

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

**№ 3
Часть I**

Санкт-Петербург
2018

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 3, (Часть I) 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);
Е. А. Трофимова, доктор философских наук (Санкт-Петербург, Россия);
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>

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
им. А. С. Пушкина, 2018
© Авторы, 2018

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.....	7
<i>А. Ю. Григоренко</i> Учения Владимира Соловьёва и Иосифа Волоцкого о Творении: сравнительный анализ	7
<i>В. П. Щербаков</i> Сартр и Хайдеггер о человеческом существовании: заброшенность и свобода	15
<i>Л. Э. Сутягина</i> Изгнание философов. С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1922 году	26
<i>В. М. Камнев, Л. С. Камнева</i> М. А. Лифшиц и философы-шестидесятники	33
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....	42
<i>А. П. Желобов, К. В. Романов</i> Возможен ли антропный принцип в цифровом образовании?.....	42
<i>Е. В. Косилова</i> Философский анализ психиатрии в компьютерной культуре	53
<i>С. В. Челноков</i> О самоорганизации культуры: постановка проблемы.....	62
<i>Е. Н. Шатова</i> Становление немецкой философской антропологии: особый способ мышления	67
<i>Н. С. Андреева</i> Магия – ритуал – миф в теориях культуры (Дж. Фрэнгер и Б. Малиновский)	76
<i>А. Ф. Бусыгина</i> Фундаментальные категории духовной культуры Китая: Тай цзи и Инь-ян	84
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	95
<i>И. Н. Блохин</i> Коммуникативная модель социального системотворчества	95
<i>А. В. Хорошилов</i> Формально-онтологические предпосылки теории модернизации	106
<i>С. И. Платонова</i> Эпистемические объекты и социальные отношения в современном обществе	114
<i>В. И. Грачёв</i> Аксиология русской революции.....	123

ФИЛОСОФИЯ ГОРОДСКИХ И СЕЛЬСКИХ ПРОСТРАНСТВ 130

В. Н. Скворцов, И. Ю. Юреску

Философия городского пространства.

Опыт проектной деятельности Центра урбанистики

Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина 130

Е. А. Окладникова

Философия современного календарного праздника:

сельская местность Ленинградской области 138

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ 144

М. Ю. Смирнов

Научный атеизм в советском высшем образовании:

периодизация и содержание 144

В. А. Гура, А. Г. Давыденкова

Ренессансные истоки секуляризации 172

Т. С. Пронина

Возрождение религиозных институтов в постсоветской России:

структурно-функциональный анализ 182

А. М. Прилуцкий

Алармистские дискурсы народной православной эсхатологии 195

Т. К. Никольская

Волонтерская деятельность русских протестантов в историческом

контексте (Санкт-Петербург и Ленинградская область) 204

С. В. Рязанова, М. А. Шишигина

Иудейская община Перми: факторы и принципы функционирования 215

И. В. Кравцов

Социальное неравенство как актуализация внутреннего конфликта

исламской экономики 226

Е. М. Мирошникова

О государственном заказе на религиозном рынке

в контексте моделей религиозной политики 232

Ю. С. Федотов

Терминологический аспект типологии новых религиозных движений 245

Т. Дони

Социология религии и новые границы качественного исследования 256

Сведения об авторах 269

Content

HISTORY OF PHILOSOPHY	7
<i>A. Yu. Grigorenko</i> The Teachings of Vladimir Solovyov and Joseph Volotski on Creation: a Comparative Analysis	7
<i>V. P. Shcherbakov</i> Sartre and Heidegger about Human Existence: Abandonment and Freedom	15
<i>L. E. Sutyagina</i> Philosophers Expulsion. S. L. Frank and N. A. Berdyaev in 1922	26
<i>V. M. Kamnev, L. S. Kamneva</i> M. A. Lifshits and Philosophers of the Sixties	33
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	42
<i>A. P. Zhelobov, K. V. Romanov</i> Is the Anthropic Principle Possible in Digital Education?	42
<i>E. V. Kosilova</i> Philosophical Analysis of Psychiatry in Computer Culture	53
<i>S. V. Chelnokov</i> On the Self-Organization of Culture: to the Problem Statement	62
<i>E. N. Shatova</i> The Formation of the German Philosophical Anthropology: Special Way of Thinking	67
<i>N. S. Andreeva</i> Magic – Ritual – Myth in the Theories of Culture (J. G. Frazer and B. Malinowski)	76
<i>A. F. Busygina</i> Fundamental Categories of China’s Spiritual Culture: Tai-chi and Yin-yang	84
SOCIAL PHILOSOPHY	95
<i>I. N. Blokhyn</i> Communicative Model of Social System-Creation	95
<i>A. V. Khoroshilov</i> Formal-ontological Premises of the Modernization Theory	106
<i>S. I. Platonova</i> Epistemic Objects and Social Relations in Modern Society	114
<i>V. I. Grachiov</i> Axiology of the Russian Revolution	123

PHILOSOPHY OF URBAN AND RURAL SPACES..... 130

V. N. Skvortsov, I. Yu. Yuresku

The Urban Space Philosophy. Project experience
of the Leningrad (Pushkin) State University's Center of Urban Studies 130

E. A. Okladnikova

Philosophy of Modern Calendar Holiday:
Countryside of Leningrad Region 138

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES 144

M. Yu. Smirnov

Scientific Atheism in Soviet Higher Education:
Periodization and Content 144

V. A. Gura, A. G. Davydenkova

The Renaissance Origins of Secularization 172

T. S. Pronina

Revival of Religious Institutions in Post-Soviet Russia:
Structural and Functional Analysis 182

A. M. Prilutski

Alarmist Discourses of the Orthodox Folk Eschatology 195

T. K. Nikolskaya

Volunteer Activity of Russian Protestants in the Historical Context
(St. Petersburg and the Leningrad Region) 204

S. V. Ryazanova, M. A. Shishigina

The Jewish Community of Perm:
the Factors and Principles of Operation 215

I. V. Kravtsov

Social Inequality
as Actualization of Islamic economics' Internal Conflict 226

E. M. Miroshnikova

State Order and Religious Market
in the Context of Religious Policy Models 232

Yu. S. Fedotov

New Religious Movements: Terminology in Typologies 245

T. Doni

Sociology of Religion and New Boundaries of Qualitative Research 256

About the Authors 269

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) (47) "15" : 1 (091) (470) "19"

А. Ю. Григоренко

Учения Владимира Соловьёва и Иосифа Волоцкого о Творении: сравнительный анализ

Большинство исследований творчества В. С. Соловьёва направлено на изучение основных тем его философии – Всеединства и Софии. Значительно меньше изучена его концепция Творения и грехопадения. Согласно его учению творение мира и грехопадение происходит в два этапа. Первый этап – это творение Софии (Души мира) и ее грехопадение, второй – творение человека и также – его грехопадение. Зло, по его мнению, возникло в результате отпадения Софии и она, следовательно, его виновница. Сопоставление этой концепции В. С. Соловьёва с соответствующими воззрениями Иосифа Волоцкого обнаруживает одновременно их удивительное сходство и различие. По Иосифу Волоцкому творение мира и грехопадение тоже происходит в два этапа. Сначала им описывается творение ангельского мира и падение Люцифера. И лишь затем, – создание человека и его грехопадение. Таким образом, основываясь на предложенной Иосифом Волоцким концепции творения мира, можно в определенной мере утверждать наличие ряда существенных черт, позволяющих отождествить Софию учения В. С. Соловьёва с Люцифером.

Most of the researches of V. S. Solovyov's work are aimed at studying the main themes of his philosophy – Unity and Sophia. His conception of Creation and the Fall are much less studied. By his teaching, Creation of the World and the Fall occurs in two stages. The first stage is the creation of Sophia (the Soul of the World) and her fall, the second is the creation of man and so is his fall. Evil, in his opinion, arose as a result of the Fall of Sophia and She, therefore, is its culprit. Comparison of this concept V. S. Solovyov with the corresponding views of Joseph Volotski discovers to us at the same time their amazing similarity and difference. According to Joseph Volotski, the Creation of the World and the Fall also occurs in two stages. First, he describes the creation of the angelic world and the fall of Lucifer. And only then – the creation of man and his fall. Thus, based on the conception of the Creation of the World proposed by Joseph Volotski, it is possible, to a certain extent, to affirm the existence of a number of essential features that allow us to identify Sophia (in V. S. Solovyov's teaching) with Lucifer.

Ключевые слова: Владимир Соловьёв, Иосиф Волоцкий, ангелы, грехопадение, Творение, София, Люцифер.

Key words: Vladimir Solovyov, Joseph Volotski, angels, Creation, the Fall, Sophia, Lucifer.

Изучению творчества русского философа Владимира Сергеевича Соловьёва посвящено множество научных работ. В современной философской литературе он воспринимается чаще всего как основатель концепций всеединства и софиологии, оказавших значительное воздействие на развитие отечественной философской мысли.

Значительно меньше внимания уделялось иным аспектам его философского творчества, среди которых – весьма оригинальное понимание христианского вероучения и изложение В. С. Соловьёвым концепции творения. Предложенное философом объяснение этого – одного из центральных моментов христианской веры обладает целым рядом оригинальных черт, которые заслуживают весьма пристального внимания. Наиболее полно и детально его понимание творения мира Богом изложено в работе «Чтения о Богочеловечестве».

Изложение своей концепции о творении Соловьёв предваряет размышлениями о внутреннем содержании Бога, суть которых заключается в следующем. Бог, согласно Соловьёву, не может просто существовать, поскольку тогда он был бы чистым ничто; но, с другой стороны, Бог не может быть и определенным нечто, ибо тогда он был бы чем-либо ограничен. Потому Бог должен быть всем: «Бог, – пишет Соловьёв, – есть все, то есть Сущее Всеединство, которое составляет Содержание Бога» [3, с. 80]. Это содержание «не может быть чем-то внешним для божественного субъекта». Бог как деятельное начало и как Абсолют всякое внешнее имеет как внутреннее. Он находится в деятельном отношении к своему содержанию, которое «своим внутренним действием различает от себя..., выделяет из себя, или объективирует» [3, с. 81].

Осуществленное содержание Бога, в противоположность ему как единому, есть множественность. Раскрывая диалектику единого и многого и следуя здесь неоплатонической традиции, Соловьёв пишет:

«Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное же целое есть живой организм. Бог..., осуществляющий свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм». Этот универсальный организм, по его мнению, есть особое индивидуальное существо, которое, собственно, являясь объективированным выражением Бога «и есть Христос» [3, с. 103, 108].

Христос также обладает божественным содержанием, в котором есть два единства: первое единство (производящее и «единящее начало») – «Слово, или Логос», второе – единство второго вида, произведенное, «в христианской теософии носит название Софии». Поэтому Христос есть одновременно «и Логос, и София», объединяющие множество элементов своего организма [3, с. 108].

«Итак, – пишет Соловьёв, – Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность, множественность субстанциальных идей, то есть потенций или сил, с определенным особенным содержанием». Совокупность этих сил образует цельный божественный мир, который состоит из трех сфер: «сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ» [3, с. 110].

Анализируя эти размышления Соловьёва, несложно заметить их связь с учением Дионисия Ареопагита об ангельских иерархиях, что, кажется, осталось не замеченным исследователями его творчества. Первая сфера божественного мира определяется преобладанием воли, как «самого внутреннего и духовного начала бытия». Здесь все элементы божественного мира находятся «в лоне Отца». Элементы второй сферы Соловьёв называет «умами», поскольку в этой сфере они «уже находятся в определенном отношении друг к другу», поэтому «эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений» [3, с. 127].

«Живые и деятельные существа этих двух сфер (ангелы – А.Г.) находятся в чистом и непосредственном единстве с Божеством», но «поскольку божественное существо не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей (созерцать и ими созерцаться), ... оно хочет их собственной реальной жизни, то есть выводит свою волю из ... того субстанциального единства ... и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым образуется третья сфера (подч. мною – А.Г.) божественного бытия» [3, с. 128–129].

Действие божественной воли предоставляет субъекту божественного мира (Софии, или мировой душе) возможность самостоятельного бытия; оно и есть «акт божественного творчества» [3, с. 129]. Но тем самым мировая душа получает возможность «утверждать себя вне Бога», что она, собственно, и делает:

«Останавливаясь на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, становится лишь одним из многих». В результате «единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов». Итак, ста-

новится ясным вне всякого сомнения, что, согласно Соловьёву, первоначальный грех, а тем самым и отпадение божественного мира от Бога, совершается Софией. «Таким образом, – подводит итог Соловьёв, – вся тварь подвергается суе и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. Мировой души как единого свободного начала природной жизни» [3, с. 133].

От окончательного распада мир удерживается божественными силами, придающими движению бытия центростремительный характер, так что постепенно и неуклонно происходит процесс воссоздания всеединства. Этот процесс проходит три ступени развития. На первой ступени движение мира определяется всецело законом тяготения, так что все бытие является из себя некое единое механическое целое. На второй действует уже закон «химического сродства сил» и, наконец, на третьем этапе происходит формирование живых организмов [3, с. 133].

