Регулярное чтение литературы (художественной, философской, религиозной)		8,0	0,0	0,0	8,0
Особенная встреча с религиозным (верующим) человеком		8,0	0,0	0,0	8,0
Наркомания, алкоголизм, другие зависимости		4,0	0,0	0,0	4,0
Чудесное событие		8,0	0,0	0,0	8,0
Зов божественного, высших сил		28,0	0,0	4,0	32,0
Постоянное близкое общение с верующими (религиозными) людьми (с родственниками, друзьями, коллегами, т.д.)		12,0	0,0	4,0	16,0
Всего		76,0	4,0	20,0	100,0

* вопрос с множественными вариантами ответов

Особенности взаимосвязи между переменными, характеризующими условия обращения к религии (У-PO) и мотивы альтруистического поведения (АП), указывают на наличие зависимости между указанными причинами обращения к религии (экзистенциального, эмоционального и социального свойства) и совершением пожертвований (АП) из «*сострадания к нуждающимся*» (табл. 2). Это именно тот мотив, который при моделировании исследования наделялся собственно альтруистическим смыслом.

Таблица сопряженности переменных У-РО
(условия религиозного обращения) и АП (мотивы альтруистического поведения),
в % от общей численности респондентов

У-РО ↓ <i>Что привело Вас к религии?*</i>	АП →	<i>Почему Вы совершаете пожертвования?</i>				Всего, %
		<i>Из со- страда- ния к нуждаю- щимся, %</i>	<i>Из чув- ства дол- га, по велению совести, %</i>	<i>Ради воздая- ния, которое обещает моя религия, %</i>	<i>Потому что так требуется моя рели- гия, %</i>	
<i>Поиск смысла жизни</i>		37,0	3,7	3,7	3,7	48,1
<i>Семейное воспитание</i>		18,5	0,0	7,4	3,7	29,6
<i>Поиск утраченного душевного равновесия</i>		22,2	3,7	0,0	0,0	25,9
<i>Тяжёлая болезнь близкого человека</i>		3,7	0,0	0,0	0,0	3,7
<i>Регулярное чтение литературы (художественной, философской, религиозной)</i>		3,7	0,0	3,7	0,0	7,4
<i>Особенная встреча с религиозным (верующим) человеком</i>		7,4	0,0	0,0	0,0	7,4
<i>Наркомания, алкоголизм, другие зависимости</i>		3,7	0,0	0,0	0,0	3,7
<i>Чудесное событие</i>		7,4	3,7	0,0	0,0	11,1
<i>Потеря близкого человека</i>		3,7	0,0	0,0	0,0	3,7
<i>Зов божественного, высших сил</i>		11,1	7,4	3,7	3,7	25,9
<i>Одиночество</i>		3,7	0,0	0,0	0,0	3,7
<i>Постоянное близкое общение с верующими (религиозными) людьми (с родственниками, друзьями, коллегами, т.д.)</i>		7,4	0,0	3,7	3,7	14,8
<i>Затрудняюсь ответить</i>		3,7	0,0	0,0	0,0	3,7
Всего		66,7	18,5	7,4	7,4	100,0

* вопрос с множественными вариантами ответов

Характер связи между переменными позволяет судить, что к собственно альтруистическим мотивам при совершении пожертвований (АП) в большей степени склонны те, кто пришел к религии (У-РО) осознанно, в результате преодоления экзистенциального кризиса (37,0 % и 22,2 % респондентов), и в несколько меньшей степени – те, для кого обращение было результатом социализации («*семейное воспитание*» – 18,5 %) или романтически-экзальтированных ожиданий в отношении религии («*зов божественного...*» – 11,1 %).

В результате определено, что именно указанные ранее причины обращения к религии (У-РО) – экзистенциального, социально-традиционного, романтически-экзальтированного плана – связаны с интенсивным переживанием обращения (Х-РО) и при этом также с альтруистической мотивацией совершения пожертвований (АП). Это закономерно ставит вопрос об особенностях взаимосвязи между переменной, отражающей характер религиозного обращения (Х-РО), и

переменной, определяющей мотивы альтруистического поведения (АП). Оценка этой связи показывает, что именно те, кто имел опыт «соприкосновения с божественным, с высшей силой, с абсолютной истиной» (43,5 % респондентов), склонны к собственно альтруистическому («из сострадания») совершению пожертвований (табл. 3). Причем связь между указанными переменными является сильной (значение критерия Хи-квадрат по Пирсону стремится к 1 (= 0,936), табл. 3).

Таблица 3

Таблица сопряженности переменных X-РО (характер религиозного обращения) и АП (мотивы альтруистического поведения), в % от общей численности респондентов

X-РО – АП						
X-РО ↓	АП →	Почему Вы совершаете пожертвования?				Всего, %
		Из сострадания к нуждающимся, %	Из чувства долга, по велению свыше, %	Ради воздаяния, которое обещает моя религия, %	Потому что так требует моя религия, %	
Приходилось ли Вам когда-либо переживать соприкосновение с божественным, с высшей силой, с абсолютной истиной?						
Да, приходилось		43,5	17,4	8,7	8,7	78,3
Я считаю, что такой опыт невозможен		4,3	0,0	0,0	0,0	4,3
Я никогда не испытывал(а) ничего подобного		13,0	4,3	0,0	0,0	17,4
Всего		60,9	21,7	8,7	8,7	100,0

В итоге, оценка наиболее высоких значений переменных и связей между ними позволяет установить, что характер религиозного обращения (X-РО) преимущественно связан с переживанием респондентами кризиса внутреннего становления (60 %), воздействием экстраординарных обстоятельств (28,0 %) и влиянием социального окружения (24,0 %). Сходная зависимость прослеживается и во влиянии условий религиозного обращения (У-РО) на альтруистическое поведение: совершая пожертвования из сострадания к нуждающимся, 59,2 % респондентов переживали кризис внутреннего становления, 18,5 % обратились к религии под влиянием социального окружения, 11,1 % – в связи экстраординарными обстоятельствами. Для 43,5 % респондентов альтруистическая мотивация поведения (АП) связана с наличием опыта переживания «связи с божественным». Таким образом, условия и характер религиозного обращения оказывают влияние на мотивацию альтруистического поведения: совершение пожертво-

ваний из сострадания связано с наличием опыта интенсивного переживания конверсии и определенными условиями (экзистенциального, эмоционального, социального свойства) обращения к ней.

Таблица 4

Зависимость между переменными У-РО – Х-РО – АП с наиболее значимыми показателями, в % от общего числа респондентов

Переменные и их значения				
Условия религиозного обращения У-РО		Характер религиозного обращения Х-РО, %		Альтруистическое поведение АП, %
1) кризис внутреннего состояния:	<i>поиск смысла жизни</i>	32,0	60,0	37,0
	<i>поиск утраченного душевного равновесия</i>	28,0		22,2
2) влияние социального окружения		24,0		18,5
3) действие экстраординарных обстоятельств		28,0		11,1

Можно заключить, что тому из православных респондентов, кто пришел к религиозному обращению в результате личных исканий и пережил в итоге интенсивный опыт обращения, в большей степени свойственны альтруистические мотивы при совершении пожертвований.

Это позволяет сделать вывод о том, что глубоко пережитое религиозное обращение обуславливает заметную мотивацию личности религиозным идеалом, в том числе основанными на нем предписаниями альтруистического поведения (способность совершать жертвования из сострадания).

Список литературы

1. Альтруизм // Философская энциклопедия: в 5 т / гл. ред. Ф. В. Константинов. – Т. 1. А–Дидро. – М: Советская энциклопедия, 1970. – С. 46–47.
2. Бар-Тал Д. Помогающее поведение // Психологическая энциклопедия. [Электронный ресурс] – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_psychology/770/ПОМОГАЮЩЕЕ. – Дата обращения: 20.06.2017
3. Биологический энциклопедический словарь / гл. ред. М.С. Гиляров. – 2-е изд., исправл. – М.: Советская энциклопедия, 1986. [Электронный ресурс] – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_biology/162/АЛЬТРУИСТИЧЕСКОЕ. – Дата обращения: 20.06.2017.
4. Ван Геннеп А. Обряды перехода. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
5. Ильин Е. П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. – СПб.: Питер, 2013. – 304 с.
6. Карасева С. Г., Шкурова Е. В. Многомерный кросс-конфессиональный подход к исследованию религиозности: актуальность и концептуализация // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123–132.

7. Карасева С. Г., Шкурова Е. В. Особенности религиозности населения Беларуси: мировоззренческий аспект (по данным исследования 2012–2015 гг.) // Социология. – 2016. – № 4. – С. 81–94.
8. Карасева С. Г., Шкурова Е. В., Шатравский С. И. Характеристики вовлеченности населения Беларуси в религию: мировоззренческий аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – № 2 (70). – С. 85–109.
9. Карасева С. Г., Шкурова Е. В., Шатравский С. И., Доманская А. И. Значимость религии в оценках религиозного населения Беларуси (по данным исследования 2012–2016 гг.) // Философия и социальные науки. – 2016. – № 3. – С. 82–88.
10. 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.
11. Конт-Спонвиль А. Философский словарь. – М.: Этерна, 2012. – 752 с.
12. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / пер. с англ. – М.: Рефл-бук, АСТ; Киев: Ваклер, 1997. – 384 с.
13. Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2009. – Т. 10. Вып. 1. – С. 70–74.
14. Майерс Д. Социальная психология. – 7-е изд. – СПб.: Питер, 2010. – 794 с.
15. Пронина Т. С. Религиозность современных россиян: смена форм или содержания? // Вестник Тамбовского гос. ун-та им. Г. Р. Державина. Сер. Гуманитарные науки. – 2012. – № 9 (113). – С. 312–319
16. Психологическая энциклопедия. [Электронный ресурс] – URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_psychology/770/ПОМОГАЮЩЕЕ. – Дата обращения: 20.06.2017
17. Ребер А. Большой толковый психологический словарь: в 2 т. / пер. с англ. – Т. 2 (П–Я). – М.: Вече, АСТ, 2000. – 559 с.
18. Современный психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2007. – 633 с.
19. Batson C.D. et al. Religion and the Individual: a Social-Psychological Perspective / Batson C. D., Schoenrade P., and Ventis W. L. – New York: Oxford University Press, 1993. – 427 p.
20. Hill P. C., Hood R. W. jr. Measures of Religiosity. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999. – 531 p.
21. Lofland J., Stark R. Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // American Sociological Review. – 1965. – Vol. 30. – P. 862–875.
22. Rambo L. R. Understanding Religious Conversion. – New Haven (CT): Yale University Press, 1993. – 260 p.

Статья поступила: 30.11.2017. Принята к печати: 15.01.2018

УДК: 274/278''654''

Р. В. Савинов

Понимание страха в протестантизме раннего Нового времени¹

В статье рассматривается концепт страха в религиозном сознании протестантизма раннего Нового времени. Выявляются две основные модели в репрезентации страха: 1) модель, характерная для ранней Реформации и пуританства: страх является одним из базовых паттернов религиозности, который возникает как реакция тварного существа на реальность сверхмирового Сущего, и является признаком опустошенности человека грехом («страх Божий»); 2) модель, характерная для пиетизма XVII–XVIII вв.: страх является отражением вовлеченности человека в жизнь мира, из которого человек должен уйти во внутреннюю реальность веры; утрата места во внешней реальности устрашает человека и приводит к ложному благочестию, которое преодолимо в опыте «возрождения». Эти модели, развивающиеся в течение XVI–XVIII вв. (от М. Лютера до А. Г. Франке), вновь актуализируются в XIX в. в творчестве С. Киркегора, который совмещает обе модели в представлении актуальности человеческого существования «пред Богом».

The article deals with the concept of fear in the religious consciousness of Protestantism of the Early Modernity. Two fundamental models of representation of fear are presented: 1) the model of early Reformation and Puritanism, according to which fear is one of the basic patterns of religiosity that arises as a reaction of the created being to the reality of God, and “Fear of God” is a sign of the devastation of man by sin; 2) the model of pietism of the 17th-18th centuries, in which fear is a reflection of the involvement in the worldly life from which a person must go into the inner reality of faith. The loss of space in external reality frightens a person and leads to false piety, which can be overcome in the experience of “revival”. These models, developed during the 16th–18th centuries (from Luther to Franke), were ‘updated’ in the 19th century in Kierkegaard’s existentialism, that combines both models in the representation of the human existence “coram Deo” (“before God”).

Ключевые слова: страх, вера, религия, протестантизм, раннее Новое время, субъективность, реальность, Бог, человек.

Key words: fear, faith, religion, Protestantism, Early Modernity, subjectivity, reality, God, man.

© Савинов Р. В., 2018

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени» (грант РФФИ № 16-03-00099).

История эмоций и психоистория представляют собой актуальные направления в широком спектре исследований культуры. Заметную роль в этих направлениях играет исследование концептуальных форм репрезентации эмоциональных состояний, переживаний и паттернов поведения. В рамках такого рода исследований ставятся вопросы о культурном контексте, в котором употреблялись те или иные понятия, выражающие эти состояния, а также о том, каковы социальные нормы их выражения. В настоящее время эта проблематика рассматривается как новая парадигма в традиционной топике истории культуры [2, с. 82–83].

Раннее Новое время, ставшее, по признанию исследователей, периодом конфессионализации [5], проходило под знаком страха и его культурных деривативов.

Повышение значения религиозных представлений, новые стимулы, дававшие толчок к углублению религиозных чувств, привели к тому, что «возникло главное условие для формирования того, что современные историки называют “конфессиональным обществом”»: паства, воцерковленная в традициях новой веры. Таковы законы развития всех мировых религий – становление догмы сменяется фазой соединения догмы с обществом. Рождалась собственно Церковь как социальный институт. Главным условием успешного единения становилось максимально полное растворение личности в церковной повседневности, и светская власть была призвана в этом помочь, если сама она уже сделала свой религиозный выбор» [10, с. 200].