В ходе этого космогонического процесса развития отпавшая от Бога и потерявшая свою целостность София (мировая душа), все более тесно соединяясь с божественным началом, достигает в итоге ступени внутреннего всеединства в форме сознания и свободной деятельности. Начинается второй этап творения, в какой-то степени повторяющий первый, появляется природный человек – первый Адам. «В человеке, – пишет Соловьёв, – мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства» [3, с. 139].

Мировая душа, осознав саму себя в человеке и свое единство с Богом, то есть свою божественность, вместо того чтобы полностью раскрыть и усвоить ее от Бога, – «хочет получить и иметь божественную сущность от себя» и тем самым вновь отпадает и отделяется от Бога. Таким образом, в человеке совершается новое, второе грехопадение мировой души [3, с. 141].

Далее начинается новый процесс эволюции мировой души, который Соловьёв называет теогоническим. Это, по сути, есть история развития религиозных представлений человечества, которые проходят три главных эпохи: астральную, солярную и фаллическую (религии рода). Высшей же религией Древнего мира является иудаизм, в котором чувство рода, а вместе с тем и личностного сознания достигает степени высшего развития, подготовившего религиозную почву для возникновения христианства как религии, открывающей путь к спасению человечества [3, с. 142–152].

Такова в общих чертах представленная В. С. Соловьёвым общая концепция творения мира и грехопадения. Она сильно отличается от привычной канонической вероучительной версии. В первую очередь

тем, что Соловьёв, как уже отмечено было выше, вместо привычного для догматического богословия грехопадения, совершенного Адамом, пишет о двух грехопадениях.

Каким образом следует понимать совершенное Софией первое грехопадение, повлекшее за собой катастрофу всего мироздания, если оценивать его с точки зрения ортодоксальных версий христианского вероучения – православия и католицизма?

Лучшему пониманию всех особенностей данной концепции помогает ее сопоставление с соответствующей точкой зрения, представленной в «Просветителе» Иосифа Волоцкого – известного религиозного деятеля Древней Руси конца XV – первой четверти XVI века. Свое понимание концепции творения мира Богом Иосиф Волоцкий излагает в первой и четвертой главах своего трактата.

Первая глава начинается с догматического изъяснения верного понимания Св. Троицы, далее речь идет об устройстве ангельского мира. Но в отличие от Соловьёва, подробно описывающего три сферы ангельского мира как единый божественный организм, Иосиф Волоцкий намеренно избегает детального описания.

Пророк Моисей, по его словам, «о святых ангелах... не написал, пройдя мимо этого множества бесплотных сил Небесных, которые являются вторым светом после первого божественного света». Объясняя причины, почему Моисей не написал ничего об ангелах, Иосиф Волоцкий отвечает – чтобы их не обоготворили. И потому, замечает он, пророк начал сразу писать «о создании неба, земли и всего творения, а не об ангелах...» [1, с. 42].

В четвертой главе Иосиф Волоцкий вновь пишет о создании Богом неба, земли и всего растительного и животного мира. Затем следует рассказ о том, что один из ангелов в безумии восстал против Создателя и «отвратился от добра ко злу, из-за чего он был лишен своей чести и сана, вместе с подчиненными ему ангелами, и был назван дьяволом, подчиненные же его были названы бесами» [1, с. 105].

Далее повествуется о творении Адама. Поскольку этот сюжет имеет большое и определяющее значение для понимания концепции В. С. Соловьёва, приведем его полностью:

«После творец восхотел явить второе творение на земле, другого ангела, поклоняющегося Богу, смотрителя всего видимого творения, царя всего существующего на земле и создал ему из праха тело, от Себя вложил дыхание, и поселил его в раю, и одарил свободною волей; огонь его не сжигал, вода его не потопляла, звери не причиняли ему вреда. Украсив его всевозможными добродетелями и славой, Бог сделал его царем над всем видимым творением, и создал из него женщину, его помощницу, и дал им закон: с каких деревьев можно есть плоды, а с каких нельзя, ибо вначале надлежало

людям быть испытанными в соблюдении заповеди. Если человек соблюдает заповедь, то получит нетление, неизменное утверждение, совершенство и бессмертие и займет место отступника на Небе (подч. мною – А.Г.); если же он не соблюдает заповедь, то умрет смертью. Увидев человека, так превознесенного Богом, дьявол позавидовал ему и прельстил через змия женщину, а через женщину – Адама, и они преступили данную им заповедь, отвратили ум от Бога, Творца и Устроителя, послушались дьявола, попробовали запретного плода и захотели быть как боги. Поэтому они были изгнаны из рая и от Бога и были преданы смерти» [1, с. 105].

Приведенное Иосифом Волоцким объяснение творения мира Богом и грехопадения весьма схоже с соответствующей концепцией В. С. Соловьёва, но вместе с тем радикально от нее отличается. Сходство заключается в том, что у Иосифа Волоцкого, также как и у Соловьёва, творение мира распадается на два этапа: первый – это создание ангельского мира, а второй – создание человека Адама. Различие заключается в том, что если по Соловьёву отпадает от Бога София, а весь дальнейший процесс развития бытия заключается в стремлении к воссоединению ее с Логосом (что и совершается в лице Иисуса Христа), то у Иосифа Волоцкого первым, вследствие своей гордости, отпадает первоангел – Люцифер. Если согласиться с «версией» творения предложенной Иосифом Волоцким, то очевидной становится вся двусмысленность концепции Соловьёва. Следуя ей, получается, что Логос воплотился в человека для того, чтобы спасти дьявола!

Обычно в «катехизической» литературе пишется о том, что Бог создал мир для человека, что создание его было изначальной целью Бога, входило в его предвечный замысел о творении. Но у Иосифа Волоцкого говорится совсем о другом. Изначально Бог создал ангельский мир и лишь «после – этот видимый мир: небо, землю и море...». О том, что этот мир был создан для и ради человека речи не идет. Напротив, из этого отрывка можно сделать вывод, что мир был создан изначально Богом ради ангелов. Получается, что изначально создание человека вообще не входило в планы Бога. Замысел о его творении возникает лишь вследствие падения Люцифера, о чем Иосиф Волоцкий пишет недвусмысленно и прямо:

«После (падения Люцифера – А.Г.) Творец восхотел явить второе творение на земле». И здесь же пишет, что человек создан был для того, чтобы занять «место отступника на Небе» [1, с. 105].

Интересно отметить, что проблема, обозначенная «заочным спором» между Иосифом Волоцким и В. С. Соловьёвым, стала предметом внимания и в первой половине XX века. В 1935 г. вышел «Указ Московской Патриархии», в котором осуждалось «учение проф. протоиерея С. Н. Булгакова о Софии – Премудрости Божией» [2]. В этом

Указе было подчеркнуто, что «софианское» учение Булгакова искажает православные догматы, во многом повторяет лжеучения прошлого, является вредным и опасным для духовной жизни христиан. В Указе тщательно была рассмотрена «софийная» версия христианской веры и определена как чуждая духу православия. Также было обращено внимание на антропоцентристский характер богословия Булгакова, в связи с этим было указано на его ошибочность и подчеркнуто:

«наш земной мир с человеком во главе отнюдь не составляет всего мироздания; что рядом с нашим миром есть еще мир других разумных существ, что следовательно, первоначально человек отнюдь не создан был занять такое исключительное, центральное положение в творении и промыслении Божиим, какое он занял лишь потом с вочеловечиванием Сына Божия» [2].

Таким образом, можно со всей определенностью сказать, что понимание В. С. Соловьёвым творения и грехопадения имеет далеко неправославный характер, а его учение о Софии в своей сути двусмысленно и отчасти окрашено в «люцефирианские» тона. Соловьёв, скорее всего, это осознавал и сам, поскольку в своих более поздних работах несколько видоизменил концепцию и даже упомянул об отпадении первоангела от Бога. Но выглядело это как намеренная вставка, не соответствующая логике изложения, а потому некоторая двусмысленность его религиозно-философского учения сохранилась. Также он попытался несколько переосмыслить понятие Софии. Если в его «Чтениях о Богочеловечестве» София и мировая душа – понятия тождественные, то позднее он уже утверждает, что София «не есть душа мира» [4, с. 363]. Но, как верно заметил Е. Н. Трубецкой, в этой работе он все же не отказался от идеи падения мировой души: «Соловьёв продолжает считать грехопадение мировой души исходной точкой космического процесса» [4, с. 366].

В итоге, следует сказать: между пониманием творения мира Богом В. С. Соловьёва и Иосифа Волоцкого есть черты не только сходства (тот и другой выделяют два этапа в творении мира), но также и различия, причем весьма существенного, а точнее сказать, принципиального. Соловьёв считает, что изначально отпадает от Бога мировая душа – София, по Иосифу Волоцкому же первое падение совершил первоангел – Люцифер.

Эти моменты сходства и различия весьма существенны для догматического богословия и религиозно-философской мысли. Однако их анализ – задача отдельного специального исследования. Важно отметить другое: Иосиф Волоцкий и В. С. Соловьёв высказали собственное понимание творения мира. Оба они в той или иной мере стремились опираться на основные принципы христианского вероучения.

Значительно более, разумеется, вероучительная строгость относится к Иосифу Волоцкому. Он в своем понимании творения мира опирался в первую очередь на библейские тексты и на их толкования у святых отцов. Имел свое мнение Иосиф Волоцкий и о природе человека. Человек для него, прежде всего, существо грешное и падшее, «червь и тля» [1, с. 247]. Человеку следует «заботиться о себе», а о том, «о чем Бог не повелел», не спрашивать [1, с. 249]. Представления Иосифа Волоцкого о возможности «богопознания» лучше всего выражены в его следующих словах:

«О чем Бог не повелел, о том рассуждать невозможно, и не только нам, но и силам Небесным. Что же удивительного, если мы не знаем, в чем состоит сущность Бога? <...> Он дал нам не все знать, а лишь отчасти уразуметь, что Он привел мир от небытия к бытию и сотворил все видимое и невидимое... Но каково оно – мы не знаем, и не можем говорить о неведомом, потому что Бог так изволил по Своему неизреченному замыслу, сказав: «Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай». И человека он сотворил, и дал ему разуметь, что он – человек, одушевленный, самовластный, разумный; но человек не знает, как он сотворен или какова его душа. Так и конец каждого человека Господь сделал неизвестным, но дал указание – старость и немощь» [1, с. 219].

В. С. Соловьёв, напротив, конструируя свою версию творения, следовал скорее платоновской традиции интеллектуального постижения предвечных замыслов Бога о мире. Для этого ему пришлось пересмотреть каноническое понимание природы человека. Он исходил из идеи вечности человека и изначальной его причастности божественному миру, то есть считал, что человек в своей сокровенной глубине является божественным существом, а потому имеет некоторые сходные черты с Богом.

Список литературы

1. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.
2. Осуждение учения прот. С. Н. Булгакова о Софии. Указ Московской Патриархии Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию 7 сентября 1935 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://antimodern.ru/sophia-1935/> (дата обращения: 01.04.2018).
3. Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1989.
4. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание В. С. Соловьёва: в 2 т. Т. I. – М.: Моск. философский фонд; Изд-во Медиум, 1995.

Статья поступила: 30.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 1 (091) (47) (44 + 430) "19"

В. П. Щербаков

**Сартр и Хайдеггер о человеческом существовании:
заброшенность и свобода**

В статье сопоставляются позиции Сартра и Хайдеггера по отношению к человеческому существованию. Анализируются понятия свободы и заброшенности и их связь с феноменологической концепцией «жизненного мира». Раскрывается антропологическое содержание экзистенциализма Сартра и фундаментальной онтологии Хайдеггера.

The article compares the positions of Sartre and Heidegger with respect to human existence. The concepts of freedom and abandonment and their connection with the phenomenological concept of the “lifeworld” are analyzed. The anthropological content of Sartre’s existentialism and Heidegger’s fundamental ontology is revealed.

Ключевые слова: Dasein, экзистенция, «жизненный мир», свобода, заброшенность.

Key words: Dasein, existence, lifeworld, freedom, abandonment.

В европейской философии XX века значительное место занимает тема человеческого существования, которая является не только откликом на трагические события Второй мировой войны, но и продолжает критику идей Просвещения, абсолютизирующих ценность научного рационального познания и утверждавших принципы универсализма, субстанциализма и натурализма [3, с. 243–250].

Самый значительный вклад в разработку этой темы внесли Ж.-П. Сартр и М. Хайдеггер. Они опирались на идеи феноменологии Э. Гуссерля, призванной преодолеть «кризис европейских наук» и разрешить противоречия и проблемы европейской философии. По словам Гуссерля, наука, открывающая человеку мир, скрывает от него истинное происхождение этого мира в его сознании, заставляя признать иллюзорную власть мира и его законов. Феноменологическая концепция «жизненного мира», понимаемого как автономная человеческая область повседневных практик и предпосылок мысли и познания, должна была вернуть познаваемый мир человеку, показав его человеческое происхождение и возложив на человека ответственность за него.