Сказанная о лютеранской территории Германии, эта характеристика подходит также к кальвинистским и прочим протестантским территориям Старого и Нового Света, и к католическим территориям, где происходила собственная Реформа, связанная с воплощением решений Тридентского собора. Значимость религиозных представлений о добре и зле, наряду с отчетливо ощущаемой нестабильностью условий существования, продолжали влиять на переживания человека раннего Модерна. В системе культурных представлений этого времени страх и переживания занимают особое место и играют важную роль в раскрытии внутреннего мира веры. Как отмечает О. Э. Душин, ссылаясь на А. Вержбицкую:

«чувство страха, непреодолимой человеческой греховности и вселенского распада мироздания в той или иной мере наполняет всю эпоху XIII–XVI столетий. Можно даже сказать, что у молодого Мартина Лютера оно приобретает особую остроту звучания. Для него ад был связан не столько с переживанием страха потустороннего вечного проклятия, сколько “с адом как сильной мукой, которую человек испытывает здесь, на земле и которая связана с субъективным переживанием Божьего гнева и отвержения”» [4, с. 37].

С одной стороны, сказывалась эсхатология и чувство неоднозначности жизни и положения человека, характерные для Средних веков, с другой стороны, формировались новые представления о мире и его содержании, но эти идеи объединял один акцент – острое переживание страха и развитие попыток его преодоления.

Структура страха была столь же обширна, как и тот мир, что воспринимался человеком раннего Нового времени как реальность. Ж. Делюмо указывает, что, вследствие конфессионализации, «к “боязни”, “испугу”, “оторопи” и “тревоге”, вызванным разнообразными внешними угрозами, проистекавшими от стихий или от людей, прибавились два не менее гнетущих чувства: “кошмар” греха и “неотвязный ужас” перед адскими муками» [3, с. 7]. Следует, однако, признать, что человек раннего Нового времени боялся не только этих факторов, но испытывал ужас и перед той инстанцией, которая данные факторы определяла – Богом. «Страх Божий», тяготевший над Средневековьем, трансформируется в период Модерна в страх перед Богом, по-новому переживаемое чувство оставленности милостью и благодатью, и отчаяния от неисправимости своей греховной природы¹.

Отчетливо это понимание заявило о себе в учении М. Лютера. «Глубокий экзистенциальный ужас» считается той предпосылкой, которая запускает процесс религиозной жизни Лютера, и становится той границей, которую он постоянно пытается преодолеть, стереть или перейти [14, р. 4]. Это определяет и первый опыт Лютера, рассматривающего себя как грешника, которого не достигнет благодать и прощение [24, р. 89]. Этот настрой сохраняется у него на всю жизнь, а в поздние годы превращается в лейтмотив многих его суждений [20].

Реформационную доктрину оправдания зачастую описывают как страх двух уровней: страх закона (*terror legis*) как внешней инстанции, которая определяет меру греховности человека, и устрашения совести (*terrores conscientiae*), которые изобличают грешника в нем самом [19, р. 229–230]. Эти представления берут свое начало непосредственно из мысли Лютера о неэффективности добрых дел и оправдании лишь верою. Дела Закона не оправдывают, поэтому не являются тем ресурсом, из которого человек может почерпнуть основание своей праведности. Напротив, Закон дан для устрашения, чтобы человек познавал свою беспомощность и недостаточность собственной природы [7, с. 385–388]. Наряду с этим, есть внутренний закон, который написан в сердце человека (Рим. 2:15), и Лютер отмечает, что Суд Божий будет судить и внешние поступки, и помыслы как источник поведе-

¹ Проблема страха в раннее Новое время затронута в исследованиях [13; 17].

ния людей – совесть является также и обличителем, и тем, что заставляет человека пытаться следовать заповедям (эта мысль предлагается Лютером довольно рано, уже в «Лекциях на Послание к Римлянам» [8, с. 205–208]).

В итоге, Реформатор выстраивает свое понимание природы человека как того, что лишено цельности и самостоятельности. Страх, состояние ужаса отражает опустошенность человека грехом, который лишил человечность субстанциальности. Преодоление этого состояния возможно благодаря «рождению свыше», даруемому по вере во Христа, что придает жизни верующего оправдание и направление к Богу.

Есть и дополнительный аспект этой проблемы – судьба человека; его место в вечности определяется не видимыми признаками вроде добродетели или святости, а предвечным решением Бога, который в отношении человеческой судьбы выступает как *Deus Absconditus*, и избирает верных, осуждает неверных независимо от заслуг или грехов.

Воля Божья и человек соприкасаются в предопределении, и для человека «достаточно только знать, что у Бога есть некая таинственная неисповедимая воля, однако что она такое, по какой причине и чего она хочет – до этого ни в коем случае доискиваться нельзя, об этом нельзя спрашивать и печься, этого нельзя касаться, а можно только бояться и молиться» [7, с. 398].

Лютер выходит за те рамки переживания страха, о которых говорил Ж. Делюмо. В связи с этой «теологией ужаса» актуальны оказываются размышления Р. Отто, который отмечает, что в данном феномене «сохраняется мистическое содрогание, сопровождаемое описанным выше чувством тварности, собственной ничтожности, падшести перед лицом объективно переживаемого Ужаса и Величия» [9, с. 30]. Страх превращается здесь в основополагающее отношение между Богом и человеком, между нетварным и тварным, которое способно только трепетать и исчезать перед величием Творца. В то же время, страх соседствует с надеждой и радостью, которые доставляет вера, и вера дает человеку выстоять перед божественным словом и судом [23, р. 375].

Меланхтон в первом издании своих «*Loci theologici*» (1521) выступает против интерпретации религиозного чувства как страха (*timor*). Прежде всего, это не является началом покаяния: ни страх слуги, ни страх сыновний, апелляция к которым восходит к Августину, и к которым апеллировала схоластическая теория покаяния [16, с. 34–40, 45–47]. В то же время, первым актом благодати является смущение совести грешника и ее устрашение, дабы пониманием сущности дел Закона выявить грех [21, р. 81].

Меланхтон отмечает, что уровни принятия божественного учения различают страх и веру как доминирующие настроения.

«Что есть вера? Постоянное принятие каждого слова Божия. То, чего не может быть в нас без обновления и просвещения сердец наших Духом Божиим. Ибо слово Божье – это и закон, и Евангелие. Угрозы закона суть стрелы. Страхом же Писание называет то, благодаря чему в это верят, верой же то, во что верят в Евангелии или священных обетованиях. Ибо страх без веры не оправдывает» [21, р. 91]. Страх оттеняет веру, как бессильные дела людей оттеняют всемогущее милосердие Божье, но их нельзя и разделять, ибо «вера показывает милосердие Божье, а страх – суд Божий и [роль] дел наших» [21, р. 119–120].

Впоследствии Меланхтон начинает рассматривать страх и веру как две составляющих религии, из которых проистекают благочестие и добродетель, и которые удостоверяются Богом [22, р. 120–122, 165].

Вслед за Лютером, Меланхтон рассматривал событие веры как знак «рождения свыше», изменения природы человека, поэтому все действия и переживания человека имеют значение лишь в связи с его отношением к Богу. Вера даруется Богом, тогда как страх Божий – это человеческое отношение к высшей реальности.

Особое развитие тема страха Божия как объективного условия религиозности получила у пуритан XVII в., в частности, у Дж. Беньяна, который в своем трактате «The Fear of God» (1679) описывает Бога как абсолютный объект страха. Его (Бога) «проявления устрашающи (dreadful), не только в целом, но и в наиболее милостивых и радостных проявлениях», а «закон страха», рождающийся из устрашения от чтения и изучения Писания, рассматривается как условие следования по пути спасения [15, р. 438, 442]. В тех же тонах Беньян описывает обращение героя своего «Путешествия пилигрима»: религиозная жизнь становится решением следовать по пути спасения именно из страха перед обетованием наказания.

В пиетизме происходит заметная переоценка категорий веры и страха. Опыт веры начинает восприниматься не как рубеж человеческих возможностей, за которым уже нет ничего человеческого, а как наполняющий существование человека смысл, в рамках которого человек раскрывает свой внутренний мир. Священное из сферы возвышенного религиозного опыта переносится в структуры повседневности, где человек раскрывается в своей непосредственности. Но это создавало новую напряженность, которая оказывалась никак не менее трагичной, чем та, с которой жили Лютер и Меланхтон.

«Неизбежный ужас перед самим собой и уверенность в том, что он заслужил наказание, должны бросить верующего в объятия божественного правосудия. Следовательно, невозможно прийти к Господу без предварительного странствия в страну страха. Это “отчаяние” фигурировало в мыслях и речах пасторов как единственный путь к прощению» [3, с. 669].

Наряду с обличениями греховности и недостойности *coram Deo*, в пиетизме пробуждается новая тема, которая вызывала не меньший, или даже больший страх, поскольку была знаком окончательности суда Божия и неизменности предопределения – страх мира. Вследствие акцентирования индивидуального существования в пиетизме из него возникает специфическое переживание страха перед людьми, который также становится одним из конститутивных факторов религиозного чувства.

Уже И. Арндт в трактате «Об истинном христианстве» (1606) описывает ключевое противоречие в отношении человека с реальностью не как несоизмеримость Бога и человека, что характерно для раннего протестантизма, а как противостояние человека и мира. Человек в вере обретает связь с Богом, и мир (телесность и ассоциируемые с ней социальные и психологические факторы) пытается вытеснить Бога из души человека.

«Кто хочет войти в вечную скинию Божию к вечной жизни, тот должен воздерживаться от сладострастия мира сего, от похоти плоти и от всего того, чем плоть побеждает дух, дабы плоть не превозмогла дух и не одолела его», ибо в этом состоянии «мысли и чувства человека не просвещаются вечным светом, он одолевается вином сего мира и отходит в вечную тьму» [1, с. 164].

Человек должен решиться презреть мир и измениться, оставив внешнюю плотскую жизнь и отойдя в свой внутренний мир. Если Арндт говорил, что на этом пути человека ждут непонимание и скорби, то другой основатель пиетизма – Ф. Я. Шпенер, полагал, что жизнь, вовлеченная в мир, делает благочестие невозможным, и христианину необходимо «умереть для мира – значит отказаться от всего мирского, от всех удовольствий и развлечений» [11, с. 366].

Избавление от вовлеченности в жизнь мира оказывается болезненной и человек в попытках изменить себя сталкивается с множеством затруднений. Один из виднейших пиетистов рубежа XVII–XVIII вв. А. Г. Франке в своем известном трактате «Никодим» (1702) выделяет страх, который оказывается главным препятствием к обращению¹.

¹ Francke A.H. Nicodemus. Ein Tractat über die Menschenfurcht, zur Pflanzung der wahren Furcht Gottes allen Christen besonders aber den Kirchen- und Schul-Lehrern gewidmet. Halle, 1702. Мы располагали англ. переводом этого трактата [18].

Темой трактата является «страх перед другими людьми» (*Menschenfurcht, Fear of Man*), который заставляет человека уклоняться от истины и заменять в сердце своем страх Божий на гордыню. Франке отмечает, что он имеет в виду не обычный страх перед более сильным или могущественным, а тот, что «открывается в вещах, связанных с Богом».

«Это бросающийся в глаза порок и ужасный плод неверия в невозрожденном, из-за которого он уходит от истинного обращения, от утверждения в Боге и от обращения к истине прежде, чем к людям, и так – от вечного блаженства и спасения» [18, р. 1–2].

Богобоязненность замещается страхом перед людьми, и это происходит по причинам внешним и внутренним: к числу первых относятся факторы социального порядка (тирания, стремление к славе, знания «следующие из поврежденного разума более, чем из слова Божия», университеты и семейное положение), к числу вторых – отсутствие духовных интересов, погруженность в быт, а также гордыня и мирское знание, стремление к познанию тайн и неуместное любопытство, которое «прилагает к мере (*measure*) священных вещей свою собственную мерку (*standard*)» [18, р. 4–7].

Данные факторы затем разбираются Франке и осуждаются как несоответствующие истинной религиозности. Например, он указывает на такое оправдание мирского существования:

«Я без всякого удовольствия пребываю в суете: богатой одежде, на обедах, танцах, играх, в опере, и тому подобном, но меня обязывает мой статус и положение». «Это один из плодов нашей современной религиозности, основанной на принципах государства и политики, но если мы сравним все это с мерой апостольского христианства, то станет очевидно, что это все никак не согласно с истиной, которая есть Христос... Истинные дети Божьи распинают мир, и мир распинает их, так что нельзя найти сколь-нибудь истинного применения этим вещам» [18, р. 50].

В итоге, Франке предлагает своеобразную аскетическую программу, в рамках которой человек будет удаляться от соблазнов и широких общественных связей, все более избавляясь от зависимости от внешнего, и, тем самым, переставая бояться за свое положение в мире.

Таким образом, страх у пиетистов образует базовую структуру отношения человека к миру и его реалиям. Мир – это то, что подчиняет человека, поглощая индивидуальность в потоке состояний вовлеченности, разрушая внутреннее существо личности, и, тем самым, лишая ее сущности [13, s. 92–94]. Но, в отличие от ранней протестантской традиции, где страх Божий был источником беспокойства, в пиетизме он является началом «сладостного опыта веры и истины в Боге» [18, р. 82].

Развитие этих идей оказало решающее влияние на становление в XIX в. религиозно-антропологического учения С. Киркегора, у которого вновь с прежней силой заявляет о себе классическая проблематика веры и страха как фундамента религиозного мировоззрения. Киркегор исходит из *conditio humana*, характеризующегося, как и у реформаторов, трагической разорванностью и лишенностью сущностной цельности (см. [12]). Это положение вызывает необходимость найти некую основу экзистенции, которая осуществляется в акте веры и религиозного выбора. Киркегор актуализирует идею противопоставления внешнего и внутреннего человека, проводившуюся пиетистами и основанную на представлении о предстоянии человека «перед Богом», которое определяет подлинное содержание экзистенции, оправдывая различные модусы пребывания человека в мире (веру, отчаяние, грех) [6, с. 306–308].

Список литературы

1. Арндт И. Об истинном христианстве / пер. с нем. под ред. игумена Петра (Мещеринова). – СПб.: Эксмо, 2016. – 1008 с.
2. Бёрк П. Что такое культуральная история? / пер. с англ. И. Полонской; под науч. ред. А. Лазарева. – М.: Изд. ВШЭ, 2015. – 240 с.
3. Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / пер. с фр. И. Б. Иткина, Е. Э. Ляминой, Е. И. Лебедевой, А. Г. Пазельской под ред. Д. Э. Харитоновича. – Екатеринбург: Изд-во Урал. унта, 2003. – 752 с.
4. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI веков. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 156 с.
5. Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время. Доклады русско-немецкой научной конф. 14–16 ноября 2000 г. / под ред. А. Ю. Прокопьева. – СПб.: Алетейя, 2004. – 204 с.
6. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 251–350.
7. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения / пер. и комм. Ю. М. Каган. – М.: Мысль, 1986. – С. 290–545.
8. Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам» / пер. Н. Комарова. – Duncanvill; Мн.: Фонд «Лютеранское наследие», 1996. – 585 с.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. А. М. Руткевича. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – 272 с.
10. Прокопьев А. Ю. Светская и духовная власть в ранней лютеранской ортодоксии: Поликарп Лейзер старший (1552–1610) // Религия. Церковь. Общество. – 2016. – Вып. V. – С. 198–233.
11. Хэгглунд Б. История западного богословия / пер. О. Розенберг. – Б.м.: Фонд «Лютеранское наследие», 2008. – 468 с.

-
12. Цыпина Л. В. Отступники разума: Паскаль, Кьеркегор и диалектический парадокс человеческого существования // Вестник СПбГУ. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2016. – Вып. 2. – С. 63–72.
13. Bähr A. Furcht und Furchtlosigkeit: Göttliche Gewalt und Selbstkonstitution im 17. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. – 660 s.
14. Beutel A. Luther's life // The Cambridge Companion to Martin Luther / ed. D.K. McKim. – Cambridge: CUP, 2003. – P. 3–19.
15. Bunyan J. A Treatise of the Fear of God // The Works of John Bunyan / ed. G. Offor. – Vol. I. – London: Blackey & Son, 1850. – P. 437–491.
16. Dietz T. Der Begriff der Furcht bei Luther. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. – 413 s.
17. Facing Fear: The History of an Emotion in Global Perspective / eds. M. Lafan, M. Weiss. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012. – 288 p.
18. Francke A. H. Nicodemus, or A Treatise Against the Fear of Man: Wherein the Causes and Sad Effects Thereof are Briefly Described, with Some Remedies Against it. – London: Hazard, 1801. – xii, 92 p.
19. Jüngel Eb. Justification: The Heart of the Christian Faith. A Theological Study with an Ecumenical Purpose. 2nd ed. – London: Bloomsbury, 2014. – x, 304 p.
20. Kärkkäinen P. Emotions and Experience in Martin Luther // Oxford Research Encyclopedia of Religion – [Электронный ресурс] URL: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-353> (дата обращения: 28.11.2017).
21. Melancthon. Loci theologici, ad fidem editionis primae MDXXI. – Lipsiae, 1821. – 256 p.
22. Melancthon. Loci communes theologici summa cura ac diligentia postremum recogniti et aucti (ad editionem per J. Oporinum Basileae an. MDLXI editi). – Vol. 1, pt. 1. – Erlangiae, 1828. – 400 p.
23. Oberman H. Luther: Man between God and the Devil. – New Haven: Yale University Press, 1990. – xx, 380 p.
24. Wriedt M. Luther's Theology // The Cambridge Companion to Martin Luther / ed. D. K. McKim. – Cambridge: CUP, 2003. – P. 86–115.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

УДК [27 - 72] : [2 - 64]

*Ю. А. Стрелкова***Экклезиологические взгляды Карла Барта
и тенденции современного экуменизма**

В статье рассмотрена специфика экклезиологического учения в рамках направления диалектической теологии, в частности, неоортодоксии К. Барта. Проанализированы основные интенции экклезиологии К. Барта как продуктивные основания для осмысления перспектив современного экуменического движения. Выяснен характер принципиальной открытости экклезиологии теолога для реинтерпретаций в пределах тенденций развития постсекулярного мира и постметафизической теологии.

The article is devoted to the study of the specificity of the ecclesiological teaching within the framework of dialectical theology, in particular, K. Barth's neo-orthodoxy. Barth's main ecclesiology intentions as productive grounds for understanding the prospects of the modern ecumenical movement are analyzed. The nature of the theologian's ecclesiology principle openness for reinterpretations within the limits of the development tendencies of the post-secular world and post-metaphysical theology is clarified.

Ключевые слова: К. Барт, экклезиология, постсекулярный, постметафизический, экуменизм, койнония.

Key words: K. Barth, ecclesiology, post-secular, post-metaphysical, ecumenism, koinonia.

Актуальность предмета рассмотрения определена поисками современной теологической мысли, религиоведения, философской антропологии в осмыслении феномена постметафизического и постсекулярного мира и мышления, а также так называемым «теологическим поворотом» (Д. Жанико) в философии. Главным вопросом, который проблематизируется в статье, является соотношение между рецепцией традиционного протестантского подхода к учению о церкви в пределах диалектической теологии и пониманием церкви и ее служения в историческом контексте, которое диалектическая теология частично унаследовала от традиции либеральной теологии XIX в. Целью статьи является выяснение специфики экклезиологического учения в рамках направления диалектической теологии, в частности

неоортодоксии К. Барта, а также аспектное рассмотрение основных интенций экклезиологии теолога.

Изучением и развитием обозначенной проблематики занимались такие отечественные и зарубежные ученые, как Ч. Тейлор, Д. Манусакис, Ф. Реате, В. Шмалий, Р. Соловей, Ф. Шафф, Д. Бинцаровский, Т. Борозенец, А. Ямпольская, С. Коначева, Л. Стасюк, К. Гестрих, Р. Олсон, С. Гренц, И. Бульхоф, С. Хауервас, П. Блонд, Л. Кейт и др.

Вопрос об интерпретации экклезиологического учения церкви концептуально важный, поскольку определяет не просто специфику трактовки церковной доктрины различными исследователями в рамках диалектической теологии, но и сам характер ее понимания. Речь идет практически о кардинальном отличии между так называемыми паулинистским и петринистским подходами (Ф. Х. Баур) к христианству, христианской церкви, о специфике оповещения и откровения. Понятно, что диалектическая теология есть, с некоторыми оговорками, вполне паулинистское учение, поскольку, начиная с К. Барта и Р. Бультмана, особое значение придавала учению апостола Павла, зафиксированному в его посланиях, прежде всего его суждениям об оправдании верой, что предшествует служению как ритуальной практике. Стоит также вспомнить оппозицию прочтения новозаветного учения между Евангелиями от Луки и Матфея, предложенную Ф. Х. Бауром («Христианство и христианская церковь первых трех веков», 1853), поскольку именно в этих Евангелиях сформировалась антитеза паулинистского и петринистского подходов. Кроме того, в диалектической теологии акцентируется присущий паулинистскому видению универсальный характер теологии (в отличие от иудео-христианского контекста, характерного для петринизма).

Камнем преткновения для этих двух подходов являются вопросы о сотериологии, о церковной догматике и производной от нее церковной иерархии, о таинствах, то есть акцентуация не просто внутренних или внешних аспектов веры и культа, но построение принципиально различных систем.

Известно, что вслед за идеологом Реформации М. Лютером, К. Барт, Р. Бультман и даже П. Тиллих с его амбивалентным панентеизмом в вопросе соотношения Бога и мира, уделяли большое внимание учению о церкви и о ее развертывания в истории, но без абсолютизации формально-ритуального аспекта церковного быта и богослужения, которое интерпретировалось в общепротестантском духе как отступление от истины веры. Универсализм («Нет уже Иудея ни язычника; нет раба ни свободного, нет ни мужа ни женщины: ибо все вы одно во Христе Иисусе», Гал. 3:28), кафоличность паулинист-

ского подхода обусловили понимание неоортодоксии как проблематики человеческого спасения.

У К. Барта указанная связь проявила себя в полной мере. Роль церкви в жизни христианина и человечества в целом, с точки зрения К. Барта, определяется, прежде всего, тем, как церковь осуществляет свое экклезиологическое служение, разворачивая тем самым христианскую концепцию избрания в пределах сотериологии, поскольку именно этим или из-за этого церковь предстает как «корабль», «скала среди бушующих вод» (пользуясь символикой раннехристианского текста «Дидахе»), как свободная ассоциация людей с общей целью спасения через Слово Божие, через Христа.

В этом комплексе проблем объединяются экклезиология, сотериология, христология и христианская антропология К. Барта. Проповедь предшествует служению как ритуальности культа, поскольку она делает возможным и осуществляет, эксплицирует спасение человека в земном мире и профанной истории, совершенное в чуде Христа и Жертве и Любви Спасителя. Известен парадоксализм теолога относительно интерпретации учения об апокатастасисе, релевантном для любой христианской теологии со времен Оригена. Парадокс заключается в резком отграничении собственной позиции Барта от этого учения, которое при этом накладывалось на имплицитно внутреннюю логику его христологии, по которой в Иисусе Христе избранно все человечество и каждый отдельный человек, а осужден только Спаситель, а следовательно апокатастасис косвенно признан за данность. Действительно, свобода Благодати Божией в принципе ничем не может быть ограничена, а следовательно, она носит универсальный характер, утверждает теолог [10, с. 41–42]. Таким образом, апокатастасис не является механическим, автоматическим, всеобщим спасением, а в каждом отдельном случае выступает таинством и чудом Божьей любви, обязательно предусматривая человеческий выбор.

Нетрудно заметить, что такая интерпретация корреляции между учением об избрании и апокатастасисом предполагает не внутреннюю логику теологических суждений и рационализм аристотелевско-аквинатиевской традиции, а фундаментальный аргумент протестантизма как парадигмы – аргумент веры, которая отвергает концепцию религии как попытки человека достичь Бога рациональными и формально-логическими средствами, а также любыми нравственными, моральными, поведенческими и другими системами знания о должном, которые формируются в интеллекте рационально и предусматривают специфические типы дискурса (от теологического к религиозно-бытовому и ритуальному). К. Барт практически пытается

утвердить примат Божьей Благодати над осуждением человека за грехи, что означает отказ от логической последовательности теологического размышлению в той сфере, которая требует лишь веры, предлагая «оставить Богу» разрешения противоречий человеческих рациональных (включая теологические) конструкций. И здесь диалектический теолог полемизирует с классическим Реформатским учением об ограниченном спасении, поскольку в теологии К. Барта агностицизм и любые формы атеизма как мировоззренческий выбор человека деонтологизованы, исключены изначально вневременным Божиим решением.

Таким образом, благодать непреодолима для человека, что не означает, впрочем, апатичного фатализма. Церковь должна предвещать Евангелие, что означает практически оповещение мирян о том, что они уже спасены и их тяжелейшая и легчайшая миссия в том, чтобы принять, пережить и почувствовать это. Незнание не изменяет существующего положения вещей – спасение не отменить; но превратить свою жизнь в ад на земле человек вполне способен. Парадоксальным образом К. Барт возвращается к негативной понятийной диалектике Сократа, который считал, что людям стоит просто объяснить, что такое добро, и они перестанут делать зло, потому что до этого были лишены возможности их различать. Но Сократ апеллирует к логике, а теолог – к Евангелию, то есть добро и зло различаются не как понятийное знание, а как принятие божьих воли и благодати через собственный выбор. Современные теологи, рассматривая решение К. Бартом вопроса об апокатастасисе, склоняются к тому, что теолог в неявной форме был сторонником универсализма избрания, предусматривающего апокатастасис, но без механического характера последнего, с акцентированием трансцендентного характера спасения каждого живого существа [5, с. 102].

Известным в пределах протестантской теологии является так называемый лапсарианский спор [8, с. 343–344], в рамках которого кальвинистская система христианского вероучения за время арминьанской полемики разделилась на два течения – инфралапсарианство и супралапсарианство. Первое течение основывается на порядке логического следования божьих решений, при котором творение и грехопадение предшествуют избранию и осуждению. Второе, соответственно, на таком порядке, при котором сначала Создатель принял решение об избрании и осуждении людей, а потом принял решение о грехопадении. Учитывая внутреннюю логику своей теологии, ее христологический пафос и гуманистический потенциал, выраженный в наличии у человека возможности сделать выбор любви,

осуществив свой «прыжок веры», К. Барт не мог принять позицию инфралапсариан. Иначе это бы означало, во-первых, что Бог косвенно является создателем греха, а во-вторых, что Христос появляется далеко после совершения творения и грехопадения, причем человек, учитывая трансцендентность Бога, никак не может с ним контактировать. Естественно, что для К. Барта неприемлемы теология страха и естественная теология, которая лежит в основе либеральной традиции – главного идеологического и философского антагониста теолога. Но при этом сама постановка вопроса о логическом порядке Божьего размышления и действий также неприемлема для Барта, поскольку она предполагает опору на некритическое смешивание сакральной и профанной истории, в свою очередь ставит под сомнение христологическую концепцию теолога. Событие Христа состоялось во времени, в человеческой истории, о чем и свидетельствует символ веры, но при этом его духовное содержание теолог экстраполирует за пределы времени и пространства, в сферу трансцендентного, в континуум веры.