«...исследователь природы сам не понимает до конца, что постоянным фундаментом его – в конце концов, субъективной – работы мысли является окружающий мир жизни; это всегда предполагается в качестве основы, как область работы, только в отношении которой его вопросы, его методы мышления имеют смысл» [7, с. 10–11].

Благодаря феноменологии в философию вернулись вопросы о смысле человеческой жизни и онтологическом статусе субъекта, который не отделен от объективного мира, а активно вовлечен в производство сущностей, идей и ценностей. Мир, который окружает человека, – это его собственный мир, в который он полностью погружен и неотделим. Тема бытия человека в мире становится одной из самых важных и значимых в философии XX века. В фундаментальной онтологии Хайдеггера и экзистенциализме Сартра эта тема представлена в контексте ответственности человека. Но если у Сартра это, прежде всего, ответственность за свою жизнь и поступки, то Хайдеггер возлагает на человека гораздо более тяжелый груз, наделяя его способностью услышать и последовать «зову бытия».

Сартр одним из первых начинает рассуждать об основаниях идеи гуманизма и необходимости ее пересмотра, переосмысливая философские идеи и ценности, не сумевшие противостоять тоталитаризму и преступлениям против человечности. Если прежние гуманистические концепции опирались на утверждение особой сущности человека и, по сути, создавали культ человека, то Сартр в своей экзистенциальной философии предлагает отказаться от этого, по его мнению – ошибочного, способа утверждения ценности человеческой жизни, которая не нуждается в обожествлении. Свобода и незавершенность человека для Сартра являются подлинными основаниями для уважения человека и признания его права на самореализацию. В работе «Экзистенциализм – это гуманизм» он обосновывает основные идеи своей философии, среди которых на первом месте – приоритет существования над сущностью. Эта идея важна для Сартра как основание разрыва с метафизической традицией европейской философии, которая ставила человека в подчинение законам бытия, независимо от того, принадлежат ли эти законы самому бытию или предписаны ему божественной сущностью.

Сартр утверждает, что общим для всех ответвлений экзистенциализма является тезис о том, что «существование предшествует сущности», и это для него аналогично утверждению, что «нужно исходить из субъекта». Данный тезис противопоставляет экзистенциализм всей прежней философской традиции, основанной на признании приоритета сущности, понимаемой как идея, понятие, субстанция

или Бог. Такая позиция объясняется Сартром как следствие технического взгляда на мир [2, с. 321] – уподобления устройства мира логике действий человека, который прежде чем произвести какую-либо вещь, должен отчетливо представлять ее внешний вид, конструкцию и предназначение. Из подобных представлений возникло философское учение, согласно которому в основе существования любой вещи лежит определяющая его сущность, которая содержится в божественном разуме. Но и в материалистической философии, отрицающей существование Бога, приоритет сущности был сохранен в виде представлений о «природе» или «всеобщем понятии» вещей или человека. Атеистический же экзистенциализм, по словам Сартра, на место Бога-творца помещает человека – единственное существо, у которого существование предшествует сущности [2, с. 322].

Несколько иначе эта ситуация представлена в труде «Бытие и ничто», где Сартр дает более подробное и глубокое философское обоснование идеи свободы. Он отмечает в качестве фундаментальной характеристики сознания отсутствие у него какой-либо другой сущности, кроме существования. Сознание не включено в порядок мира, противостоит его материальному давлению и проявляется в отрицании внешнего воздействия [1, с. 114]. Для Сартра сознание всегда негативно и именно поэтому он отождествляет сознание и свободу, которые являются для него единственными реальностями человеческого бытия [3, с. 251]. Сартр отрицает вещественность сознания и парадоксальным образом рассматривает его как ничто, которое обнаруживается в человеческом опыте бытия в мире. Сознание связано с неисчерпаемым в своем многообразии восприятием и с более достоверным, но негативным воображением, производящим автономные образы.

В значительной степени на такое понимание бытия повлияла фундаментальная онтология Хайдеггера, основные принципы которой были изложены в трактате «Бытие и время». Именно в философии Хайдеггера феноменология получает наиболее интересное, но и значительно отступающее от изначальных позиций продолжение, повлиявшее на развитие герменевтики и таких направлений европейской философии, как экзистенциализм и философская антропология. Масштаб задач, которые ставит перед собой Хайдеггер, сравним с гегелевским. Ведь он пытается переосмыслить всю европейскую философию с самого начала для преодоления метафизики и «патологических» искажений субъективизма и субстанциализма, ведущих к «забвению бытия». Это забвение проявляется в отсутствии вопроса о смысле бытия и причинах этого отсутствия [4, с. 21].

Главной причиной подобного «извращения» Хайдеггер признает научный и технологический подход к бытию как к независимой от сознания субстанции, обладающей собственной истиной, которую человек должен познавать как нечто внешнее для себя. В результате задача познания истины бытия затмила само бытие, вернуться к которому теперь возможно лишь подвергнув деструкции все прежние философские представления, скрывающие подлинное значение вопроса о бытии, а не проясняющие его. Но эта задача может быть решена только человеком, обращенным к бытию и выводящим из него свое собственное существование, которое Хайдеггер называет вот-бытие или *Dasein*, понимая его одновременно как бытие-в-мире и бытие-с-другими [4, с. 42].

Понятие *Dasein* – вот-бытия или здесь-бытия – это одно из самых известных понятий Хайдеггера, которое трудно не только перевести на другой язык, но и понять его смысл. В «Бытии и времени» он вводит это понятие как необходимое для постановки фундаментальной проблемы осознанного бытия человека в мире. Но проблема заключается в том, что наукой и метафизикой человеку уже навязаны интерпретации его сущности, не имеющие отношения к бытию, но определяющие его опыт существования в мире. Поэтому Хайдеггер предпочитает исследование донаучных форм существования человека в практиках повседневной жизни и включенности во временной поток мировой истории. Он отказывается от традиционных определений человека как «рационального животного» и «мыслящего (*cogito*) Я», полагая, что эти определения разрывают человека между природой и духом. Такое представление о человеке не только порождает проблему психофизического параллелизма, но и само по себе нуждается в онтологическом прояснении. Научное знание не может быть нейтральным по отношению к человеку, так как принадлежит не «объективной реальности», а его «жизненному миру».

Определяя человека как бытие-в-мире, Хайдеггер восстанавливает целостность человеческого существования, полагая, что человеческое сознание изначально включено в определенный исторический и социальный контекст, являясь деятельным и интересубъективным. Именно эту практическую вовлеченность *Dasein* Хайдеггер называет *заботой* и считает первичным отношением к миру, который дан человеку не как нечто наличное, но как набор подручных вещей, средств и инструментов, правила обращения с которыми уже определены другими. В отличие от декартовской природы, которая вполне может быть представлена и без человека, человеческий «подручный» мир существует только вместе с людьми, поскольку это коллектив-

ный, публичный мир. Поэтому человек не является отстраненным и автономным наблюдателем мира, а погружен в его дела и структуру, общую с другими людьми. Человеческому миру подручных вещей противостоит природный мир наличных объектов [5, с. 60–62].

Хайдеггеровский метод прояснения сущности окружающих человека вещей основывается на феноменологическом подходе, предписывающем видеть вещи такими, как они есть, воздерживаясь от поспешных суждений и оценок и предоставляя «самим вещам» показывать себя и раскрывать собственный смысл. Научный подход, напротив, заменяет опыт непосредственного восприятия вещей теоретической интерпретацией его причин, что дискредитирует этот опыт и лишает человека его привычного мира. Для Хайдеггера это недопустимо, так как его подход, в отличие метафизического допущения независимого от мира существования мышления, предполагает вовлеченность человеческого ума в мир, невозможность разделить сознание и мир. Это единство и обозначается термином *Dasein*. Определяющим моментом *Dasein* для Хайдеггера служит «понимающее поведение» по отношению к собственному существованию. Если в обыденном представлении человек просто ведет себя так или иначе, то в феноменологическом восприятии его поведение всегда понимается по отношению к чему-либо. Поэтому человек может брать ответственность за свое бытие в мире. В этом и состоит главное различие науки и философии для Хайдеггера. Наука целиком и полностью обращена к объективному миру наличных объектов, между которыми необходимо установить связи и отношения, всегда внешние по отношению к познающему их человеку. А философия пытается выяснить возможности человеческого бытия, пределы человеческих компетенций, нарушив которые человек рискует впасть в заблуждение и подвергнуть опасности основы своего бытия [8, с. 132]. Помимо этого, некоторые объекты, такие, например, как смерть, вообще наделяются различными смыслами в научном и философском понимании. Так, например, экзистенциальное значение смерти не сопоставимо с ее физической интерпретацией.

Говоря, что существование чего-либо представляет собой то, на основании чего оно является той вещью, которой оно является [9, с. 14], Хайдеггер предполагает, что существование любой вещи не ограничивается только ее физической данностью, но определяется отношением к другим вещам. В случае же человека это говорит еще и о том, что у него вообще не может быть определенной сущности. Только существование человека определяется его отношением к собственному

бытию, поэтому его существование проблематично, поскольку предполагает две возможности, быть самим собой или не самим собой.

Фундаментальной характеристикой Dasein является «принадлежность себе», лежащая в основе ответственности за собственное бытие, к которому человек никем и ничем не принужден. Если мы берем ответственность за свое бытие, то наше существование становится подлинным, настоящим. Такая ответственность пугает большую часть людей, и они предпочитают жить «как все» или «как принято». Но, даже отдавая право решения другим людям, человек все равно несет ответственность за свое существование, и поэтому, по словам Сартра, он «обречен быть свободным».

Однако Хайдеггер не разделяет такую субъективистскую интерпретацию свободы, не связанную с условиями существования человека и берущую начало еще в рационализме Декарта. В понимании Хайдеггера, человек ограничен в своих действиях условиями своего бытия. Dasein согласовано с другими сущностями и состоянием мира, что ограничивает его свободу, но не освобождает от ответственности. И в этом смысле человек не является свободным субъектом, а его бытие – это бытие-в-мире.

Как было сказано выше, Сартр воспринимает идеи феноменологии как основание для утверждения абсолютной свободы человека, сознание которого не связано с миром, что позволяет ему быть автономным творцом собственного жизненного проекта, за который он несет полную ответственность. Сартр пытается решить проблему кантовской философии морали и объяснить, как возможны свобода и ответственность в воспринимаемом как причинный универсум мире, отвергая идеалистическую концепцию сознания как автономного от мира – вместилища впечатлений и идей, критикуя концепцию «трансцендентального Я» Гуссерля.

Сознанию, как бытию «для-себя», противостоит бытие «в-себе», данное сознанию в бесконечности восприятий и понимаемое Сартром как «чистая случайность». Порядок мира производится исключительно сознанием, и поэтому человека «окружает ничто», у которого есть еще одно имя – свобода [1, с. 111–112]. Поэтому Сартр не различает сознание и свободу, и именно их тождественность позволяет ему утверждать, что у человека, «приговоренного к свободе», существование действительно предшествует сущности, а фрейдовское «бессознательное» называет уловкой для уклонения от свободы и ответственности. Полное осуществление желания не достижимо и поэтому сознание пребывает в постоянной фрустрации и неудовлетворенности. И этот опыт подтверждает телесность сознания и делает его

отношения с миром и другими людьми еще более сложными, поскольку различная телесность определяет различие взглядов, порождающих конфликты и бесплодную борьбу за признание. Возможно, именно это дает критикам основания утверждать, что концепция безусловной свободы Сартра не позволяет сформулировать принципы нравственности, которые могут быть признаны другими [3, с. 258]. Сартр отрицает существование объективных ценностей и не признает норм морали, но его собственная этическая позиция не исключает возможность ошибки, так как абсолютная произвольность поступка не позволяет соотнести его с уже существующими нормами. Хотя он и говорит об ответственности человека, но не дает ему никаких ориентиров, кроме абстрактного принципа общечеловеческой значимости и универсальной применимости.

Трудно сказать, насколько можно доверять человеку его собственную судьбу. Но Сартр уверен, что, действуя свободно, человек всегда выбирает благо, так как, выбирая себя, мы всегда утверждаем «ценность того, что мы выбираем» не только для себя, но и для всего человечества. Возможно, что это слишком оптимистическое утверждение, учитывая предшествующие этому тексту события Второй мировой войны. Но Сартр поясняет, что подобная ответственность позволяет понять смысл важнейших для экзистенциализма понятий – тревога, заброшенность, отчаяние [2, с. 323].

Понимая степень ответственности, человек неизбежно испытывает тревогу, избавиться от которой можно только обманывая себя. Если же смотреть правде в глаза, то понимание сложности решения и страх ошибиться неизбежно порождают чувство тревоги, которое приводит к пониманию невозможности переложить ответственность за свое решение и выбор на кого-либо. А это по Сартру и есть заброшенность – осознание того, что все зависит только от тебя и оправдаться нечем.