Если речь идет о выборе между логикой и моралью, то теологи протестантской традиции, как Ж. Кальвин, не колеблясь отказывались от логики. В случае Барта скорее речь идет о выборе между логикой и чудом встречи и единства с Христом в любви, вне концептуальных маркеров человеческого мира, таких как последовательность истории или дискурса, логика, перечень моральных требований и добродетелей. Концепция предестинации у Барта вполне в пределах этой традиции не является фатально пантеистической или панентеистической: поскольку субъектом и объектом избрания есть Спаситель, а избрание и искупление во Христе предусматривают все человечество, постольку дилемма между логикой и моралью снимается для Спасителя в его жертве и выборе Любви, а для человека – в его вере и в пути ко Христу.

Можно сказать, что в этом вопросе Барту хватает мудрости, интуитивного ощущения необходимости отказа от окончательных ответов и логической верификации суждений, то есть мудрости остановиться в шаге от оговора неоговариваемого, в отличие от, например, П. Тиллиха, который в рамках своего учения перешел водораздел между христианской доктриной и светским концептуальным знанием, латентно дойдя до панентеизма.

Современная протестантская теологическая мысль подчеркивает, что экклезиология Барта, как и его понимание истории, недостаточны, поскольку церковь лишают миссионерского и профетического активизма, а историю лишают смысла, «не позволяя увидеть динамизм отношений Бога и человека: например, переход от греха к благодати или из этого века к грядущему» [2, с. 148]. Следует заметить, что по-

добная критика представляется несколько антропоцентристской и претендует, прежде всего, на когнитивное понимание и объяснение, а не на сакраментальное переживание Божьего оповещения, которое не формализуется исключительно средствами логики в пределах дискурса. Можно сказать, что Бартова христологическая теология в экклезиологическом измерении есть пример служения Церкви через оповещение, кайрос, приобщение человека к осознанному состоянию причастности ко Христу и жизни в Нем, а не разъяснение доктрины как информирование в пределах непротиворечивой системы суждений, подобное Спинозовскому геометрическому методу.

Здесь мы видим, что собственная фигура Барта и масштаб его влияния на теологическую и философскую мысль XX–XXI века значительно превосходят его экклезиологию. В этом смысле К. Барт, как и Аврелий Августин и М. Лютер, больше, чем его собственные писания, рассмотренные под формально-логическим углом зрения (что отмечали уже его современники и последователи, среди которых Р. Бультман, Д. Бонхеффер, Э. Бруннер, П. Тиллих). К. Барт видел в верности Библии смысл апостольского служения церкви и поэтому его фундаментальная многотомная «Церковная догматика», по замечанию К. Гестриха, «занимает положение между библейским текстом и проповедью» [4, с. 81].

В поздний период творчества, как известно, теолог много внимания и усилий уделял осмыслению экуменического движения в мире после Холокоста, развитию «теологии Святого духа, которая рассматривает Святой Дух в его воздействии на Церковь и мир» [4, с. 84]. Первая волна всплеска нового интереса к экклезиологии и учению К. Барта в целом как фундаментальному противовесу герменевтичному проекту теологии Р. Бультмана и экзистенциальной теологии П. Тиллиха приходится на 70–80 гг. XX в., когда молодежными движениями 1968–1969 гг. были дискредитированы рационализм и «научность» как некое излишнее наукообразие. А вторая волна наблюдается сейчас («бартианский ренессанс» [1]), как противовес влиянию постмодернистских антилогофоцентричных, нонсенсалистских и нонантропоцентричных проектов в теологии, основания которых заложили еще «безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера, «христианский атеизм» Т. Альтицера, «теология без Бога» В. Гамильтона и П. ван Бурена.

Представляется важным, что манифестирование теологии после метафизики, «Бога после метафизики» (Д. Мануссакис), и поиски постметафизического мышления снова приводят теологию к К. Барту. Современный исследователь В. Шмалий пишет:

«Когерентные варианты экуменической “экклесиологии общения”, в которых оказывается возможным говорить о “неполной”, “растущей”, “возникающей” койнонии, непременно требуют “послабления” теологии в целом, то есть отказа от традиционных метафизических качеств абсолюта и в частности – неизменности и вневременности, а также внесение динамики и изменчивости в исходную парадигму общения – внутренняя жизнь Троицы» [9, с. 11].

Что при таких условиях способно сохранить основания теологии не как ситуативной модели реагирования на психоэмоциональные запросы человечества на фоне стремительной социокультурной динамики, а как доктрины и метода, способных самотрансцендировать человека? Вряд ли это постмодернистские деконструктивистские модулы переосмысления догматов.

Экуменическое единство церквей как социальное движение и переосмысление теоретических оснований религии, ее догматики, трансформации систематической теологии тесно переплетены между собой. Но экуменизм манифестирует, прежде всего, готовность к диалогу, доброжелательность, дружеское отношение и доверие, а не тотальную ревизию теологических систем на основе постмодернистских моделей так называемого постметафизического мышления. Поэтому стоит вспомнить роль К. Барта в экуменическом движении в пределах Второго Ватиканского собора [2], о котором он писал, что его цель не в переговорах между протестантами и католиками, а в самом событии знакомства. Это дало возможность католическому теологу Г. Кюнгу утверждать, что неоортодокс-протестант К. Барт, как никогда ранее, приблизился к католицизму благодаря тезису о необходимости постоянного реформирования церкви («*ecclesia semper in reformatione*») [6, с. 237]. Решения Второго Ватиканского собора оживили деятельность Всемирного совета церквей на основе «Торонтской декларации» (1950) в направлении экуменического понимания.

И вот когда теперь постмодернистские версии прочтения теологической проблематики, такие как теология события Дж. Капуто или эпистемологические импликации теологии М. Вестфала, заставляют вернуться к переосмыслению корпуса идей и наследия К. Барта в целом, мы видим, что его предостережения об утрате теологией связи не просто с Богом как концепцией трансцендентности, а с идеей живого присутствия Христа, совсем не потеряли своей актуальности.

Постметафизическая теология Дж. Капуто, концепции «теопоетики» и Бога как «слабой силы», могут ставить под вопрос само экуменическое движение, поскольку подвергают ревизии сферу веры, сводя ее к произвольному набору религий как теоретических моделей,

соответствующих имеющемуся этапу развития человечества, в свою очередь связанных с развитием техногенной цивилизации и формированием новых теоретических систем описания и объяснения мира [7].

Современный интерес к идеям и к пафосу творчества К. Барта обусловлен, по нашему мнению, тем, что современный человек нуждается, как никогда ранее, в опоре среди постметафизических концепций и когнитивных подходов, которые приводят к состоянию «мыслительного паралича» (В. Лукьянец, А. Кравченко). Попытки выйти за пределы метафизики присутствия и наличия, полностью отрицать и элиминировать классическую метафизику на основе теологии приведут не к становлению теологии нестабильности (по аналогии с понятием нестабильности в физике и в философии постнеклассической науки), а скорее к коллапсу человеческого существа именно как человеческого, такого, которое имеет трансцендентальное измерение.

Современные американские исследователи И. Бульхоф и Л. Кейт, рассматривая философские перспективы негативной теологии, относят к этой традиции мыслителей, которые опирались на тезис Ницше о смерти Бога и Хайдеггеру концепцию «забвения бытия» метафизикой, включая в нее герменевтические, феноменологические, экзистенциалистские, социально-философские, литературоведческие проекты. При этом внимание акцентируется «не на смерти “старого Бога” – Бога философов, богословов и верующих, но скорее на смерти Бога ... автономного от человеческого разума» [12, с. 4].

Интерес к апофатической традиции, к протестантскому фидеизму, актуализирован Бартовой (в опоре на Ансельма Кентерберийского) антитезой *analogia entis – analogia fidei*. В современных условиях этот подход является средством сохранения оснований религии – не как принципиально плюралистического, одного из множества способов описания мира в целом, но как основы формирования и сохранения человеческой личности (по Ансельмовому выражению, когда «ум ищет веру»), мотивационных и ценностных ориентаций, идентичности на всех ее уровнях.

Сохранение и защита сознания современного человека от размывания поля религиозного дискурса к хаосу полной неопределенности, является темой исследования С. Хаверваса, который утверждает, что «нелегко быть язычником в полухристианском мире, где слишком часто христианство просто становится другим именем языческой реальности» [13, с. 3].

В рамках постметафизического мышления вопрос соотношения постсекулярной философии и постметафизической теологии пред-

ставляется чем-то вроде акта рассмотрения человеком себя в кривом зеркале: с фиксацией сходства, но искаженной, еще и зеркальной. Эта метафора, при всей условности, свидетельствует о невозможности в рамках дискурса преодолеть или обойти потребность человека в трансцензусе, что в теологическом смысле может быть сопоставлено с поиском и приобретением веры [11].

Современный украинский исследователь Т. Борозенец [3], постулируя имеющееся противостояние в современной протестантской теологии направлений фундаментализма (представленного К. Бартом) и модернизма (представленного в «безрелигиозном» христианстве, «христианском атеизме», теологии «без Бога») утверждает:

«Если фундаментализм пытается познавать действительность полностью через Откровение, почти положительно не принимая подхода науки к познанию мира, то модернизм наоборот идет по пути активного восприятия научной методологии и достижений, модифицируя содержание Откровения в соответствии с ними» [3].

Возникает вопрос относительно действительной контрверзийности этих подходов. Исследователь считает, что протестантский фундаментализм и модернизм совместно противостоят секуляризации и сциентизму как «идолопоклонству перед НТП», что и стало причиной формирования экуменического движения преимущественно на основе протестантских деноминаций. Можно ли выводить экуменическое движение только из социокультурной динамики и сциентизма как одной из присущих современному массовому и групповому сознанию мировоззренческих доктрин? Представляется, что важным здесь будет уточнение причинно-следственных зависимостей, которое предусматривает устранение прямого детерминизма. Экуменическое движение как социокультурное и идеолого-теоретическое явление, возможно, следует разграничивать с интенцией к экуменизму в теологии, которую наглядно, например, показывает творчество такого бескомпромиссного протестанта, как К. Барт.

Подытоживая, отметим, что экклезиология К. Барта по существу связана с его сотериологией, учением об Избрании и Спасении, которое, в свою очередь, основывается на христоцентризме (его обвиняли даже в христомонизме) теолога и решении им вопроса о соотношении Бога и мира. Бог – трансцендентен миру, но теология может оперировать трансцендентальным знанием (в Кантовом смысле, как априорными условиями возможности познания, познанием видов познания). Это знание для человека представлено в Писании и в Церкви как проповедь Христа, который является иманенцией Бога-творца, направленной на самого себя. В этом смысле трансцендентальность

теологического знания указывает на трансцендентность Бога, вне логики, истории и феноменального мира. Современная ситуация в мире, религиоведении, философии и теологии актуализирует идеи К. Барта и диалектической теологии снова.

Список литературы

1. Барт К. Послание к римлянам / пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Изд-во ББИ, 2016. – 521 с.
2. Бинцаровский Д. История современного богословия: чему она может научить нас? – Минск : Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016. – 512 с.
3. Борозенець Т. А. Сучасна цивілізація в оцінці протестантської теології // КРФО – КРФТ. Київське релігійно-філософське товариство [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.kievrfo.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-31-07/435-2013-07-30-10-05-06>
4. Гестрих К. Карл Барт (1886–1968): обновление евангелического богословия в XX веке и его экуменическое значение // Труды ежегодной богословской конференции ПСТГУ. XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. – М., 2005. – С. 74–86.
5. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: КОЛЛОКВИУМ, 2011. – 520 с.
6. Кюнг Х. Великие христианские мыслители / пер. с нем. О. Ю. Войцовой. – СПб: Алетейя, 2000. – 442 с.
7. Соловій Р. Постметафізичне богослов'я події Джона Капуто // Схід. – 2015. – № 4 (136). – С. 66–75.
8. Шафф Ф. История Христианской Церкви. Т. VIII. Современное Христианство. Реформация в Швейцарии / пер. О. А. Рыбакова. – СПб.: Библия для всех, 2012. – 557 с.
9. Шмалый В. К теологическому осмыслению христианского единства: от «онтоэкклезиологии» к экклезиологии события // От бытия к событию: пути постметафизического мышления. Расширенная программа конференции. 30–31 марта 2017, РГГУ. – М., 2017. – С. 11.
10. Barth K., Buren P. van. God Here and Now. – New York: Routledge, 2003. – 168 p.
11. Blond P. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology. – London: Routledge, 1998. – 390 p.
12. Bulhof I., Kate L. Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology. – New York: Fordham University Press, 2000. – 461 p.
13. Hauerwas S. Wilderness Wanderings: Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy. – Boulder, CO: Westview Press, 1997. – 260 p.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

Н. А. Коренева

Концепт религиозного опыта в русской мысли начала XX века и современном богословии¹

Концепт религиозного опыта, используемый рядом представителей русской религиозной мысли начала XX века, зачастую полагался ими в основание таких понятий, как вера, откровение, догмат, культ. Современному православному богословию, как правило, открыто не ассоциирующему и даже противопоставляющему себя русской философии указанного периода, также присущи данные тенденции. Как стремится показать автор данной статьи, они близки не только общим вниманием к личности, но и, например, такими более узкими темами, как диалогичность религиозного опыта, специфика его рационализации и пр. Рассматриваемые в статье современные богословы, хорошо знакомы с русской философией. Автор делает вывод о непосредственном влиянии на современное православное богословие идей русских мыслителей, в том числе и так называемых «софиологов».

The concept of religious experience used by a number of representatives of Russian religious thought of the early twentieth century was often the foundation of various concepts, such as faith, revelation, dogma, and cult. Modern Orthodox theology, generally openly not associating itself with and even juxtaposing itself to the Russian philosophy of this period, is also characterized by these tendencies. As the author of this article intends to demonstrate, these tendencies converge not only with common emphasis to the personality but also with such specific topics as dialogic nature of religious experience, and particularity its rationalization etc. Modern theologians considered in the article are also well acquainted with Russian philosophy. The author argues that concepts and ideas of Russian thinkers (including the so-called “sophiologists”) directly influence modern orthodox theology.

Ключевые слова: православное богословие, русская философия, религиозный опыт, вера, догмат, культ, личность, А. Кураев, А. Мень, Х. Яннарас, Иустин Попович, П. Флоренский, С. Булгаков.

Key words: Orthodox theology, Russian philosophy, religious experience, faith, dogma, cult, person, A. Kuraev, A. Men, C. Yannaras, Justin Popović, P. Florensky, S. Bulgakov.

Один из авторитетных современных православных богословов, митрополит Иларион (Алфеев), в бытность епископом написал: «Отрвать богословие от духовного опыта – значит лишить богословие его мистической сердцевины, превратить его в упражнение для разума, в рассудочное теоретизирование» [3, с. 495]. Такое утверждение было бы вполне характерно и для русских религиозных мыслителей начала XX в. Приведенное высказывание вводит нас в философско-богословский контекст, когда «школьное богословие» становится именем нарицательным, а академическое богословие вообще обвиняют в «позитивизме» представители религиозно-философской мысли, полагающие, что в основании богословия находится личный религиозный опыт, ориентация на который является для них своего рода маркером «православности». Как утверждал, например, П. Флоренский: «Но жизнь церковная усваивается и постигается лишь жизненно, – не в отвлечении, не рассудочно... Вот почему для всякого, желающего понять православие, есть только один способ, – прямой опыт православный» [12, с. 7, 8]. И здесь мы сталкиваемся с вопросом или даже целой темой: какие элементы религиозно-философского дискурса начала XX в. стали частью современного богословия? Представляется небезынтересным проследить преемственность определенных идей в современном богословии на примере использования в нем концепта религиозного опыта.

Концепт религиозного опыта является сравнительно «молодым», он формируется на протяжении XIX столетия [9], вслед за концептом «мистического» как иррационального, противоположного рациональному научному знанию, который вырабатывается с началом Нового времени. В России отсылки к личному религиозному опыту в той или иной форме впервые встречаются в работах П. Я. Чаадаева и славянофилов, практически в то же время, что и в Европе – в эпоху романтизма. Наиболее широкое употребление концепт религиозного опыта получает в начале XX века после публикации работ У. Джеймса и других авторов.

Цель этой статьи – выявить точки пересечения трактовок концепта религиозного опыта отечественными православными мыслителями начала XX в. и рядом современных православных богословов. В силу ограниченности объема, остановимся на апологетическо-миссионерских текстах диакона А. Кураева и прот. А. Меня, работе представителя академического богословия Х. Яннараса и нескольких работах богослова-подвижника, прославленного в лике святых, преп. Иустина (Поповича). Представляется, что такая выборка будет доста-

точно показательной для характеристики некоторых интенций современного православного богословия.

Рассматриваемые современные авторы хорошо знакомы с работами отечественных мыслителей начала XX века, на которые много и довольно охотно ссылаются (в работе Кураева «О вере и знании», например, встречаются цитаты из Бердяева, Франка, Карсавина, Шестова, Леонтьева, Флоренского, Мережковского, Ильина, Хомякова [8], а у А. Меня есть целая книга – «Русская религиозная философия»), что может свидетельствовать о таком же охотном заимствовании ими определенных идей.

Наиболее часто к религиозному опыту обращаются в связи с описанием религиозной веры. Вера является одним из базовых понятий философии религии и наиболее тесно связана с концептом религиозного опыта, как «основное переживание религии», обладающее «пламенной убедительностью» и остающееся решающим для «религиозного самоощущения» [2, с. 16, 17]. С. Н. Булгаков утверждал, что «вера в Бога рождается из присущего человеку чувства Бога», а «единственным же путем реального, жизненного познания Бога остается религиозный опыт» [2, с. 29, 20]. Сходным образом диакон Андрей Кураев пишет, что «вера апеллирует к опыту» [8, с. 55], преп. Иустин (Попович) – что все в религии в высшей степени реально, потому что «все основывается на испытании, опыте» [6, с. 336]. Александр Мень заметил, что основным отличием христианства от других религий является опыт постоянного живого общения с Богом [10, с. 7], а Христос Яннарас полагает, что такой опыт, «опыт личного отношения» – наиболее непосредственен и, в то же время, наиболее всеохватывающ [15, с. 38].

Для многих религиозных мыслителей начала XX века был характерен экзистенциальный, ориентирующий на диалогичность, персонализм, (Мережковский, Чулков, Флоренский, Булгаков)¹. Этот же мотив присутствует и у современных авторов. Как пишет Кураев: «Не безликое и безразличное Нечто, не онтологически-самопереполненное Бытие, но живая Личность обращена к человеку в опыте Богообщения» [8, с. 9]. Это означает, что сама «методика» религиозного познания должна строиться на принципах диалогичности. В данном контексте опыт понимается именно как *переживание*, возможное лишь при живом общении с другой личностью. Ту же мысль

¹ Это обстоятельство рассматривается в неопубликованной статье автора: «“Живая личность” и ее “религиозные переживания”: концепт религиозного опыта в контексте становления экзистенциального персонализма в русской мысли начала XX века» [7] (статья принята к печати).

высказывает и Яннарас: «Познание Бога, вытекающее из личной встречи с Ним Авраама, не имеет ничего общего с умозрительными гипотезами, дедуктивными рассуждениями и логическими доказательствами. ... речь идет о личном опыте, о той вере-доверии, что рождается между двумя близкими друг другу личностями» [15, с. 35]. У А. Меня читаем: «В отличие от всех других учений христианство зиждется не просто на системе взглядов или заветах своего Основателя, а на опыте постоянного живого общения с Ним Самим» [10, с. 7]. Как лаконично формулирует Кураев: «Религиозная реальность открывается как реальность персоналистическая» [8, с. 9].

Для верующего христианина Бог является Личностью (хотя содержание и значение понятия личности в данном контексте дискутируемо¹) и потому богообщение всегда носит диалогический характер. Однако здесь неминуемо возникает вопрос (уходящий корнями в философию Канта): Бог трансцендентен, между Ним и человеком лежит непреодолимая для человека бездна, потому – как возможен здесь диалог и вообще богопознание? Одним из вариантов ответа на этот вопрос является идея, что Бог становится имманентным человеку. «Лишь в той мере, в какой из своей трансцендентности Он входит внутрь человеческого мира, в субъект, Бог становится доступен познающему усилию» [8, с. 12], – пишет Кураев. «Диалогический» тип религиозного опыта богообщения понимается как наиреальнейший. Так, преп. Иустин (Попович) отмечает, что христианство не имеет ничего общего с мистицизмом (который он понимает особым образом), поскольку знает «богочеловеческую реальность: богочеловеческое восприятие, опыт, жизнь» [5, с. 120]. Этот автор различает, таким образом, христианский реализм, «благодатно-добродетельную действительность» («подвиг, переживание»), в которой пропасть между Богом и человеком преодолевается через Богочеловека Христа, и нехристианский мистицизм, у которого нет никаких средств к преодолению этой пропасти.

В трактовке С. Н. Булгакова, личность, участвующая в богочеловеческом «диалоге» должна быть целостна, религиозный опыт не является продуктом только чувств человека, только его души или разума: «Вера есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа» [2, с. 30]. Созвучно этой трактовке и Х. Яннарас также понимает веру как личное отношение, в котором задействована личность человека целиком. По его словам:

¹ Подробнее об этом см.: [14].

«... чтобы приблизиться к Богу «необходимо культивировать в себе определенные психические свойства и религиозные переживания ... если мы хотим обрести знание Бога иудео-христианской традиции, наш путь – это путь личного опыта и отношения, путь веры» [15, с. 38]. Такой опыт в своей экзистенциальной полноте представляет собой "со-бытие"».

Далее следует сказать об общем для всех рассматриваемых авторов понимании богословия. Кураев полагает, что «богословие – поистине опытная наука. У веры есть свой опыт» [8, с. 38], у Яннараса читаем: «Богословие же представляет собой *оформление бесформенного, образ не имеющего образа ... оно выражает неподобное подобие, в котором все вещи соединяются воедино*. Истина отождествляется с непосредственным опытом, а богословие – с *видением Бога, этим исполнением неисполнимого*» [15, с. 49]. Иустин (Попович) пишет, что вера и богословие «суть одно»; догматы должны быть опытно переживаемы, они представляют собой богочеловеческую *жизнь* и именно потому способны уберечь Церковь от раскола между верой и богословским учением, чего, по его мнению, не избежали католицизм и протестантизм с их схоластикой и рационализмом. В этом тезисе, кстати, видна отсылка к идее, сформировавшейся в русской мысли во второй половине XIX века, согласно которой западное христианство уклонилось в рационализм.

В начале XX века в ходе полемики, проходившей на религиозно-философских собраниях, неоднократно высказывалась идея о том, что догмат, несмотря на свое опытное происхождение, является определенной рационализацией религиозного опыта. Современные богословы наследуют и эту идею. У Кураева читаем:

«История догматического богословия Церкви как раз и есть история сдвигания границ рационализируемости содержания веры, причем само это сдвигание происходит в поле одного и того же изначально данного в откровении опыта» [8, с. 53].

Довольно красиво эту же идею представляет и Яннарас, говоря, что ересь возникает от возведения в абсолют какой-либо отдельной части опыта Церкви, а догмат является попыткой защитить от фальсификации нечто лично и глубоко пережитое и являющееся само собой разумеещимся, как материнская любовь («Потребность в определении возникла лишь в связи с опасностью искажения, смешения материнской любви с тем, чем она не является» [15, с. 47]). Но догмат-формула не исчерпывает всего содержания веры, лишь означаемого им, он «не в состоянии подменить собою опыта», но должен лишь обозначить границы. Здесь Яннарас фактически повторяет Бул-

гакова, который, правда, помимо догмата-формулы в «Свете невечернем» выделяет и догмат-миф. Яннарас продолжает:

«Для членов Церкви “пределы” – догматы представляют собой “константы”, не допускающие изменений либо перетолкований в своих формулировках. Но в то же время определение не исчерпывает и не заменяет непосредственного познания истины, доступного лишь живому опыту и находящего выражение не в умозрительных построениях, но в конкретном образе жизни». Христианство, по мнению, Яннараса отдает предпочтение живому опыту перед рациональными построениями, хотя и не пренебрегает разумом, но опыт не равняется экзальтированному мистицизму: «Бог христианской Церкви есть Бог исторического опыта, в отличие от Верховного Существа умозрительных гипотез и абстрактных рассуждений. Именно церковный опыт свидетельствует о том, что Бог открывает Себя в истории не как простая Единичность, не как автономная Монада или индивидуальная Природа, но как Троица» [15, с. 53].

Русские мыслители начала XX века, главным образом, Флоренский и Булгаков, осознавали некоторую уязвимость утверждения, что в основе догмата и в целом богословия находится личный религиозный опыт, и искали способ избежать упреков в субъективизме. Основным аргументом является ссылка на церковный опыт, которым нужно поверять свой личный. Булгаков формулирует это так, что индивидуальный опыт должен иметь транссубъективный характер, быть универсальным и этим поверяется его истинность. Этому подходу созвучен тезис А. Меня о том, что опыт Церкви является единственным препятствием перед уклонением в «субъективный мистицизм» «смутных “религиозных переживаний”, представляющих собой немалую опасность для души. Даже самая искренняя личная вера рискует остаться без опоры, если она не связана с прочным фундаментом подлинного церковного опыта» [10, с. 9].

Итак, религиозный опыт это не просто субъективное личное переживание. Однако, все-таки – именно переживание, которое на определенном этапе рационализируется, создавая из себя четкую вероучительную формулу (чем, естественно, не исчерпывается). Момент рационализации не всегда воспринимался как нечто положительное и естественное. На рубеже XIX и XX вв. в ходе Религиозно-философских собраний В. В. Розанов, например, критикует догмат именно за его «рациональность», следовательно, и за ненужность для веры, называя его «отчаянием в Боге», отражающим утрату христианством подлинного живого опыта [1, с. 272]. А у С. Н. Булгакова, правда, в другом контексте, читаем: «Легко вера подменяется неверующим догматизмом, т. е. нерациональным рационализмом, порождаемым ленностью ума, косностью и трусостью мысли» [2, с. 30].

Уместно обратить внимание на то, как современные богословы понимают собственно рационализм (который, как можно предположить, также является специфическим концептом для дискурса, апеллирующего к религиозному опыту). Очень показательно, на мой взгляд, что у Иустина (Поповича) рационализм наделяется эпитетами «теплохладный», «еретический» или «греховный», а в его «Догматике Православной Церкви» – становится спутником и синонимом протестантизма. У Яннараса «рационализация» также может быть «опасной, сухой», хотя, в целом, он не склонен противопоставлять «рациональность» и «живой опыт»; различие западного и восточного христианства он усматривает в склонности первого к индивидуализму вместо «церковности». У Кураева рационализм ведет к деперсонализации [8, с. 15], как вид познания он явно уступает переживанию и опыту [8, с. 42]. Однако, Кураев, подобно Яннарасу, подчеркивает, что новый опыт становится «призывом, обращенным к разуму: дорасти до его понимания» [8, с. 46], при этом «опыт сердца противостоит рассудочным схемам» [8, с. 47].