После отказа от Бога никаких гарантий больше не существует, как не существует никаких вечных истин и ценностей. Поэтому жизнь без Бога – это огромный риск для человечества, выраженный словами Достоевского «если Бога нет, то все дозволено». Но именно в этой безосновности бытия человека, по мнению Сартра, суть его заброшенности и одновременно – его подлинная свобода. «Человек осужден быть свободным», брошенный в этот мир и несущий за него ответственность. Не имея никаких ориентиров и критериев оценки, опираясь только на себя, человек «осужден всякий раз изобретать человека», но как бы он этого ни делал, будущее его всегда неизвестно. Принимая свое решение, человек ничем не может руководствоваться,

ни моралью, ни авторитетом, ни общественным мнением, ни даже своим чувством, которое является результатом уже принятого решения, утверждает Сартр. Это означает, что ни внутри человека, ни вне его нет никаких оснований для выбора, поэтому человек абсолютно свободен и заброшен.

Бытие человека изначально не является окончательно оформленным и определенным. Человек постепенно, в течение всей своей жизни творит себя сам своими поступками и решениями. Другими словами, человек – это проект, который переживается им же самим. При этом Сартр подчеркивает, что осуществление жизненного проекта не является самореализацией, осознанным стремлением человека к намеченной цели. Это довольно странная логика, так как остается непонятным, каким образом человек может нести ответственность за действия, совершенные помимо его воли и желания. Но экзистенциализм, отдавая человеку во владение его бытие, возлагает ответственность именно за «первоначальный, спонтанный выбор». В подобной субъективности человека и заключена его свобода, выводящая его к неопределенному будущему из замкнутого и предопределенного настоящего.

«Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия» [2, с. 323].

В этом и состоит для Сартра подлинный трагизм человеческого существования, лишенного какой-либо надежды и не имеющего возможности рассчитывать на что-либо кроме собственной воли. Безнадежность неизбежно рождает отчаяние, охватывающее человека, понимающего, как мало зависит от его воли и как ненадежны обстоятельства его жизни. Но это не означает оправдания или проповеди бездействия, так как человеку не нужна надежда, чтобы действовать. Экзистенциализм определяет человека как результат его поступков и само действие, создающее подлинную, а не иллюзорную реальность человеческой жизни. Приняв такое определение, человек не будет искать оправдания своего бездействия в обстоятельствах, препятствующих реализации его замыслов. И здесь Сартр занимает довольно жесткую позицию, заявляя, что в зачет человеческой жизни идут только реализованные желания и замыслы, так как человек – это только совокупность результатов своей деятельности и ничего больше. Поэтому человек отвечает как за свои действия, так и за бездей-

стве, а также за свои пороки и слабости, поскольку создает себя сам. Но если единственным предписанием в жизни человека является решительное действие, то речь может идти о субъективном произволе, способном спровоцировать хаос и анархию в обществе.

И тогда Сартр вновь обращается к онтологическим основаниям экзистенциализма, утверждая, что вовлеченность человека в действие основано на безусловной истине, открытой человеческой мысли. Это абсолютная истина человеческой субъективности, не позволяющая рассматривать человека как объект. Субъективность, понимаемая как истина, не является индивидуальной, так как в своей мысли человек удостоверяет не только свое существование, но и существование *другого*. И притом, как подчеркивает Сартр, – «как условие своего собственного существования». Для того чтобы быть, человек должен быть сначала признан другими, поэтому человеческий мир – это интерсубъективный мир взаимодействия и взаимоопределения. В таком случае, заменой универсальной сущности человека становится общность условий человеческого существования. Независимо от изменяющихся исторических и социальных обстоятельств, существует «априорная фундаментальная ситуация человека в универсуме», очерчиваемая «необходимостью быть в мире, быть в нём за работой, быть в нём среди других и быть в нём смертным» [2, с. 336]. Всеобщий характер делает эти пределы объективными, а невозможность существовать вне переживания человека – субъективными.

В отличие от Сартра, Хайдеггер гораздо более скептически относится к субъективности, которая для него является следствием неправомерного разделения субъекта и объекта в европейской метафизике. Поэтому он иначе истолковывает понятия свободы и ответственности, вкладывая в них скорее онтологический, чем этический смысл. Если для Сартра заброшенность проявляется в бессосновности человеческого существования и в полной ответственности за себя и все человечество, то Хайдеггер понимает *заброшенность* как предназначение, которое человек не сразу и не всегда может осознать.

Заброшенность проявляется в особой предрасположенности, настроенности человека, которые обеспечиваются включенностью его в социальный порядок, традицию, профессию или язык. Настроения действительно способны захватить и подчинить себе человека, внешне поместив его в совершенно другую ситуацию. Человек не в состоянии управлять своим настроением и поэтому оно не является полностью субъективным. Настроение захватывает человека извне и не является внутренним состоянием. Однако оно не является и полностью объективным, поскольку возникает внутри, и не связано на пря-

мую с вызывающими его обстоятельствами, которые возникают из бытия-в-мире, неотделимого от бытия человека. Страх, способный изменить наше восприятие действительности изначально принадлежит нашему бытию-в-мире, а не приходит извне. В этом страхе раскрывается подчиненность человека миру, который он вынужден принимать таким, каким мир показывается ему, и действовать в соответствии с открывшимися обстоятельствами. Радость, гнев или равнодушие также могут быть ответом на ситуацию, что подчеркивает связь настроения и предрасположенности, которая призвана раскрыть человеку его заброшенность, его бытие-в-мире, а также его важную для понимания себя подчиненность миру.

Заброшенность для Хайдеггера означает обнаружение себя в обстоятельствах, над которыми человек не властен, связанное с пониманием невозможности контролировать свои эмоции и ситуацию. Это такая определенность человеческого бытия, которую невозможно выбрать или изменить, подобно родителям, телосложению или расе. Это также можно сравнить с исторической и культурной ситуацией, предписывающей нам набор возможностей и образ жизни. Возможности изменения своей судьбы существуют, но также определены ситуацией и связаны с изначальным осознанием человеком своей заброшенности. Под воздействием настроения происходит формирование общего отношения к ситуации, которая воспринимается как целое. Без этого эффекта мир бы представал перед нами как бесконечное число возможностей и проявлений [9, с. 40–45].

Довольно неожиданным подтверждением значимости настроения для человеческого бытия-в-мире может быть история жизни самого Хайдеггера и его отношений с Ханной Арендт. Любовные отношения двух философов постепенно превратились в известную противоположность, о чем свидетельствует содержание их долгой переписки. Возможно, отсутствие любви среди указываемых Хайдеггером экзистенциалов и отчетливый пессимизм его оценок современной цивилизации, является следствием пережитого им чувства. И столь же это верно в отношении Арендт, творчество которой несет на себе отпечаток «комплекса Хайдеггера», и которая значительное внимание в своих работах уделила понятию ненависти в политике, определяя ее в хайдеггеровском духе как проявление власти, но не ее природу [6, с. 61].

Предрасположенность придает миру значимость, позволяя человеку сосредоточиться на важных для ситуации вещах. Благодаря этому человек становится внимательным и осторожным, подчиняя свои действия требованиям обстоятельств. Человек всегда определенным образом обнаруживает себя в мире. Это обнаружение связано с осо-

знанием «здесь» как значимой структурированной ситуации, а также пониманием уже определенной значимости окружающих вещей. Другими словами, благодаря предрасположенности человек одновременно и настроен на определенные вещи, и настраивается определенными вещами в мире. Это делает вещи значимыми для человека, а человека делает готовым к взаимодействию с этими вещами. Там же, где существует возможность осмысленного действия, возникает возможность реализации свободы. Теперь становится очевидным различие в понимании заброшенности Сартром и Хайдеггером. Для французского экзистенциалиста заброшенность – это основание для отчаяния и субъективного произвола, а для Хайдеггера – возможность для понимания бытия.

Список литературы

1. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000.
2. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с фр. А. А. Санина // Сумерки богов: переводы / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
3. Уэст Д. Континентальная философия. Введение / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. – М.: Дело РАНХиГС, 2015.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997.
5. Çüçen K. Heidegger's Understanding of Man, Being, and World // Sophia Philosophical Review. – 2008. – Vol. II. – No. 1. – P. 49–62.
6. Denkov D. Love and Violence: Notes to the Correspondence of Hannah Arendt and Martin Heidegger (1925–1975) // Sophia Philosophical Review. – 2008. – Vol. II. – No. 2. – P. 57–66.
7. Husserl E. The Vienna Lecture // Continental Philosophy Reader / ed. by Richard Kearney and Mara Rainwater. – London & New York: Routledge, 1996. – P. 5–17.
8. Patkul A. Philosophy as Science and Philosophy as Philosophizing in Heidegger // Sophia Philosophical Review. – 2014. – Vol. VIII. – No. 2. – P. 127–141.
9. Wrathall M. How to Read Heidegger. – New York, London: W. W. Norton & Company, 2006.

Статья поступила: 30.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 1 (091) (470) "1922"

*Л. Э. Сутягина***Изгнание философов. С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1922 году**

В статье рассмотрена история высылки философов Н. А. Бердяева и С. Л. Франка из Советской России в 1922 г. Проанализированы политические, идеологические и мировоззренческие процессы, происходившие в ходе русской революции, гражданской войны и идеологической полемики начала 1920-х гг. Автор указывает, что эти философы, оказавшись в эмиграции, не ограничились своими личными переживаниями, но постарались в своих трудах осмыслить опыт социального переворота в России.

The article is devoted to the history of expulsion of philosophers N. A. Berdyaev and S. L. Frank from Soviet Russia in 1922. This event is considered as a result of a combination of political processes that took place during the Russian revolution, civil war and ideological controversy of the early 1920s. The author points out that these philosophers, being in emigration, were not limited to their personal experiences, but tried in their works to comprehend the experience of a social revolution in Russia.

Ключевые слова: Революция, философы, репрессии, идеология, русская эмиграция, интеллигенция.

Key words: Revolution, philosophers, repression, ideology, Russian emigration, intelligentsia.

Трагические события русской революции и Гражданской войны рассеяли за пределами России громадное количество беженцев, среди которых оказались многие видные деятели науки и культуры. Эти люди принадлежали к разным слоям русского общества, но в силу как объективных, так и субъективных причин и обстоятельств, покинули Родину.

После окончания Гражданской войны идеологическая атмосфера в Советской России была сложной и противоречивой, но культурная жизнь страны немного оживилась. В период НЭПа выросло количество газет, журналов, издательств, научных учреждений, различных обществ и организаций. В те годы их часто называли «внутренней эмиграцией» [8, с. 175].

19 мая 1922 г. В. И. Ленин в записке к Председателю ГПУ Ф. Э. Дзержинскому («К вопросу о высылке за границу писателей и профессоров, помогающих контрреволюции») писал о том, что следу-

ет тщательно подготовиться к этой акции и обсудить меры воздействия, а также «...обязать членов Политбюро уделять 2–3 часа в неделю на просмотр ряда изданий и книг, проверяя исполнение, требуя письменных отзывов и добиваясь присылки в Москву без проволоочки всех некоммунистических изданий... Собрать систематические сведения о политическом стаже, работе и литературной деятельности профессоров и писателей. Поручить все это толковому, образованному и аккуратному человеку в ГПУ. Все это явные контрреволюционеры, пособники Антанты, организация ее слуг и шпионов и растлителей учащейся молодежи. Надо поставить дело так, чтобы этих “военных шпионов” изловить и излавливать постоянно и систематически и выслать за границу»¹.

2 августа 1922 г. в сопроводительной записке И. В. Сталину заместитель Председателя ГПУ Уншлихт отправил список антисоветской интеллигенции Москвы и Петрограда, подлежащей высылке из Советской России. На XII партийной конференции в августе 1922 г. было принято решение выслать из РСФСР «внутренних эмигрантов» из числа московских, петроградских и киевских профессоров, писателей, журналистов [4, с. 61–62, 108–110, 113, 387–388]. Для строительства будущего нового мира нужна была новая идеология, новые мысли и взгляды, новое интеллектуальное пространство.

Советская власть хотела установить жесткий идеологический контроль и удалить из страны тех людей, которые мыслили иначе, самостоятельно анализировали обстановку и не только высказывали свои идеи, но и критиковали существующий режим. При этом руководство Советской Республики учитывало внешние политические факторы – необходимость международного признания страны и налаживания экономических связей с Западом. Ещё в мае 1922 г. В. И. Ленин предложил заменить применение смертной казни для тех, кто недоволен советской властью, высылкой за границу. Трагедия «передовой части» русской интеллигенции, долгие годы готовившей революцию, заключалась в том, что в результате она оказалась не востребованной новой властью [10, с. 119–120].

Высылка интеллигенции была спланированной широкомасштабной политической акцией, тщательно организованной руководством компартии и проведенной ГПУ.