Заметим, что такое разделение «разума» и «рассудка» (с которым почти всегда ассоциируется «рационализм») тоже весьма характерно для мыслителей начала XX века. У Флоренского, например, в «Столпе...» именно рассудок не может превысить закон самоидентификации. Приведу более наглядный пример противопоставления этих понятий:

«То, что рассудочно, то неразумно, – несообразно мере разума. Разум противен рассудку, как и этот последний – первому, ибо требования их противоположны. Жизнь, – текучая, несамостоятельная, – жизнь может быть разумна, может быть прозрачна для разума...; но именно потому самому она была бы неместима в рассудок, противна рассудку...» [12, с. 29–30].

Можно сказать (снова отмечая параллелизм с дискурсом начала XX в.), что рационализм, с одной стороны, ассоциируется с западным богословием и наделяется негативными коннотациями как неизбежно уступающий экзистенциальному «непосредственному» познанию; с другой стороны, опыт может рационализироваться, и в данном контексте, на мой взгляд, имеется в виду уже не «рационализм» («рассудок»), который менее естественен и ограничен, а «разум», в отличие от первого не вступающий в противоречие с «опытом».

У современных богословов можно найти параллели с мыслителями начала XX в. и в их понимании культа. Например, Иустин (Попович) пишет о литургии, как воплощении догматов, опытно проживаемых, *переживаемых*: «здесь нет раскола между жизнью веры и истинами веры – все едино, Бого-человеческо. Вера и богословие суть одно» [5, с. 132]. В Таинствах Церкви переживаются «все

Богочеловеческие реальности», поскольку такой религиозный опыт совмещает в себя земное и божественное: «все человеческое непосредственно восходит к Богу, и все Божие нисходит к человеку» [4, с. 168–169]. Строки Иустина (Поповича) о литургии очень напоминают основное содержание «Философии культа» о. П. Флоренского. Кстати, Иустин (Попович), подобно русским мыслителям начала XX века, вполне четко разграничивает *субъективный опыт человека*, безблагодатный, который он квалифицирует, как просто «мистику», и *собственно религиозный опыт*, в котором в равной степени участвуют и Бог и человек. С. Н. Булгаков в «Свете Невечернем» критикует «религиозное чувство» Шлейермахера как только человеческое, не нуждающееся в Боге. Иустин (Попович) в уже цитированной работе подчеркивает экзистенциальное значение религиозного опыта: «Весь этот благодатный, богочеловеческий опыт и есть Священное Предание – святая жизнь, единая и неделимая...» [4, с. 169]. Рассуждения А. Меня о церковных праздниках также сходны с философией культа Флоренского:

«Участвуя в них, каждый верующий приобщается к опыту Церкви, следует ее водительству. Он как бы заново переживает великие события евангельской и церковной истории, живет в них, проходя таким образом целую школу духовного возрастания» [10, с. 54].

Флоренский понимает культ, правда, более глубоко, как освящение реальности и переход через это освящение земного в другую онтологическую форму, не зависящую от человека и также влияющую на него и способствующую его духовному возрастанию:

«Это – общий онтологический характер всего жизнепонимания, при котором человек сознает себя не созерцателем призраков собственной субъективности, безответно и бездушно подчиняющихся его произволу, а потому безответственным пред ними и за них, а членом и звеном духовного целого, которое своими органами направляет и определяет его и среди которых он сам должен действовать. Воистину он живет в среде полновесной и вязкой, потому что он имеет дело с существами живыми» [13, с. 257].

Еще одной характерной чертой для богословия начала XX века является ссылка на личные религиозные, духовные или мистические переживания святых при упоминании их трудов или наставлений. Примером могут послужить работы М. А. Новоселова, в которых он пишет о необходимости откровения и благодати Святого Духа для истинного (опытного) богопознания, подтверждая эту мысль цитатами из святых отцов, и заключает, что все они (святые) «свидетельствуют, говоря вообще, о религиозном опыте, как необходимом, существенном признаке истинно духовной жизни – в начале, середине и конце

её» [11, с. 48–49]. Подобным же образом на опыт ссылается преп. Иустин (Попович), говоря о том, что Макарий Великий «опытно переживает “богочеловеческий характер Христовой жизни”».¹

Итак, можно видеть, что в работах преп. Иустина (Поповича), Х. Яннараса, А. Кураева и А. Меня религиозный опыт занимает одно из ключевых мест. В данном контексте опыт имеет значение переживания, как наиболее полной формы познания, он довольно тесно взаимосвязан с понятиями веры, личности, догмата и культа, что, в принципе, идентично положению концепта религиозного опыта в работах ряда мыслителей начала XX в.

Интерпретации эпистемологического статуса догматов вполне могут варьироваться в своей формулировке в зависимости от эпохи. Следовательно, можно констатировать наличие определенного дискурса, богословского языка и пытаться проследить его истоки. Скажем, у представителей духовных академий до определенного момента идеи Ф. Шлейермахера не вызывали особого интереса, но, вступая в полемику с имяславцами, они уже подчеркнуто апеллируют не к личному религиозному опыту, а к данным современной им психологии (возможно, ощущая непривычность нового языка, сформировавшегося в период так называемого «антропологического поворота»). Современный богослов митрополит Иларион (Алфеев), излагая эту полемику, принимает сторону мыслителей, использующих концепт религиозного опыта, сформировавшийся именно в начале XX в.

Итак, перед нами довольно интересный факт: современные богословы не только усваивают концепт религиозного опыта, но, вслед за мыслителями начала XX в., начинают рассматривать его как нечто само собой разумеющееся – своего рода критерий «православности», естественно, стараясь избегать субъективистских коннотаций и даже негативно отзываясь об отдельных индивидуально-субъективных переживаниях. В связи с этим в поле исследования входит проблема истоков языка и понятий основных направлений современной богословской мысли в целом.

Список литературы

1. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. – 358 с.
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

¹ См. раздел «Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского» в [5].

3. Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. – 912 с.
4. Иустин (Попович). Из писем // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. – М.: Паломник, 2004. – 428 с.
5. Иустин Попович. На Богочеловеческом пути // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. – М.: Паломник, 2004. – 428 с.
6. Иустин (Попович). Путь богопознания. Главы из православной аскетики и гносеологии // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. – М.: Паломник, 2004. – 428 с.
7. Коренева Н. А. «Живая личность» и ее «религиозные переживания»: концепт религиозного опыта в контексте становления экзистенциального персонализма в русской мысли начала XX века / Рукопись. В печати.
8. Кураев А., диакон. О вере и знании. – М.: Аргус, 1995. – 57 с.
9. Малевич Т. В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. – М.: Институт философии РАН, 2014. – 175 с.
10. Мень А, прот. Православное богослужение. Таинство, слово и образ. – М.: Слово. 1991. – 207 с.
11. Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии). – Вышний Волочек: Тип. В. С. Соколовой, 1902. – 69 с.
12. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Т. 1. – М.: Правда, 1990. – 490 с.
13. Флоренский П. А. Философия культа. (Опыт православной антропологии). – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
14. Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. – 2009. – Вып. 1 (25). – С. 47–72.
15. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 230 с.

Статья поступила: 30.11.2017. Принята к печати: 15.01.2018

Дискуссия о структуре Русского студенческого христианского движения

В эмиграции, особенно после I-го общего съезда (Всеевропейской русской студенческой христианской конференции), состоявшегося 1–8 октября 1923 года, в Чехословакии, Русское студенческое христианское движение приобрело отчётливо православный характер. Однако не урегулированным оставался вопрос о структуре движения и тесно связанные с ним вопросы о месте движения в Православной Церкви и об отношениях с иерархией. Положение осложнял конфликт, перешедший в раскол, между синодом РПЦЗ (Русской православной церкви за границей) и митрополитом Евлогием, покровительствовавшим движению. В этих условиях часть членов движения выдвинуло предложение о преобразовании движения по образцу дореволюционных православных братств, встретившее серьёзные возражения. Полемика разворачивалась как на съездах движения, так и на страницах эмигрантской прессы. В статье анализируются позиции сторон и выявляется их понимание сущности движения как формы устройства церковной жизни.

In emigration, especially after the 1st General Congress (All-European Russian Students' Christian Congress, October 1–8, 1923, Czechoslovakia), the Russian Students' Christian Movement became expressly Orthodox in character. However, the issue of the Movement structure and closely related questions of its place in the Orthodox Church and its relations with the hierarchy remained unsolved. The situation was complicated by the conflict resulting in a split, between the synod of ROCOR (Russian Orthodox Church Outside of Russia) and the Metropolitan Eulogius who patronized the Movement. Under these circumstances a number of the Movement members proposed a reform of the Movement, using pre-revolutionary Orthodox brotherhoods as its pattern. The idea met with serious objections, the polemics about it taking place both at congresses of the Movement and in the émigré press. The article analyzes the standpoints of all the parties as well as their understanding of the essence of the Movement as a form of organization of church life.

Ключевые слова: Русское студенческое христианское движение, христианство, православные братства, русская эмиграция, Русская православная церковь за границей, митрополит Евлогий, Белградский кружок русских православных студентов.

Key words: Russian Students' Christian Movement, Christianity, Orthodox fraternities, Russian emigration, Russian Orthodox Church Outside of Russia, the Metropolitan Eulogius, Beograd circle of Russian Orthodox students.

Русское студенческое христианское движение (РСХД) представляет собой интереснейшее историческое явление. В истории русского христианства это редкий пример добровольного объединения верующей молодежи. Движение не ставило целью подготовить кадры священнослужителей. Оно заботилось о выработке у своих членов христианского мировоззрения независимо от сферы их профессиональной деятельности. Испытания, выпавшие на долю наших соотечественников в годы революции и гражданской войны, коснулись движенцев самым непосредственным образом. В меняющихся исторических условиях движение должно было пересматривать основы и характер своей деятельности. В ходе этого процесса вспыхивали острые дискуссии. Одной из важнейших для движения была дискуссия о его структуре и отношении к церковной иерархии.

Дореволюционное РСХД было основано и возглавлялось протестантами. Лидером движения являлся лютеранин барон П. Н. Николаи. С 1899 г., т. е. с самого начала своей деятельности, движение было тесно связано со Всемирной Студенческой Христианской Федерацией (ВСХФ). А в мае 1913 г. вошло коллективным членом в ВСХФ как национальная организация [12, с. 253]. Хотя основой деятельности движения был провозглашён принцип интерконфессиональности, т. е. равенства лиц всех вероисповеданий, участвующих в его деятельности, а значительное число, если не большинство, членов РСХД, включая многих руководителей кружков, исповедовали православие, движение носило скорее протестантский характер. Участие православных преподавателей и священников в его деятельности было незначительным [12, с. 238]. Стиль кружков движения напоминал стиль протестантских библейских кружков: чтение и понимание библейских текстов по собственному разумению [12, с. 25–26]. Этот метод («ставить на первый план тексты Священного Писания в собственном истолковании»), по замечанию В. В. Зеньковского, «был явно связан с традициями протестантизма» [7, с. 45].

В результате революции и гражданской войны часть движенцев разделило судьбу миллионов русских изгнанников, лишенных родины. Они продолжили традицию дореволюционных студенческих библейских кружков в эмиграции. Положение коренным образом изменили члены белградского студенческого кружка под руководством профессора (впоследствии протопресвитера) В. В. Зеньковского. Этот кружок образовался независимо от РСХД и никак не был связан с дореволюционными традициями движения. Он появился осенью 1921 г. как кружок русских православных студентов бого-

словского факультета Белградского университета и носил отчетливо православный характер.

Кружок был создан «по инициативе снизу», усилиями семьи Зерновых. Позже к нему присоединился В. В. Зеньковский. В него входили Н. Н. Афанасьев (будущий профессор и протопресвитер), К. Э. Керн (будущий архимандрит Киприан), С. С. Безобразов (будущий епископ Кассиан), а также А. В. Оболенская (будущая игуменья Бландина) и другие впоследствии видные богословы и церковные деятели. Кружковцы активно приглашали на свои встречи митрополита Антония (Храповицкого), епископа Вениамина (Федченкова), «сербского златоуста» епископа Николая (Велимировича) и других известных представителей православной иерархии [7, с. 39–44; 8, с. 236–237; 9, с. 28–34].

Представители ВСХФ (Всемирной Студенческой Христианской Федерации – World Student Christian Federation; WSCF) и ХСМЛ (Христианского Союза Молодых Людей – Young Men's Christian Association; YMCA) установили связь с кружком Зерновых–Зеньковского и постарались его вовлечь в сферу своей работы с русскими студенческими кружками за рубежом [7, с. 41; 9, с. 33–34, 51–52]. Познакомившись с другими кружками, «белградцы» немедленно начали деятельность по преобразованию своего студенческого движения на началах православия [7, с. 45–46]. При их участии в Праге возник православный кружок во главе с Ю. Н. Рейтлингер, ставший альтернативой библейскому кружку, возглавляемому видным членом РСХД, ученицей барона Николаи М. Л. Бреше [7, с. 48]. В ходе поездки в Париж «белградцы» расположили членов местного кружка РСХД к православию [7, с. 47, 61].

В своей деятельности члены белградского кружка заручились поддержкой группы выдающихся русских интеллектуалов, бежавших от преследований или высланных из Советской России на «философском пароходе» (далее для краткости именуемых «профессора»): Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, А. В. Карташева, П. И. Новгородцева и др. [7, с. 51]. 1–7 октября 1923 г. в Пшерове недалеко от Праги, при участии профессоров прошёл общий съезд зарубежного РСХД. На съезде сторонники православного характера движения во главе с В. В. Зеньковским, с помощью профессоров, успешно оппонировали протестантствующим лидерам РСХД с дореволюционным стажем В. Ф. Марцинковскому и М. Л. Бреше. Благодаря Н. А. Бердяеву съезд отверг метод интерконфессионализма и провозгласил православный характер движения [7, с. 53]. Председателем движения был избран В. В. Зеньковский. В. Ф. Марцинковский и М. Л. Бреше вы-

шли из движения. Их православные помощники Л. Н. Липеровский и А. И. Никитин, сохранив свои посты, не без колебаний согласились с решениями съезда [7, с. 51–65; 8, с. 237–239; 9, с. 97–106].

Однако, до «торжества православия» было ещё далеко. Успех православных на общем съезде нуждался в закреплении на местах: за исключением Белграда, все остальные кружки более или менее действовали в дореволюционном стиле [7, с. 61]. С целью углубления церковности движения в течение всего 1924 г. новым руководством РСХД были проведены местные (по странам пребывания) съезды [7, с. 66–79]. Примечательно, что в столице русского зарубежья, Париже, ещё в процессе подготовки местного съезда было создано православное братство св. Троицы во главе со священником Александром Калашниковым [7, с. 63–64]. Братство стало центром кристаллизации движения во Франции, его силами был подготовлен местный съезд в Аржероне в середине июля 1924 г., на котором было принято историческое решение об открытии Богословского института в Париже, а после съезда возникло ещё несколько новых кружков [7, с. 72–73].

Заметим, что сами профессора ещё в течение Пшеровского съезда восстановили братство св. Софии, учреждённое в России в 1918 г. по благословению патриарха Тихона. Они признали своё сообщество отделением Всероссийского братства во имя св. Софии; председателем был избран о. С. Булгаков, секретарем – В. В. Зеньковский [7, с. 51]. Таким образом, наметилась тенденция обретения движением конкретных организационных форм, соответствующих православной традиции, – братств. На II Пшеровском съезде РСХД глава парижского братства о. Александр Калашников был избран помощником председателя и выступил с докладом «О братстве» [4, с. 12].

Идея братства была горячо поддержана «белградцами». Накануне III зарубежного съезда РСХД белградский кружок был преобразован в братство св. Серафима Саровского [9, с. 113–114]. Съезд был организован «белградцами» и по их предложению прошёл в Сербии, в местечке Хопово в женском православном монастыре. Хоповский съезд был самым многочисленным общим съездом движения [9, с. 112]. В его работе приняли участие как глава РПЦЗ митрополит Антоний (Храповицкий), так и о. Сергей Булгаков. По инициативе «белградцев» главной темой обсуждения была «церковно-общественная идеология» движения. С основным докладом выступил видный член белградского братства Н. А. Клепинин. Было предложено преобразовать движение в союз православных братств [5, с. 119; 9, с. 112; 10, с. 133].

Однако, в ходе развернувшейся дискуссии предложение «белградцев» встретило серьёзные возражения. Такой характер обсуждения был вызван несколькими причинами. Во-первых, сами сторонники преобразования кружков в братства не имели ясного представления о том, что такое братство [5, с. 119].

«Для одних, братства представлялись небольшими и интимными единицами, подобными духовной семье. Для других братства были церковными союзами людей, стремящихся к одной цели и не затрагивающими внутренней жизни братчиков» [9, с. 112].

Во-вторых, профессора и руководство движения не поддержали это предложение [5, с. 120]. В. В. Зеньковский в 1923 г. покинул Белград и проживал вначале в Праге, затем в Париже. В-третьих, только начавшие свое воцерковление молодые люди, составлявшие большинство членов движения, были не готовы к более определенным и ответственным формам церковной жизни, таким как братство [10, с. 132]. В-четвертых, на чем особенно настаивали профессора и члены РСХД с дореволюционных времен, движение должно было сохранить свой миссионерский характер, т. е. кружки должны быть открыты не только для православных христиан [7, с. 98–99].

В итоге, съезд принял резолюцию о братстве, как высшей и церковно наиболее рекомендуемой форме общения между людьми, и включил братства в состав движения наряду с кружками. Движение, с одной стороны, признало глубокую церковность и важность идеи братства, открыло для уже существующих братств возможность коллективного членства в движении, но, с другой стороны, не пошло по пути немедленного преобразования соответственно кружков в братства и самого движения в союз братств [9, с. 112].

На съезде так же обсуждался вопрос о взаимоотношениях с церковной иерархией. Он не получил определенного решения из-за незаконченности организации самой Зарубежной Церкви [7, с. 91]. На съезде явно обозначилось расхождение позиций белградского братства с В. В. Зеньковским и другими профессорами. Старшие интеллектуалы не поддерживали стремление «белградцев» преобразовать движение в союз православных братств и, особенно, административно подчинить его иерархии, хотя признавали идею братства как «истинно христианскую» и важность духовного руководства со стороны иерархии [7, с. 98–99].

Следующий съезд, состоявшийся 1–5 сентября 1926 г. в замке Бьервиль в Буасси-ла-Ривьер, недалеко от Парижа, проходил в условиях открытого раскола между епископами РПЦЗ и митрополитом Евлогием, а также давления на движение со стороны собора РПЦЗ,

принявшего резолюцию, осуждающую деятельность YMCA, WSCF и связанных с ними организаций (т. е. РСХД) [1, с. 128]. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что съезд проходил во Франции, где большинство православных приходов подчинялось митрополиту Евлогию. Руководство движения и профессора поддержали митрополита. Он приезжал на съезд. «Белградцы», поддержавшие позицию синода РПЦЗ, были в меньшинстве. Тем не менее, они постарались продолжить свою линию на преобразование движения в федерацию братств. В этот раз вопрос о братствах был ими прочно соединён с вопросом о взаимоотношениях с иерархией. Они предлагали преобразовать движение в децентрализованную федерацию братств, каждое из которых было бы подотчетно местному епископу [6, с. 121–122; 11, с. 113–118]. Дискуссия была очень напряжённой. «Белградцы» настаивали даже на замене слова «христианское» на «православное» в названии движения [8, с. 245].

Надо сказать, что к этому времени существенно обновился состав белградского братства. Н. М. Зернов, С. М. Зернова и М. М. Зернова переехали в Париж, Н. Н. Афанасьев и К. Э. Керн после окончания университета также уехали из Белграда и отошли от активного участия в жизни братства. Главную роль в братстве стали играть активные деятели РПЦЗ П. С. Лопухин и Ю. П. Граббе [7, с. 101].

Итоговое решение съезда носило компромиссный характер. Предложение о подчинении иерархии не прошло, как и изменение названия движения. Но съезд подтвердил возможность для братств участвовать в работе движения. Название РСХД дополнилось подзаголовком: «Федерация православных братств и библейских кружков». Во время работы съезда было получено разъяснение от главы РПЦЗ митрополита Антония, который трактовал резолюцию собора РПЦЗ в примирительном духе [8, с. 245].

Роковым образом на судьбе движения сказались противоречия в Зарубежной церкви. Хрупкий мир, достигнутый в Бьервиле, нарушила публикация в журнале «Путь» статьи Н. А. Бердяева «Церковная смута и свобода совести» [2, с. 42–54], содержавшая резкую критику руководства РПЦЗ. Совет белградского братства потребовал, чтобы секретариат РСХД исключил Бердяева. Секретариат это требование отклонил. В итоге братство св. Серафима Саровского вышло из состава движения [3, с. 118]. О его выходе было объявлено накануне очередного съезда в Клермоне (Франция) [8, с. 246]. На этом же съезде был утвержден новый устав движения [7, с. 132]. С прекращением участия «белградцев» в деятельности РСХД, вопрос о братствах больше на съездах движения не ставился.

Подводя итоги дискуссии о структуре движения в пореволюционном зарубежном РСХД, необходимо подчеркнуть следующее: в центре обсуждения стояла идея братства. Идея сама по себе расценивалась всеми участниками дискуссии как истинно христианская. Однако, по выражению одного из руководителей движения Николая Зернова, она «в полной мере оказалась неосуществимой» [9, с. 113].

Важнейшее значение для РСХД имел раскол в эмигрантской церкви между РПЦЗ во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) и приходами, управляемыми митрополитом Евлогием (Георгиевским). Белградское братство св. Серафима Саровского сохранило верность РПЦЗ. По-другому быть просто не могло, так как в Югославии не было других русских приходов, кроме приходов РПЦЗ. РСХД, центр, которого переместился к этому времени в Париж, где находилась резиденция митрополита Евлогия (ему подчинялось большинство русских православных приходов во Франции), в основном заняло сторону последнего. Таким образом, «белградцы», с одной стороны, и большинство движенцев, с другой, оказались в разных церковных юрисдикциях. Это обстоятельство послужило объективной причиной выхода братства св. Серафима Саровского из РСХД. С выходом белградского братства утратила актуальность дискуссия о братстве, как форме движения.

Снятый с повестки дня явочным порядком этот вопрос так и не нашёл своего разрешения. В действительности, существовали Свято-Троицкое братство (Франция) в составе РСХД и близкое к движению «профессорское» братство св. Софии. Но это были скорее исключения подтверждающее правило – такая форма церковной жизни как братство не получила распространение в движении, большинство движенцев объединялось в кружки. При этом руководство движения и профессора не имели принципиальных возражений против воплощения идеи братства в рамках РСХД. Их оппонирование «белградцам» – сторонникам преобразования движения в союз православных братств, объяснялось, прежде всего, несогласием связывать идею братства с идеей обязательного административного подчинения иерархии [7, с. 98–99].

Значение этого спора велико, так как он представляет собой конкретный исторический пример большой дискуссии о самой возможности существования православного сообщества, соединяющего в себе церковность с добровольным и свободным характером своего формирования и деятельности. С точки зрения главных вдохновителей «белградцев» – архиереев РПЦЗ, воспитанных и проведших большую часть жизни ещё до революции в «синодальную» эпоху, когда Православная церковь в России была «господствующей и первен-

ствующей», бытие таких объединений внутри Церкви это нонсенс. Согласно их представлениям все церковные сообщества должны находиться в подчинении у епископата. Причем, они не отличали духовного руководства от административного.

Противоположная точка зрения представлена главным образом русскими религиозными философами и их учениками из РСХД. После революции, отделения церкви от государства и последовавших вскоре гонений на верующих, эти люди ощутили свою личную ответственность за церковь. Ответственность, особенно остро переживавшуюся в условиях эмиграции. Их позиция предполагала строгое различие, даже разделение, административного и духовного руководства, подчинения и послушания. Такие объединения не могут создаваться по приказу. Руководство их деятельностью так же не может осуществляться принудительно, назначенными для этого функционерами.

Как показало время, русские интеллектуалы справедливо опасались бюрократизации и угасания вдохновения. Обоснованность их позиции подтвердила в частности дальнейшая судьба белградского братства св. Серафима Саровского, прекратившего свою деятельность вскоре после выхода из РСХД [9, с. 158].

При свободном характере деятельности, по мнению русских религиозных философов, члены сообщества могут и должны быть православными. Но в силу именно выбора, основанного на личных убеждениях, а не по причинам внешнего характера. Более того, сам дух и образ этих сообществ призван быть православным и церковным. Достигается это через неформальное, свободное и личное общение. При этом сообщество принимает руководство со стороны епископата, но руководство духовное, на основании действительного духовного и нравственного авторитета, а не просто в силу занимаемой должности.

Таким сообществом было и до сегодняшнего дня остается РСХД. Позиция движения нашла сочувствие и понимание у митрополита Евлогия (Георгиевского), была поддержана его помощниками и преемниками. Дискуссия о возможности существования таких сообществ до сих пор не завершена. В последние десятилетия она продолжается уже не только в эмиграции. Имеются различные жизнеспособные примеры такого рода объединений теперь и на российской почве (например, Преображенское Содружество Малых Православных Братств). Однако, пока рано говорить о церковной рецепции этого опыта.

Список литературы

1. Аржаковский А. А. Журнал Путь (1925–1940): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – Киев: Феникс, 2000. – 656 с.
2. Бердяев Н. А. Церковная смута и свобода совести // Путь. – 1926. – № 5. (октябрь-ноябрь). – С. 42–54.
3. Варшавский В. С. Незамеченное поколение. – М.: Русский путь, 2010. – 544 с.
4. Гуревич А. Л. Культурно-религиозная деятельность русской эмиграции (По материалам истории Русского студенческого христианского движения): дис. ... канд. ист. наук : 24.00.01. – М., 2005.
5. Зандер Л. А. Съезд в Хопове // Путь. – 1926. – № 2 (январь). – С. 116–121.
6. Зандер Л. А. Съезд в Бьервиле // Путь. – 1927. – № 6 (январь). – С. 120–125.
7. Зеньковский В. В. Из моей жизни: Воспоминания. – М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына; Книжница, 2014. – 464 с.
8. Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века: пер. с англ. – 2-е изд., испр. – Париж: YMCA-PRESS, 1991. – 368 с.
9. Зернов Н. М., Зернова М. В. За рубежом. Белград-Париж-Оксфорд. (Хроника семьи Зерновых), 1921–1972. – Paris: YMCA-PRESS, 1973. – 570 с.
10. Клепинин Н. А. Братство и пути православного студенческого движения // Путь. – 1926. – № 3 (март-апрель). – С. 127–133.
11. Лопухин П. С., По поводу статьи Л. А. Зандера о Бьервильском съезде // Путь. – 1927. – № 7 (апрель). – С. 113–118.
12. Щукин С., протоиерей. Против течения. – М.: Сурож, 2012. – 304 с.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

РЕЦЕНЗИИ

УДК 130.2 : 2 : 001.8 (049.32)

М. С. Юрьев

Этническая и религиозная культура региона как предмет исследования

В статье дается обзор основной тематики и исследовательских результатов широкомасштабного научного проекта по изучению этнического и религиозного аспектов культуры населения крупнейшего российского региона – Ленинградской области. В этом исследовании участвовала большая группа историков, этнологов, религиоведов и других специалистов в области истории и современного состояния региона. Результатом исследования стало уникальное издание – иллюстрированный атлас этнической и религиозной культуры региона.

The article gives an overview of the main topics and research results of a large-scale scholarly project aimed at studying ethnic and religious aspects of the culture of the population of the largest Russian region – the Leningradskaya oblast'. A large group of historians, ethnologists, religious scholars and other specialists in the field of history and the current state of the region participated in the project. The result of the study was a unique publication, i.e., an illustrated atlas of ethnic and religious culture of the region.