¹ Записка В. И. Ленина Ф. Э. Дзержинскому. 19 мая 1922 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://ihst.ru/projects/sohist/document/deport/lenin22.htm> (дата обращения: 22 апреля 2018 г.)

В статье «Духи русской революции» (1918 г), Бердяев заметил: «...На поверхности все кажется новым в русской революции – новые выражения лиц, новые жесты, новые костюмы, новые формулы господствуют над жизнью; те, которые были внизу, возносятся на самую вершину, а те, которые были на вершине, упали вниз; властвуют те, которые были гонимы, и гонимы те, которые властвовали; рабы стали безгранично свободными, а свободные духом подвергаются насилию. Но попробуйте проникнуть за поверхностные покровы революционной России в глубину. Там узнаете вы старую Россию, встретите старые, знакомые лица. Бессмертные образы Хлестакова, Петра Верховенского и Смердякова на каждом шагу встречаются в революционной России и играют в ней немалую роль, они подобрались к самым вершинам власти» [1, с. 56].

Новая власть решила одним махом избавиться от инакомыслящих. Им было предложено покинуть Россию навсегда. И среди этих людей оказались и Николай Бердяев, и Семён Франк [10, с. 152–154]. В 1922 г. Бердяев, Степун и Франк издают книгу «Освальд Шпенглер и закат Европы». Прочитав её, В. И. Ленин написал секретарю Совнаркома Н. И. Горбунову 5 марта 1922 г. о том, что это издание похоже на «литературное прикрытие белогвардейской организации».

Н. А. Бердяев не бежал от революции, не участвовал в Гражданской войне, он пытался жить, писать, преподавать, и даже высказывал свою гражданскую позицию, не побоявшись ВЧК. Уже в эмиграции, в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев напишет:

«Революция иррациональна, она свидетельствует о господстве иррациональных сил в истории... Это нужно понимать в двойном смысле: это значит, что старый режим стал совершенно иррациональным и не оправдан более никаким смыслом, и что сама революция осуществляется через расковывание иррациональной народной стихии... Революция есть судьба и рок» [2, с. 106–107].

Философ был уверен в том, что революционеры и контрреволюционеры не способны понять смысл происходящих событий, так как они – орудие революции. По мысли Бердяева, в стихии революции обнаруживается колоссальное мошенничество, бесчестность как болезнь русской души. Революция представляет собой бессовестный торг – торг народной душой и народным достоянием. Но эти размышления философа были в корне противоположны идеологии нового государства.

Первый арест Н. А. Бердяева состоялся в Москве, в 1920 г. по делу о так называемом Тактическом центре, к которому философ не имел отношения. После ареста и личной беседы философа с Ф. Э. Дзержинским, Бердяева отпустили. На допросе Бердяев высказал критичное отношение к коммунистической идеологии, которая

притесняла, по мнению мыслителя, свободу личности [3, с. 239–240]. При этом Бердяев отметил правоту марксизма во многих социально-экономических вопросах.

16 августа 1922 г. Бердяев снова был арестован Государственным Политическим Управлением (ГПУ) по обвинению в антисоветской деятельности. На допросе 18 августа 1922 г. на вопрос о взглядах Бердяева на политику Советской власти по поводу высшей школы философ ответил откровенно: «Не сочувствую политике Советской власти относительно высшей школы, поскольку она нарушает свободу науки и преподавания и стесняет свободу прежней философии» [10, с. 116–117].

В своих воспоминаниях «Самопознание. Опыт философской автобиографии» о пережитом Бердяев писал:

«Некоторое время я жил сравнительно спокойно. Положение начало меняться с весны 22 года. Образовался антирелигиозный фронт, начались антирелигиозные преследования. Лето 22 года мы провели в Звенигородском уезде, в Барвихе, в очаровательном месте на берегу Москвы-реки, около Архангельского Юсуповых, где в то время жил Троцкий... Однажды я поехал на один день в Москву. И именно в эту ночь, единственную за всё лето, когда я ночевал в нашей московской квартире, явились с обыском и арестовали меня. Я опять был отвезён в тюрьму Чека, переименованную в Гепеу. Я просидел около недели. Меня пригласили к следователю и заявили, что я высылаюсь из советской России за границу. С меня взяли подписку, что в случае моего появления на границе СССР я буду расстрелян...» [3, с. 241].

На основании обвинения Бердяев дал «Подписку» о том, что он должен покинуть РСФСР и обязуется не возвращаться на территорию РСФСР без особого разрешения органов Советской власти.

Известному религиозному философу, профессору и общественному деятелю Семену Людвиговичу Франку также было предложено покинуть Родину. Франка обвиняли в том, что его взгляды расходятся с научным знанием, а он сам является «крайним идеалистом» [11, с. 4–5]. Франк пытался разобраться в исторических событиях, но его мировидение было иным. В 1917 г. выходит книга Франка «Душа человека» [13], где он анализирует проблемы духовной жизни, её единство, смысл нравственных законов. Размышляя о событиях русской революции, на страницах сборника «Из глубины» Франк писал о том, что не мог и предположить той страшной бездны, в которую «провалились и в которой беспомощно барахтаемся... Самые мрачные пессимисты в своих предсказаниях никогда не шли так далеко, не доходили в своем воображении до той последней грани безнадежности, к которой нас привела судьба» [15].

С. Л. Франк вместе с П. Б. Струве издавали журнал «Русская мысль», закрытый в 1917 году. В революционное время Франк переезжает из Москвы в Саратов, много работает, будучи деканом философского факультета в местном университете. Затем он возвращается с семьей – женой и тремя детьми, в Москву, живя на даче в Пушкино. Летом 1922 г. С. Л. Франка арестовали. Философ-идеалист Франк проходил по агентурному делу «Берег». На допросе 22 августа 1922 г. о взглядах на политику Советской власти по поводу высшей школы С. Л. Франк ответил следующее:

«Как специалист по философии и гуманитарным наукам, сожалею об уничтожении историко-филологического факультета и сокращении программ гуманитарных наук в университетах. Привлечение и участие в высшем образовании крестьян и рабочих чрезвычайно ценю, желательно, однако, существенно повысить предварительную подготовку, во избежание упадка культурного уровня в стране» [10, с. 116–117].

После допроса С. Л. Франк дал «Подписку о невозвращении на территорию РСФСР». Решением Коллегии ГПУ от 25 августа 1922 г. Франк вместе с семьей должен был покинуть Родину. В «Крушении миров» С. Л. Франк высказал мысль о том, что «...интеллигенция, и весь народ заплатили дорогой ценой за утопически-максималистическую программу и разрушительные идеи безответственного равенства, провозглашенные радикальной интеллигенцией» [14, с. 159].

Арест и процедуру «подписки» проходили на Лубянке многие видные деятели русской интеллигенции. По административному решению ГПУ из Москвы высылались философы С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, С. Л. Франк, Ф. А. Степун, Б. П. Вышеславцев; литераторы М. А. Осоргин, Ю. И. Айхенвальд, А. В. Пешехонов, В. Ф. Булгаков; историки А. А. Кизеветтер, А. В. Флоровский, В. А. Мякотин, С. П. Мельгунов; социолог П. А. Сорокин, биолог, ректор Московского университета М. М. Новиков [5, с. 5–6, 24–25].

Таким образом, С. Л. Франк и Н. А. Бердяев оказались пассажирами парохода *Oberbürgermeister Nahe*, отчалившего 29 сентября 1922 г. от набережной Большой Невы (ныне набережная лейтенанта Шмидта). Корабль отправился в Германию, в Штеттин. Среди высланных летом и осенью 1922 года (за границу и в отдалённые районы страны) наибольшее количество было преподавателей вузов и в целом лиц гуманитарных профессий (педагоги, писатели, журналисты, экономисты, юристы) – более 50% [9, с. 113–137].

В научной литературе 90-х гг. уходящего XX-го столетия этот пароход символично называли «философским». В беседе с американской журналисткой Луизой Брайант в 1922 г. Лев Троцкий говорил о том, что высылаемые являются «потенциальным оружием» в руках

врагов революции. Троцкий считал, что «в случае новых военных осложнений, – а они, несмотря на наше миролюбие, не исключены, – все эти наши непримиримые и неисправимые элементы окажутся военно-политическими агентами врага. И мы вынуждены будем расстреливать их по законам войны» [7, с. 84]. Об истории репрессий, проведенных в 1920-е гг., опубликован целый ряд научных изысканий, однако их подлинные масштабы до сих пор до конца не изучены.

Эмигрантский период для философов – время осмысления трагического опыта войн и революций в России, глубочайших мировых социальных и духовных трансформаций. В эмиграции С. Л. Франк занимался созданием Русского студенческого христианского движения (РСХД), был членом-учредителем «Братства св. Софии» (1924), читал лекции по истории русской мысли и литературы в Славянском институте Берлинского университета, в Сергиевском православном институте в Париже. В 1940 г. Франк с семьёй переселился на юг Франции, скрываясь от немецкой оккупационной армии.

После высылки из Советской России Н. А. Бердяев органично влился в интеллектуальную европейскую жизнь. Он принимал участие в международных философских конгрессах, читал лекции, публиковался в немецких и французских изданиях. По инициативе Бердяева в Париже открылась Религиозно-философская академия (РФА), издавался философский журнал «Путь». Бердяев был главным идеологом Русского студенческого христианского движения (РСХД), руководил издательством «УМСА – Press» («Христианского союза молодёжи»), участвовал в создании Лиги православной культуры. Во время Второй мировой войны Бердяев активно сочувствовал Красной Армии и верил в победу над нацизмом [12, с. 150–153].

Известный русский богослов и философ В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» высказал мнение о том, что виднейшие представители русской религиозной и философской мысли – о. Сергей (Булгаков), Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, Н. Н. Алексеев, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, – реализовали себя в эмиграции, опубликовав замечательные философские труды [6, с. 270]. Судьбы русских мыслителей, оставшихся в Советской России, сложились трагично. Жизненный путь многих из них окончился в тюрьмах и лагерях.

15 ноября 2003 г. в Санкт-Петербурге на набережной лейтенанта Шмидта при содействии Санкт-Петербургского Философского общества установили памятный знак с надписью: «С этой набережной осенью 1922 года отправились в вынужденную эмиграцию выдающиеся деятели отечественной философии, культуры и науки».

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции / С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др. – М., 1990.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
3. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М., 1991.
4. Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / сост. и вступ. ст. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова; коммент В. Г. Макарова. – М., 2005.
5. Главацкий М. Е. «Философский пароход». Год 1922: Историографические этюды. – Екатеринбург, 2002.
6. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. – Л. 1991.
7. Коган Л. А. «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании «духовной элиты» // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 61–85.
8. Костиков В. В. Не будем проклинать изгнанье. Пути и судьбы русской эмиграции. – М. 1990.
9. Макаров В. Г., Христофоров В. С. Пассажиры «философского парохода» (судьба интеллигенции, репрессированной летом-осенью 1922 г.) // Вопросы философии. – 2003. – № 7 (600). – С. 113–137.
10. Макаров В. Г. Историко-философский анализ внутривосточной борьбы начала 1920-х и депортация инакомыслящих из Советской России. – М., 2010.
11. Осоргин М. А. Времена. Автобиографическое повествование. – М., 1992.
12. Сулягина Л. Э. Антропология войны и мира по взглядам русских религиозных философов рубежа XIX и XX столетий. – СПб., 2013.
13. Франк С. Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. – СПб., 1995.
14. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. – М., 1990. – С. 132–144.
15. Франк С. Л. De Profundis. Из глубины. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vehi.net/deprofundis/frank.html> (дата обращения: 15.05 2018).

Статья поступила: 21.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 1 (091) (470) "19"

В. М. Камнев, Л. С. Камнева

М. А. Лифшиц и философы-шестидесятники¹

В статье рассматривается отношение М. А. Лифшица к феномену «шестидесятников» в советской философии. Показано, что Лифшиц в этом феномене видел многие признаки возвращения вульгарной социологии 1920-х годов. Цель данной статьи – выявить характер расхождений Лифшица и философов-шестидесятников, а также проблематизировать феномен шестидесятничества в советской философии.

In the article M.A. Lifshits's relation to the phenomenon of “men of the sixties” in the Soviet philosophy is considered. It is shown that Lifshits saw many signs of return of vulgar sociology of the 1920s in this phenomenon. The purpose of this article is to reveal the character of divergences between Lifshits and philosophers of the sixties and also to problematize the phenomenon of “men of the sixties” in Soviet philosophy.

Ключевые слова: советская философия, отчуждение, марксизм, вульгарная социология, «шестидесятники».

Key words: soviet philosophy, alienation, Marxism, vulgar sociology, “men of the sixties”.

Фигура М. А. Лифшица, его наследие, в том числе и архивное, вызывает у современных исследователей неподдельный интерес. Этот интерес характерен не только для учеников М. А. Лифшица, но и для представителей совершенно иных, даже противоположных философско-эстетических позиций [8].

В рассуждениях о наследии М. А. Лифшица бросается в глаза довольно странное обстоятельство. В упрощенной системе координат, где весь спектр теоретических и методологических позиций распадается на две крайности – догматизм и либерализм, – Лифшицу не находится места. Ни «догматики», ни «либералы», при всей условности этих определений, никогда не считали его своим и всегда ошибочно причисляли к противоположному лагерю.

© Камнев В. М., Камнева Л. С., 2018

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 18-011-01042 А «Консервативные идеи в советской философии и литературе (круг М. А. Лифшица)».

Убийственная характеристика Лившицем титулованных марксистов, «красных академиков» как «старых шимпанзе, цепляющихся за скалы» [6, с. 68], указывала на окончательное выпадение отряда профессиональных идеологов из истории, на их фатальную неспособность разобраться в ходе элементарных событий, применяя оптику раздела о диалектическом и историческом материализме из «Краткого курса ВКП(б)».

В послевоенные годы драматизм положения марксистских догматиков становился все более и более очевидным, и если первая его составляющая, связанная с относительно комфортным выживанием в годы окончания репрессий, была на поверхности, то вторую составляющую – теоретическую, предпочитали сохранять в тайне. Есть немало любопытных свидетельств, приоткрывающих занавес над этой тайной, и одним из них является рассказ В. В. Биbihина о том, как квазиопальный А. Ф. Лосев нанимал на работу члена-корреспондента Академии Наук СССР А. Г. Спиркина [3].

В стремлении если не ниспровергнуть, то, по крайней мере, лишить догматиков права на абсолютную истину, в советской философии первых послевоенных десятилетий рождается весьма любопытный феномен «шестидесятников», до сих пор еще не получивший объективной оценки, – во многом потому, что монополия на такую оценку, безальтернативно положительную, еще и сегодня сохраняется за «шестидесятниками».

М. А. Лифшиц весьма скоро обнаружил этот феномен и во многих своих работах подверг его внимательному и глубокому анализу. Следует сказать, что для обозначения «предмета исследования» он использовал термин «младомарксисты», весьма удачный, так как он одновременно указывал и на то, что почти все «шестидесятники» в 1960-е годы едва достигли тридцатилетнего возраста, и на то, что главным источником привносимых ими в догматический марксизм новаций были работы «молодого Маркса», в первую очередь, «Экономико-философские рукописи 1844 года».

Оценка этого феномена у М. А. Лифшица была по преимуществу негативной, а в отношении отдельных «младомарксистов» (например, Ю. Н. Давыдова) он нередко допускал и откровенные оскорбления [5, с. 79]. Но, разумеется, причины негативной оценки советского «младомарксизма» кроются не в личной неприязни, а в теоретических расхождениях на уровне принципов. В данной статье мы предпримем попытку не столько выявить характер этих расхождений, сколько проблематизировать сам феномен шестидесятничества в советской философии.

Ключевой вопрос, хотя и не единственный, породивший расхождения М. А. Лифшица с «младомарксистами» – это проблема отчуждения. «Младомарксисты», по убеждению Лифшица:

«...открыли для себя “отчуждение”... прожужжали публике уши своей борьбой против отчуждения и разделения труда. В связи с этим они то отменяли искусство, то возрождали его, и так далее. В таких конструкциях есть какая-то фальшь ... Не потому, что основная мысль ложна – нет, она совершенно справедлива. Но ложной может быть не только мысль. Абстрактность формы делает мысль ложной ... главный недостаток принятой в настоящее время марксологической теории отчуждения состоит именно в том, что она излагает не идею Маркса, а идею его противников. В самом деле – что такое «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса, если не полемика против творческого самосознания немецких философов, философских Дон-Кихотов, которые возвели свой конфликт с “отчуждением” или “субстанцией” в принцип? Особенность марксовской точки зрения состояла в том, что он привёл “элитарный” нонконформизм братьев Бауэр и Штирнера к его реальной основе – анархическому сознанию взбунтовавшегося мелкобуржуа, немецкого обывателя, парвеню, “чумазого”. Удивительно, что эта суть полемики Маркса до сих пор не понята. Другими словами, ультралевые восстания творческого меньшинства против однообразия отчуждённого мира и даже против его “буржуазности” в идейном отношении враждебны марксизму. Здесь, может быть, таится самый опасный враг его, ибо из этого источника получается в дальнейшем всё, до дубовой ортодоксии включительно. В своей плебейской форме отчуждённый бунт против отчуждения может принять и более страшный облик» [5, с. 158–159].

В этой цитате следует обратить внимание не столько на то, что Лифшиц указывает на мелкобуржуазную природу феномена «младомарксизма», ставшего выражением анархического бунта обывателя, сколько на характерную универсализацию понятия отчуждения, на возведение его в принцип. Действительно, для философшестидесятников категория отчуждения становится ключевой категорией марксизма, а «Экономико-философские рукописи 1844 года» интерпретируются исключительно сквозь призму этой категории. Эта ключевая роль категории отчуждения представляется настолько самоочевидной, что возникает даже специфическая тема для дискуссий – почему Маркс в более поздних работах, прежде всего в «Капитале», вообще не обращается к этой категории? В то же время сам Лифшиц, хорошо знакомый с «Экономико-философскими рукописями 1844 года», в своей обширной статье, специально посвященной наследию молодого Маркса, вообще ни разу не упоминает об отчуждении [4, с. 157–277]. Этот факт, как и многие другие, можно толковать в том

смысле, что с самого начала Лифшиц не видел в отчуждении той универсальной категории, того фундаментального принципа марксизма, какой увидели в этом понятии «младомарксисты».

Универсальность отчуждения связывалась с гегелевской интерпретацией, в рамках которой «отчуждение, или реализация, есть общий закон природы ... Гегелевское “воплощение” не так уж дико. Разница между “отчуждением” и “опредмечиванием” относительна, но есть, ибо “опредмечивание” это превращение аморфной материи в предмет для нас, то есть вне нас созерцаемый (благодаря нашей практике) предмет» [7, с. 257–258]. Отождествление овеществления, опредмечивания, объективации с отчуждением как раз и превращало последнее в универсальную категорию, в онтологический принцип, проецируемый на межчеловеческие отношения.

Но у Гегеля, как известно, роль антропогенного принципа играет борьба за признание, находящая свое выражение в диалектике Господина и Раба. Попытаемся далее конспективно изложить основные моменты этой диалектики. Фигуры Господина и Раба возникают вследствие раздвоения единого субъекта, оказавшегося в борьбе за признание перед решающим выбором. Субъект становится Рабом, соглашаясь с изменением своего положения; он же оказывается Господином, если сохраняет абстрактное требование самостоятельности, избегая вместе с тем возможности опосредствованного отношения как с объектом своего желания, так и с тем, кто какое-то время оспаривал его доступ к этому объекту. И именно этот выбор подготавливает его окончательное падение в чистую несамостоятельность.

Связь Господина с внешним, отмеченная такой абстрактностью, принимает двойственную форму и видимость силлогизма: отношение к рабу посредством вещи и к вещи посредством раба, причем и то и другое из средств объявляются им «несущественными». На самом деле они служат ему лишь подтверждением его господства над другой крайностью, закрепляя за Рабом задачу, заключающуюся в преобразовании вещи, а за вещью – ее использование в качестве цепочки для подчинения Раба. Противоречие состоит в том, что желание завершается в наслаждении, но ценой уничтожения, или поглощения объекта и отрицания самостоятельности другого. Мир, устроенный только для удовлетворения желаний, не признается в своей неизменности и в своей свободе, а Раб тем более не полагается в качестве участника отношения, которое объединяло бы равных индивидов в самом их различии. Отсюда следует, что Господин не может взамен ожидать «признания» от того, чем является он сам. Господин воздействует на Раба, а Раб воздействует на самого себя, преобразуя вещь; но он вза-

мен не воздействует на Господина, а Господин тем более не воздействует на самого себя. Возникает асимметричное отношение, внутри которого Господин, как следствие, не может здесь завоевать свою свободу, которая всегда подразумевает парадокс тождества самостоятельности и несамостоятельности.

Успеху Господина, инстанции, определяемой тем отношением, которое еще не достигло своей истинности, соответствует видимая неудачливость Раба, располагающегося таким, каков он есть, в полной несамостоятельности по отношению к Господину. Но если Господин может считаться более или менее самостоятельным, то Раб не может постоянно удерживаться в своем подчинении Господину, поскольку содержанием этой несамостоятельности является ничто иное, как господство, которое следует осуществлять по отношению к вещи. На самом деле, являясь крайним термином силлогизма *господин-вещественное-раб*, он также является и средним термином – и в этом качестве активным и ответственным – силлогизма *господин-раб-вещественное*. Здесь можно обнаружить принцип относительной, но реальной самостоятельности, берущей свое начало в потенциально несущем свободу противостоянии к вещи; самостоятельности, зарождающейся, обладающей все-таки иной структурой, нежели структура самостоятельности Господина, которая берет свое начало в абстрактной решимости.

Два в равной мере необходимых момента образуют структуру этой сложной ситуации Раба. Один обращен к Господину и выражается как банальный страх того, кто живет в подчинении. Причем этот страх является лишь формой фундаментальной тревоги, той, что в рамках столкновения находит свой исток во внезапном осознании возможной утраты жизни. Выбор несамостоятельности, который осуществляет Раб и который делает его Рабом, берет начало в ясном осознании одного из условий любой истинной самостоятельности, простого существования, «принципа реальности». Именно здесь Раб берет верх над Господином, так как он избегает альтернативы между самостоятельностью и несамостоятельностью; выбирая несамостоятельность, чтобы сохранить самое важное в самостоятельности, он создает основание человеческой свободы.

Можно сказать, что более истинная самостоятельность раскрывается в действиях Раба, когда, выходя за границы обязательств, порожденных простым подчинением Господину, он начинает трудиться над преобразованием вещи. Раб в своем противоречивом двойственном подчинении достигает осознания рождающейся свободы. Свободы не только в отношении к миру, который он преобразует, но также и по

отношению к Господину, который оказывается зависимым от его труда. Такой союз между «страхом» и «служением» освобождает фигуру Раба от замкнутости, которая ей угрожала: Раб есть тот, кто пробивает брешь в замкнутом мире господства.

Тем не менее, труд Раба, ценность которого заключается в том, что он определенным образом сочетает самостоятельность и несамостоятельность, на самом деле еще не соединяет эти две крайности. Значение этого труда ограничивается тем фактом, что имеется труд рабства и имеется труд в рабстве: Раб, если можно так выразиться, рискует замкнуться в той открытости, которую он выявляет, разрывая замкнутый мир господства. Самостоятельность, достигаемая Рабом как в отношении к вещи, так и в отношении к Господину, накладывается на фактическую несамостоятельность перед тем и другим. Раб как таковой, то есть, как субъект, свобода которого осуществляется внутри рабства, не может быть принят ни за истину Господина, ни за удачливую сторону всей этой последовательности. Отсюда необходимость поставить обе эти фигуры выше их занятий и умений, поместить их в иные конфигурации: стоицизм Господина, скептическая амбивалентность Раба находят свою истину в «несчастном сознании», не допускающем высвобождения всех возможностей духа, которые содержит в себе труд. Именно на стадии «несчастливого сознания» у Гегеля завершается парабола Господина и Раба, и именно эта стадия становится исходным пунктом движения к поиску более подлинной свободы.

Упрощенное понимание отчуждения, свойственное «младомарксистам», должно было бы находить кульминационный пункт уже в изначальном раздвоении единого субъекта на фигуры Господина и Раба. Но при таком понимании вся драма человеческого отчуждения остается вне поля зрения. Господин лишается своего господства, так как оно должно быть признано кем-то иным, по меньшей мере, равным Господину, а Раб заведомо выведен за рамки отношения равенства и не может конституировать господство в акте свободного признания. Господин не имеет возможности преобразования мира, так как его отношение к вещи опосредовано фигурой Раба. Обе эти фигуры отчуждены не от абстракции «Человек», а от своей собственной определенности.

Следует отметить, что в репликах М. А. Лифшица, адресованных «младомарксистам», ощущается что-то вроде признания собственной вины. Складывается представление, что за появление идей «гуманистического марксизма» и универсального отчуждения, становящихся объектом критики, Лифшиц возлагает ответственность на самого себя.

«У нас теперь распространяется такая версия, меня поражающая, согласно которой философско-экономические рукописи 1844 года были впервые изданы в Германии, понятие “отчуждения” будто впервые пущено в ход за рубежом и т. п. Наш скромный приоритет в этой области почему-то забывается. На деле это не совсем так. В Советском Союзе рукописи 1844 года в главных своих частях были изданы ещё в начале 20-х годов. А такое понятие, как “отчуждение”, в соответствующей мере и значении было у меня в ходу ещё в 1927 году и затем фигурировало в нашем с Георгом Лукачем общении начала 30-х годов» [2, с. 37].