Ключевые слова: Ленинградская область, иллюстрированный атлас, этнический состав населения, религии и конфессии, культура региона.

Key words: Leningradskaya oblast' (Leningrad region), illustrated atlas, ethnic composition of population, religions and confessions, regional culture.

Одним из ключевых показателей научной деятельности современных ученых уже довольно долгое время является нарастающий массив статейных публикаций, которые как бы призваны свидетельствовать о неуклонном росте исследовательской активности. На этом фоне куда менее заметны обстоятельные научные труды монографического и энциклопедического характера, требующие огромных индивидуальных и коллективных усилий их создателей. Однако именно такие труды и представляют действительный уровень современной науки, со всеми достижениями, проблемными местами, исследова-

тельскими трудностями и открытиями. В отличие от большинства текущих научных статей, часто отражающих лишь ситуативные и даже конъюнктурные надобности, обобщающие труды создаются длительное время, стараниями коллективов ученых, и поэтому концентрируют в себе более продуманный, выработанный в ходе совместных поисков и обсуждений научный результат. Если же при академической фундаментальности такие труды исполнены в формате, позволяющем черпать из них знания не только специалистам из ограниченной профессиональной среды, но и всем, кто заинтересован в адекватном понимании исследуемой реальности, то ценность этих трудов еще более возрастает. В ряду таких трудов, несомненно, видное место принадлежит изданию, вышедшему в свет в конце 2017 г. – «Этноконфессиональному иллюстрированному атласу Ленинградской области»¹.

Создание «Этноконфессионального иллюстрированного атласа Ленинградской области» стало результатом реализации одноименного проекта по гранту Российского государственного научного фонда № 12-01-00143 (руководитель д-р ист. наук О. М. Фишман). Материалы, собранные по этому проекту большой группой петербургских ученых, неоднократно публиковались в разных изданиях в течение нескольких лет. Обобщающим и систематизирующим итогом стал выпуск иллюстрированного атласа, осуществленный по заказу и при поддержке Комитета по местному самоуправлению, межнациональным и межконфессиональным отношениям Ленинградской области.

Авторский коллектив объединил одиннадцать специалистов в областях истории, географии и этнографии; авторам содействовала солидная группа научных консультантов, включившая десяток докторов и кандидатов наук по историческим, экономическим, философским специальностям; девять докторов наук составили научно-редакционный совет издания. Впечатляет подбор документального (включая архивный), картографического и иллюстративного материала. В таком формате, с такой научной базой, информационной насыщенностью и в прекрасном полиграфическом исполнении данное издание по праву может считаться уникальным. В структуре издания – введение, четыре раздела, заключение (имеется и приложение электронной версии на компакт-диске).

Первый раздел [9, с. 11–92] посвящен истории освоения территории, образующей ныне Ленинградскую область. В нем подробно опи-

¹ Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / О. М. Фишман, М. Л. Засецкая, Г. А. Исаченко и др. – СПб.: Издат. дом Инкери, 2017. – 656 с. [тир. – 1 500 экз.].

саны природные и культурные ландшафты региона, дана характеристика физико-географического и культурно-ландшафтного районирования, приводятся обширные сведения по истории заселения и освоения территории региона с древнейших времен до наших дней. Особо отметим главу этого раздела, посвященную увлекательной теме так называемого сакрального ландшафта – местных святынь мифоритуального и религиозного характера, которые имеют не только историческую ценность, но по-своему актуальны и для нынешнего населения области.

Во втором разделе [9, с. 93–164] представлено политико-административное устройство региона, показанное в исторической ретроспективе. Наибольший интерес в этом разделе вызывает обширная историческая картография, позволяющая зримо знакомиться с изменениями, происходившими в жизни региона на протяжении многих веков. Умело подобранные иллюстрации показывают связанные с данной территорией события политической и социальной истории, а также государственных деятелей, влиявших на эти события.

Третий раздел [9, с. 165–456] дает картину этнической истории региона. В нем содержится этническая картография и этническая статистика с XVIII в. по начало XXI в. Специальный подраздел раскрывает этнический состав населения, его историческую динамику и современное состояние. Большое место уделено в разделе этнокультурному ландшафту Ленинградской области, особенно тому, как он складывался на протяжении минувшего столетия.

В четвертом разделе [9, с. 457–612] подробно описывается религиозная история региона, от характеристики конфессионального состава населения в разные исторические периоды, до современного состояния религиозной жизни в Ленинградской области.

Неоспоримая ценность рассматриваемого издания не только в уникальности представленных в нем материалов. Для любого исследователя региона в этом труде содержится множество позиций, побуждающих к углубленному изучению конкретных, недостаточно освещенных сюжетов, к научному обсуждению и прояснению затронутых вопросов.

В небольшом обзоре невозможно обстоятельно рассмотреть все тематическое многообразие этого обширного издания. Поэтому позволим себе кратко остановиться только на одном из направлений, которое отражено и в названии всего труда и в четвертом его разделе – на этноконфессиональном аспекте жизни населения региона.

Учитывая наличие в регионе нескольких религий, с разными этническими группами последователей (в том числе и смешанными),

быть может, точнее было бы применить более широкое понятие *этнорелигиозного*. Этнорелигиозность можно определить как состояние массового сознания и поведения верующих, основанное на отождествлении их этнической принадлежности с исповедуемой религией. При наличии в религии нескольких конфессий, когда преимущественным предметом религиозного выбора этноса становится одна из них, этнорелигиозность приобретает характер этноконфессиональности.

Этнорелигиозность формируется в результате исторической интеграции образа жизни, быта и нравов этноса с какой-либо религией. Постоянное, из поколения в поколение, присутствие обрядовых и организационных элементов принятой этносом религии в актах коллективной жизнедеятельности его членов превращает религиозное поведение в естественную составляющую этнической идентичности [4, с. 131]. Вероисповедание становится знаком принадлежности к этносу, а этническая принадлежность – знаком религиозной идентичности [5, с. 63].

При этом происходит адаптация догматико-канонических положений распространившегося вероучения к наиболее устойчивым этническим стереотипам социального поведения (в том числе – к возникшим до принятия этой религии). Сложившиеся религиозные институты наделяются внедоктринальными смыслами, которые созвучны этническому мировосприятию и поэтому считаются даже более истинными, чем их исходная вероучительная основа.

В силу конкретных исторических обстоятельств отдельные религиозные идеи и образы, подвергшись реинтерпретации в этническом сознании, могут получить особую значимость в восприятии этноса и трактоваться как его неотъемлемые атрибуты и свидетельства самобытности [3, с. 305–315]. Этнорелигиозность предполагает безусловное духовное превосходство традиционной религии этноса над любыми иными религиозными направлениями. Ее нормы и ценности рассматриваются как образцовые при оценке религий других этносов и отношении к ним. Наиболее явным образом этнорелигиозность проявляется в формах так называемых народных религий, обыденных религиозных верований и суеверий, обрядоверия [2, с. 296–298; 8, с. 204].

В нынешней Ленинградской области, как хорошо показано в атласе, устойчиво сохраняется вполне спокойная ситуация в плане отношений по поводу религии. Нет конфликтов на этнорелигиозной почве и нет явных мотивов к возникновению таких конфликтов. Однако, потенциал конфликтности, так или иначе сопряженной с религией, все-таки существует. Этот потенциал обусловлен рядом объективных характеристик населения области, две из которых исследователи выделяют особо [7, с. 197–199].

Во-первых, это *полиэтничность*, которая расширяется в результате трудовой и социальной миграции последних десятилетий. В условиях унификации образа жизни, хозяйственной деятельности, потребления и досуга происходит размывание исторически сложившейся этнокультурной идентичности. Как реакция на этот процесс возможна активизация религиозных настроений традиционалистского толка и противопоставление их не только явлениям секулярного общества, но и носителям иных религиозных убеждений. Отождествление этнического и религиозного несет в себе опасность распространения идей религиозной исключительности и религиозного превосходства.

Во-вторых, *полнрелигиозность*. Как видно из материалов атласа, доминирующим в религиозной жизни населения области является православие. Но свое место занимают и постепенно наращивают присутствие также последователи различных протестантских направлений [1, с. 230–239]. Одни протестантские объединения имеют давнюю историю существования в регионе (евангелическо-лютеранские церкви). Другие прежде никогда не действовали здесь и являются для местного населения нетрадиционными (например, пятидесятнические объединения). Из этой нетрадиционности следует настороженность и подозрительность к ним, что особенно касается позднепротестантских организаций североамериканского происхождения. Менее заметен, но постепенно обозначается рост последователей ислама [6, с. 211–225]. Быт, нравы и религиозные традиции мусульман из среды мигрантов последних лет могут существенно расходиться с привычными светскими и религиозными представлениями местного населения области, что создает предпосылки напряженности. Удельный вес новых религиозных движений (НРД) в области крайне мал, однако активное присутствие темы НРД в средствах массовой информации, причем преимущественно в порицательной тональности, вызывает неприязнь к этим сообществам и к лицам, совершившим акт личной религиозной конверсии в какие-либо НРД.

В настоящее время религиозной ситуации в Ленинградской области присуща относительная стабильность. Согласимся с выводом одного из исследователей религии:

«Пока большинство районов области выполняет в основном роль транзитных и/или ресурсных территорий для Санкт-Петербурга, концентрация основных интересов смещена в мегаполис. И это позволяет сохраняться умеренному “религиозному климату” в отношениях по поводу религии...» [7, с. 202].

Высказанные соображения в определенной степени возникли при знакомстве с соответствующим разделом рецензируемого издания, они не являются критикой, но скорее дополняют сформулированные в этом коллективном труде положения и выводы относительно религиозной ситуации в регионе.

Ещё раз следует подчеркнуть – с выходом в свет «Этноконфессионального иллюстрированного атласа Ленинградской области» читатели любого уровня компетентности, и профессионалы и просто интересующиеся жизнью региона, получили замечательный образец академически фундированного и увлекательного научного издания.

Список литературы

1. Бокова О. А. Протестантские объединения Ленинградской области: некоторые итоги исследования // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 230–239.
2. Забияко А. П. Народная религия // Религиоведение: словарь / отв. ред. Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2007. – С. 296–298.
3. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М.: Научная книга, 2005. – 447 с.
4. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России // Религиоведение. – 2015. – № 2. – С. 112–117.
5. Пучков П. И. Этноконфессиональные общности // Вера. Этнос. Нации. Религиозный компонент этнического сознания / ред. кол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.) и др. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 62–83.
6. Религиозные организации Ленинградской области: межконфессиональный диалог и социальная деятельность: справочник / под ред. А. В. Гайдукова. – СПб.: Верста, 2014. – 300 с.
7. Смирнов М. Ю. Религиозная ситуация в регионе как внутривластный фактор // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – № 4. – С. 195–202.
8. Смирнов М. Ю. Народная религия // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – С. 204.
9. Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / О. М. Фишман, М. Л. Засецкая, Г. А. Исаченко и др. – СПб.: Издат. дом Инкери, 2017. – 656 с.

Статья поступила: 08.01.2018. Принята к печати: 28.02.2018

Сведения об авторах

Андреева Надежда Сергеевна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: sova-nadi@mail.ru

Арефьев Михаил Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ant-daga@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения, Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, (Россия, г. Владимир); e-mail: eiarinin@mail.ru

Буров Александр Анатольевич – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: aburov68@gmail.com

Гришаева Екатерина Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, (Россия, г. Екатеринбург); e-mail: Ekaterina.grisheva@urfu.ru

Задворнов Андрей Николаевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных наук, Набережночелнинский институт Казанского (Приволжского) Федерального университета (Татарстан, Набережные Челны); e-mail: egri-pf@yandex.ru

Карасёва Светлана Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры и социальных наук, Белорусский государственный университет, (Республика Беларусь, Минск); e-mail: karassyova@mail.ru

Конева Анна Владимировна – доктор культурологии, главный научный сотрудник, научно-исследовательский Центр религиоведческих и этнополитических исследований Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: akoneva@list.ru

Коренева Надежда Александровна – ассистент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, (Россия, Москва); e-mail: swordflag@yandex.ru

Коськов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kafki@lengu.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

Лютаева Мария Сергеевна – аспирант кафедры философии и религиоведения, Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, (Россия, г. Владимир); e-mail: liutaeva@yandex.ru

Микешин Михаил Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии, Санкт-Петербургский Горный университет, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: literatus18@gmail.com

Плавник Наталья Константиновна – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и педагогического мастерства, Республиканский институт высшей школы, (Республика Беларусь, Минск); e-mail: n.plavnik@mail.ru

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: savrodion@yandex.ru

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tat4279@uandex.ru

Стоян Арсен Александрович – аспирант кафедры философии и права, Мурманский государственный технический университет, (Россия, г. Мурманск); e-mail: stoyan.arsen@mail.ru

Стрелкова Юлия Александровна – кандидат философских наук, доцент, Институт рекламы Межрегиональной академии управления персоналом (Украина, Киев), докторант кафедры религиоведения КНУ им. Т. Г. Шевченко; e-mail: yuliya86strielkova@gmail.com

Тульпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tulpei@rambler.ru

Харитонов Мария Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mharitonova@bk.ru

Чернеевский Алексей Петрович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: cherneevski@yandex.ru

Шкурова Елена Валерьевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии, Белорусский государственный университет, (Республика Беларусь, Минск); e-mail: vogel_82@mail.ru

Юрьев Михаил Самсонович – кандидат философских наук, доцент, общественная организация Санкт-Петербургский союз учёных, (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: yuriev1955@yandex.ru

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

№ 1

Редакторы: *А.А. Титова, Л.М. Григорьева*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 28.03.2018. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 12,5. Тираж 500 экз. Заказ № 1427

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10