Но дело, конечно же, не в спорах о приоритете. М. А. Лифшиц видел в явлении «младомарксизма» возвращение на интеллектуальную сцену многих идей, в 1920–30-е годы отстаиваемых его противниками. В его глазах «младомарксизм» представлял собой второе пришествие «вульгарной социологии», для которой классовое сознание является врожденным, а не приобретенным признаком.

Типологическое сходство «вульгарной социологии» и «младомарксизма» представляет собой довольно сложную проблему, решение которой заслуживает специального исследования. Сейчас же обратим внимание на связь второго пришествия «вульгарной социологии» со знаменитой в свое время полемикой «вопрекистов» и «благодаристов». В 1930-е годы в советской эстетике активно обсуждался вопрос о соотношении консервативного мировоззрения художника и несомненной прогрессивной роли созданных им шедевров. Являлось ли это консервативное мировоззрение препятствующим фактором для их создания, или наоборот, способствовало их появлению? Вопреки или благодаря своему консерватизму творили Пушкин, Бальзак, Гете и другие? «Вопрекисты» говорили о победе реализма над консервативными взглядами, «благодаристы» настаивали, что мировоззрение художника не может играть второстепенную роль в его творчестве. Последняя позиция была естественным следствием позиции сторонников «вульгарной социологии», утверждавших, что любой человек уже рождается с прогрессивным или реакционным мировоззрением и не может от него избавиться. Сам М. А. Лифшиц принадлежал к «вопрекистам». Сам он так излагал суть позиции своих противников:

«Как объяснить то обстоятельство, что наиболее глубокие и ценные явления умственной жизни первой половины XIX века не причастны к революционной буржуазной демократии, развиваются на почве критики французской революции, нередко возрождают идеализм и поповщину? Во времена вульгарной социологии этот вопрос решался очень просто. Ко всей истории литературы применяли одну и ту же мерку положительных качеств. Сюда входили: “здоровый оптимизм подымающегося класса” (преимущественно буржуазии), разоблачение самодержавия, проповедь

свободы личности и т. п. В эти рамки не укладывались многие (притом далеко не самые худшие) представители старой культуры. Поэтому классические авторы, даже такие, как Пушкин, были изобличаемы во всех смертных грехах и зачислялись в “торгующие помещики”, “оскудевшие феодалы” и т. д. Далее ситуация меняется, бывшие «вульгарные социологи» становятся “благодаристами”, а Гете, например, выступает как “... перспективный оптимист и романтик, устремленный в будущее”. Такова мода. Вместо того чтобы отбрасывать неудобных для понимания классиков, их срочно перекрашивают, обливая густым розовым сиропом. Создается условный юбилейный портрет: немного романтического свободолобия в духе Байрона или Виктора Гюго, несколько черт сентиментальной народности от Жорж Санд, несколько капель просветительной веры в прогресс и целый фонтан либерального красноречия. Все, что не подходит под эту мерку, подвергается ампутации, и портрет классика готов» [1, с. 371].

Ирония истории заключалась в том, что многое высказанное М. А. Лифшицем в 1920-е и 1930-е годы и звучавшее тогда в несомненной революционной тональности, позже вошло в догматическую азбуку марксизма и стало использоваться в противоположном назначении. Это касается и понятия отчуждения, которое «младомарксисты» 1960-х годов. взяли на вооружение, упростив, насколько было возможно, его содержание. Но проблема «вопреки или благодаря» в этом отношении является еще более показательной. Истоки этой полемики в том факте, что в дискуссиях против вульгарной социологии Лифшиц и другие представители «течения» опирались на противопоставление идеологической обслуги господствующего класса и свободного духовного творчества. Разумеется, нельзя утверждать, что идеи М. А. Лифшица и «течения» уже в 1930-е годы превратились в материальную силу и стали причиной того идеологического поворота, который называют «консервативной революцией» или возвращением к классике и реализму. Скорее, наоборот, открытие марксизма как целого, включающее вхождение в научный оборот таких произведений, как «Парижские рукописи», «Немецкая идеология» или знаменитый Grundrisse («Экономические рукописи 1857–1858 гг.»). было следствием тех общественных сдвигов, которые нашли свое отражение не только в текстах «Литературного критика», но и в официальной идеологии того времени.

Сам Лифшиц признавался, что победа его единомышленников над вульгарной социологией была бы невозможна без поддержки высшей идеологической власти, оказавшейся, возможно, под воздействием идей «течения». Но эта же высшая идеологическая власть в последующих дискуссиях становится противником «течения». Лифшиц и его единомышленники в дискуссии о природе реализма квали-

фицируются как «благодаристы», тогда как их оппоненты называют себя «вопрекистами». Позиция М. А. Лифшица в итоге входит в официальную догматику и противопоставляется ему самому и его единомышленникам. Такое превращение противоположностей друг в друга было фактом личной биографии М. А. Лифшица, и поэтому второе пришествие «вульгарной социологии» в виде «младомарксизма» было, возможно, для него знаком повторяющегося, а возможно даже и бесконечного движения по кругу.

Список литературы

1. Арсланов В. Г. Постмодернизм и русский «третий путь». – М., 2007.
2. Беседы Мих. Лифшица с Л. Сиклаи // Лифшиц М. А. Надоело. В защиту обыкновенного марксизма. – М., 2012.
3. Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М., 2006.
4. Лифшиц М. А. Карл Маркс и вопросы искусства // Лифшиц М. А. Вопросы искусства и философии. – М., 1936.
5. Лифшиц М. А. Письма В. Досталу, В. Арсланову, М. Михайлову. 1959–1983 гг. – М., 2011.
6. Лифшиц М. А. Письмо Владимиру Досталу. 23 апреля 1967 г. // Лифшиц М. А. Письма В. Досталу, В. Арсланову, М. Михайлову. 1959–1983 гг. – М., 2011.
7. Лифшиц М.А. Что такое классика. – М., 2004.
8. Подорога В. А. Если бы консервная банка заговорила... Михаил Лифшиц и советские шестидесятые [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=fCFpf6Koi4g (дата обращения: 21 мая 2018 г.).

Статья поступила: 25.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 111.12 : 004.9

А. П. Желобов, К. В. Романов

Возможен ли антропный принцип в цифровом образовании?

В статье рассматривается возможность применения антропного принципа к философскому пониманию цифрового образования. Авторы обращают внимание на культурно-антропологический смысл проблемы. Выделяется суть и формы антропного принципа. Делается акцент на использование философских понятий в нормативных законодательных актах. Дается философская интерпретация концепции информационной образовательной среды Кондакова. Представлен авторский вариант применения антропологического принципа к пониманию цифрового образования.

The article considers the possibility of application of the anthropic principle to the philosophical understanding of digital education. The authors draw attention to the cultural and anthropological sense problems. The essence and forms of the anthropic principle are singled out, with the usage of philosophical concepts in the regulatory enactments emphasized. The philosophical interpretation of Kondakov's concept of information educational milieu is given. The author's application of anthropological principle to understanding digital education is presented.

Ключевые слова: антропный принцип, цифровое образование, развитие теоретического знания, виртуальная реальность, общество знания, сетевая культура, интеллектуальная компетентность, гуманистический реализм.

Key words: anthropic principle, digital education, development of theoretical knowledge, virtual reality, the society of knowledge, network culture, intellectual competence, humanistic realism.

Антропный принцип в философии предполагает необходимость признания «человеческого измерения» любых явлений в качестве объяснительной и целеполагающей аксиомы исследовательской и практической деятельности. Однако применение этого принципа в

области педагогики, в условиях насущной необходимости цифрового образования, несмотря на признание педагогической средой его необходимости, пока не обеспечено понятийной строгостью. Уточнения требуют сами понятия «антропный принцип» и «цифровое образование». Что они представляет собой в широком и узком значениях? Имеют ли эти понятия сугубо информационно-технологическую применимость в педагогике, или же обладают глубоким культурно-антропологическим смыслом? И какая, собственно, проблема за ними стоит?

Начнем с того, что цифровое образование, при всей его привлекательности, таит в себе большие опасности. Возникает, скажем, вопрос – не противоречит ли характер цифрового образования пролонгируемой государством цели: «Образование – не усвоение знаний, а развитие личности»? Имеют ли основание оптимистические лозунги, воспевающие проекты поглощения современного образования цифровым образованием, или идея самообразования «без учителя»?

По сути, мы здесь имеем дело с философской проблемой выбора принципа понимания сущности человека: «Антропоцентризм» или «Нон-антропоцентризм» [6, с. 247–255]. Иными словами, идеи философской антропологии играют ключевую роль в развитии методологических основ изучения и построения современного образования.

Нередко встречается термин «антропологический синтез», сторонники использования которого (А. А. Грякалов, А. Я. Кожурин, А. А. Корольков, И. Б. Романенко, В. И. Стрельченко и др.) связывают антропологию образования с поисками путей преодоления кризиса духовности [1]. В других случаях всячески поддерживается идея целостного и многогранного понимания человека на том основании, что все прежние «антропологии» были нацелены на понимание и описание «частичного и одностороннего» человека. Эти учения расписывали отдельные аспекты человеческого существования. Такое положение было характерно даже для теорий, декларирующих многообразность человека, но забывающих, что человек одновременно еще и «однообразен», т. е. содержит инвариантные характеристики [20].

При этом корпус собственно методологических знаний, вводимых в педагогическую теорию, остается весьма дискуссионным. Изучение тематики диссертационных исследований по педагогическим наукам позволил И. Д. Лельчицкому, Н. С. Пурышевой и А. П. Тряпицыной сделать заключение о том, что «по специальности 13.00.01 («Общая педагогика, история педагогики и образования») отсутствуют диссертации, посвященные исследованию методологических проблем, развитию теоретического знания». [10, с. 41]. Факт очевиден:

эффективность теоретических разработок обратно пропорциональная количеству защит. Авторы справедливо обращают внимание на «“лоскутность” проблемного поля выполняемых исследований, которая приводит к *фрагментарности научного знания* о путях решения актуальных педагогических проблем» [10, с. 47].

Общая стратегическая задача построения цифровой экономики не может быть решена без теоретико-методологического определения понятий и принципов философско-антропологического понимания управления информацией в процессе обучения, воспитания и развития личности. Для этого необходимо уточнение метатеоретических точек роста современной педагогики с позиций философии культуры и науки.

Ныне требуется разворот на системные изменения в образовательной практике. В XXI веке, в связи с заметными переменами в общей культуре граждан стран с цифровой экономикой, главным союзником педагогики становится психология личности. Атлантическая и континентальная философия уходят в высоко теоретическую проблематику метанауки, на понимание которой со стороны вузовского преподавателя, школьного учителя и воспитателя ДОО явно не хватает времени [16, с. 122]. Без антропологии культуры, как и антропологии науки, понять и объяснить практикам системные изменения в образовательной деятельности становится невозможно.

Содержание дошкольного, начального, основного общего, профессионального и высшего образования, не может быть развито вне прохождения ядра этого образования через всю жизнь. Но что составляет это ядро? Каковы те базисные, т. е. метапредметные и трансдисциплинарные основания, которые обеспечивают саморазвитие содержания образования?

Сегодня как никогда важна задача мировоззренческого определения на основе универсального эволюционизма и теории самоорганизации открытых систем (нелинейность, неравновесность, нестабильность, стохастичность, неопределенность, когерентность поведения элементов) такой методологии образования, которая способствует становлению единства эссенциологии (исследования сущности), феноменологии (исследования явления) и футурологии в трактовке просвещения и образования.

В чем суть антропного принципа? Антропный принцип стал квинтэссенцией постнеклассической парадигмы науки, в том числе науки об образовании. В новой методологии он может быть выражен парадоксальной фразой: «Я мыслю, значит, мир таков, как он есть, он

реален». Хотя сам принцип сегодня не имеет общепринятого определения, соответствующий термин был предложен английским математиком и астрофизиком Б. Картером в 1973 г.

«Антропный принцип – один из фундаментальных принципов современной космологии, который фиксирует связь между крупномасштабными свойствами нашей Вселенной (Метагалактики) и существованием в ней человека, наблюдателя» [8, с. 131–132].

Философско-методологические исследования в области постнеклассической науки позволяют выделить три формы антропного принципа: слабую, сильную и финальную.

«В *слабой форме* наблюдаемые значения всех физических и космологических величин не равновероятны, но приобретают значения, которые позволяют основанной на углеродах жизни возникнуть где-то во Вселенной. *Сильный антропный принцип* гласит, что Вселенная в какой-то момент своей истории должна способствовать развитию жизни» [4, с. 122].

Согласно слабой форме жизнь в наблюдаемой человеком Вселенной возникает при определенном условии (наличие углерода). Сторонники сильной формы идут дальше: раз жизнь возникает, то она не может в какой-то момент не начать развиваться.

Финальная форма фиксирует следующий шаг, связанный с появлением разумной жизни. «Разумный информационный процесс должен возникнуть во Вселенной, и, однажды возникнув, – считает Ф. Типлер, – он никогда не угаснет» [20, р. 23]. Эта форма антропного принципа наиболее дискуссионна. Но она отвечает оптимистическим надеждам на будущее науки и технологические возможности цивилизации. Детальный анализ антропного принципа (АП) позволяет обнаружить очевидность того, что «путь дальнейшего развития АП пролегает через эволюционизм, теорию бифуркаций (нарушение симметрии) и теорию самоорганизации» [3, с. 130].

Не менее очевидно другое. Без использования антропного принципа в системе непрерывного образования сегодня трудно понять научную целостную или общую картину мира в ситуации, когда беспочвенное «клиповое сознание» и «лайковое мышление» становятся апофеозом хаотических поисков обучающихся в виртуальной реальности.

Именно поэтому культурно-антропологический подход в философии образования связан с обсуждением трех вопросов:

«Первый вопрос: исчезновение целостности в содержании образования с последующей его дефундаментализацией. Второй вопрос: потеря единства в отношениях между образованием и человеком. Третий вопрос: утрата смысла образовательного процесса как для ученика, так и для его семьи» [13, с. 12].

С нашей точки зрения, к принципам противостояния «клиповому сознанию» относятся: научная объективность познания и субъектность педагогических отношений, полилогичность коллективной мысли в коммуникациях и индивидуальная рефлексивность, проактивность в управлении педагогическими условиями как личная ответственность за будущее, научная рациональность от логики здравого смысла и признание прав интуиции на творчество в проектной и исследовательской деятельности [7, с. 25–26].

Антропный принцип, появившийся в недрах философии науки, начинает играть всё большую роль в определении социально-культурных перспектив развития непрерывного образования. Яркое подтверждение тому – утвержденная 9 мая 2017 г. указом Президента РФ «Стратегия развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы». Характерна исходная формулировка Указа:

«В целях обеспечения условий для формирования в Российской Федерации общества знаний постановляю: 1. Утвердить прилагаемую Стратегию...». Пункт 20-й III раздела гласит: «Целью настоящей Стратегии является создание условий для формирования в Российской Федерации общества знаний».

К национальным интересам, которым призвана способствовать данная стратегия, отнесены: а) развитие человеческого потенциала; б) обеспечение безопасности граждан и государства; в) повышение роли России в мировом гуманитарном и культурном пространстве; г) развитие свободного, устойчивого и безопасного взаимодействия граждан и организаций, органов государственной власти Российской Федерации, органов местного самоуправления; д) повышение эффективности государственного управления, развитие экономики и социальной сферы; е) формирование цифровой экономики [18].

Общество знаний и развитие человеческого потенциала становятся приоритетным направлением деятельности государства. «В информационном обществе, – считает Е. М. Сергейчик, – образование играет первостепенную роль, становясь тем социальным капиталом личности, который позволяет ей успешно реализовывать себя в профессиональном плане». Это предполагает не только повышение уровня знаний, но и способность к генерированию нового знания для ускорения позитивных перемен. «Тем самым значение общекультурного образования в информационном обществе возрастает» [14, с. 142, 143]. Может быть, именно поэтому разработка на уровне методологии научных исследований таких понятий как «информационное пространство знаний» (пп. 24–26 Стратегии) «информационная и

коммуникативная инфраструктура» (пп. 27–34 Стратегии) обретает принципиальное значение для изучения проблематики цифрового образования?

Философское осмысление компьютерной революции сопутствует вступлению развитых и развивающихся мировых цивилизаций в новую эпоху сетевого общества как основы общества знания. Это неизбежно требует формирования сетевой культуры человека, который занят самоидентификацией и самосовершенствованием в цифровом образовании.

«В образовательной сфере наиболее значимым является переход от эксклюзивности, ограниченности форм получения знаний и информации (а порой и искусственно создаваемого дефицита их получения) к всеобщей их доступности, от примата формализованных институтов к примату разнообразных форм взаимодействия всех участников образовательных отношений, от массовости единообразных методов обучения к персонализации. Сетевая культура общества характеризуется:

- сетевой логикой распространения информации (сетевые информационные потоки, структуры и взаимодействия);
- непрерывно и стремительно обновляющейся сетевой экономикой с размытыми пространственными и временными границами;
- принципиально новыми компетенциями человека на фоне непрерывной «инфляции» традиционных квалификаций, моделей занятости;
- формированием «сетевой личности» как новой формы самоидентификации человека
- онлайн-идентичностью; – персонификацией отбора и использования информации в сети, являющейся новым фундаментальным явлением в человеческой культуре» [18].

Центром сетевого общества становится либо знающий интеллектуально грамотный человек, либо варвар, занимающийся мошенническими играми вокруг симулякров. Хотя нормы морали и нравственности пока кардинально не изменились, но «изменились скорость и средства, с которыми они распространяются. Сетевая социализация превращается в ведущий фактор становления идентичности личности в современной сетевой культуре» [9, с. 8, 9]

В Программе «Цифровая экономика Российской Федерации», утвержденной Правительством России 28 июля 2017 г., выделены сквозные цифровые технологии, сконцентрированные вокруг человека:

- «- большие данные;
- нейротехнологии и искусственный интеллект;
- системы распределенного реестра;
- квантовые технологии;
- новые производственные технологии;
- промышленный интернет;

- компоненты робототехники и сенсорики;
- технологии беспроводной связи;
- технологии виртуальной и дополненной реальностей» [18].

Всё это заметно влияет на понимание ценности образования в XXI веке. Проект Концепции совершенствования (модернизации) единой информационной образовательной среды в Российской Федерации, обеспечивающей реализацию национальных стратегий развития Российской Федерации (разработчики: авторский коллектив под руководством А. М. Кондакова) формулирует новые ценностные ориентиры таким образом:

«Образование становится отраслью экономики цифрового общества, нематериальным активом государства. В связи с изменением способов передачи знаний меняется личностное развитие человека и его идентификация. Знания становятся общедоступны и относительно дешевы. Рост рынка образовательных услуг ведет к новым образовательным стандартам, инновации реализуются через образовательные стартапы. Растет спрос на компетенции XXI века – базовые (например, ИКТ-грамотность), аналитические, личностные. Изменяется «архитектура» непрерывного обновления содержания образования, идёт развитие единой образовательной сети. Появился новый тип обучающихся, нацеленных на самостоятельный выбор траектории развития. Образование как «матрица возможностей» не только формирует научную картину мира, но и закладывает фундамент принципиально новой организации жизни общества» [9, с. 14].

Представленного перечня достаточно, чтобы оценить неизбежность рождения новых философских идей и подходов для осмысления ситуации, складывающейся в отношениях между цифровым образованием и личностью.

Не является ли кибернетизация информационного пространства и информационной среды благодатной почвой для разделения как обучающихся, так и обучающихся на два класса – тех, кому комфортно в классическом образовании с книгой в руках, и тех, устремлен к высотам цифровой цивилизации?

Как аналитическая англо-американская, так и континентальная европейская философия вынужденно фиксируют непреложный факт: человек стремительно теряет целостную картину мира. С этим связано размывание представлений о сущности происходящих явлений и универсальности наших отношений с миром. В итоге происходит нивелировка и утрата гуманистических смыслов жизни. Но что взамен? Смыслы игровых имитаций всевозможных «симулякров» и клиповые смыслы технотронных трансгуманистов с вживленными клетками homo sapiens в набор чипов? При этом информационный вал непрерывно нарастает, порождая неразбериху и путаницу.

В ходе развития постнеклассического научного знания «происходит изменение смысла выражений, а законы формальной логики (например, закон тождества) фиксируют лишь определенный момент развития, при абстрагировании от этих изменений. Однако, высказывание истинное в одном отношении, становится ложным в другом, теряющим истинную оценку в третьем» [11, с. 37].

Есть ли выход из этого информационно-компьютерного тупика? Он – в коммуникациях, причем не только между людьми, что более или менее освоено педагогикой и психологией; он – в коммуникациях между науками на методологическом, общетеоретическом и общекультурном уровнях философствования. Для поиска обучающимися путей к пониманию данных коммуникаций важны такие категории ФГОС как *картина мира, ключевые термины, метапредметное мышление, логика познания и деятельности, аналитическая способность мышления, классификация поступающей информации и её упорядочение.*

Указанные категории в условиях постнеклассической научной парадигмы обрамляют трансформацию коммуникативного опыта непрерывно образующегося человека в интеллектуальную компетентность – знания, умения, навыки, опыт эффективной интеллектуальной деятельности и готовность к ней.

По нашему мнению, ядро интеллектуальной компетентности составляет национальная философия гуманистического реализма. Именно она должна лежать в основании философии образования и просвещения. Она представляет собой взаимодействие комплекса дисциплин на основе универсального видения картины мира в своей специализации. Если исходить из поисков ответа на парадигмальный запрос: чем востребована философия образования и просвещения человека от раннего детства до ранней зрелости, то она нужна: 1) для развития через всю жизнь способностей и дарований; 2) для осознанного умения учиться с помощью аналитической способности к классификациям и упорядочению предметных концепций; 3) для выработки новых конструктивных знаний с помощью логики продуктивного проектного мышления и деятельности в социуме.

Самообразование, самосовершенствование, самоидентификация человека обретают гуманистический смысл, когда они причастны к непрерывному развитию человека в культуре. Видов самосовершенствования в чем-либо великое множество. Вопрос в том, за чей счёт и за счёт каких ресурсов идёт этот процесс? Было бы наивно полагать, что цифровое образование само по себе найдет решение этого вопроса.

В соответствии с приведенным выше определением в системе компетентности в интеллектуальной деятельности следует выделить пять основных элементов: 1) историзм; 2) избирательность; 3) упорядоченность; 4) символизм; 5) аксиологизм. Данные элементы можно представить в ряде признаков: «1) соотношение традиционности и инновационности, 2) способность к ценностно и когнитивно обоснованному выбору, 3) готовность к наведению порядка в разумных пределах, 4) владение системой знаков и символов, 5) гармонизация норм, ценностей и прецедентов» [15, с. 96]. Итогом интеллектуальной компетентности выступает информационный тезаурус, если вспомнить семантическую теорию Ю.А. Шрейдера [19].

Цифровое образование резко расширяет горизонты свободы выбора для каждого, кто определяет траекторию своего развития. Тем инструментом, который позволяет совершать выбор ответственно, является интеллектуальная компетентность, которая, опираясь на базовые умения и навыки, соединяет рациональную аналитическую способность ума с гуманистическими ценностями.

На наш взгляд, цифровое образование не вступает в «кричащее противоречие» с гуманистическими задачами развития личности: (1) если осуществляется лишь как одно из целей-средств образовательной среды, не претендуя на универсальность, глобальность и «самоисточность» своего влияния на личность; (2) если обучение, образование исходит из антропоцентризма как онтологического и познавательного принципа; (3) если «гуманизация образования» [5, с. 74–79] опирается на «гуманистический реализм» [17, с. 14], отражающий конкретное (каждый раз новое) бытие мира и человека.

Гуманизм составляет суть мировоззрения современного вузовского преподавателя, школьного учителя и дошкольного воспитателя.

«Желаемая гуманизация человеческого сознания и деятельности собственно и означает целенаправленное воспитание у личности высших социальных чувств. В идеале необходимо знать, что может именно *этот* человек – понять человека, который тайна для самого себя. Проигрывание Другого как свою собственную возможность – Путь приближения к пониманию другого. Не есть ли это гуманистическая суть движения на крестном пути педагогической деятельности?» [5, с. 79].

И всё-таки, «цифровое образование» – не слишком ли раздутое, претенциозное понятие? Не точнее ли говорить о «цифровом обучении» и «цифровой образовательной среде»? Конечно, в воспитании, как и в развитии индивидуальности цифровые технологии уже сего-

дня играют определенную роль. Но эта роль менее весома, чем в обучении. В воспитании и самовоспитании, в развитии индивидуальности главное – самосовершенствование на пути из мира детства и отрочества в мир взрослой культуры современного человечества.

Список литературы

1. Антропологический синтез: Религия, философия, образование / сост., предисл. А. А. Королькова. – СПб., 2001.
2. Асадуллин Р. М., Григорьев Е. Н. Антропологический синтез методологических оснований исследования педагогической деятельности // Педагогика. – 2015. – № 1. – С. 3–13.
3. Бусов С. В., Зобова М. Р. Антропный принцип в свете эволюционизма и синергетики. – СПб., 2016.
4. Гриббин Дж. Антропный принцип // Научные теории / пер. с англ. Ю. Капустюк, науч. ред. А. Нурматов; под ред. П. Парсонс; вст. ст. М. Рис. – М., 2013.
5. Желобов А. П. Идея гуманизма и гуманизация образования // Академический вестник. – 2015. – Вып. 4 (30). – С. 74–79.
6. Желобов А. П., Федоренко Н. В. В поисках «человеческого»: гуманизм и антропоцентризм // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 1. – С. 246–256.
7. Жолован С. В. Проактивное управление в системе дополнительного профессионального образования в конкурентной среде // Человек и образование. – 2014. – № 4. – С. 25–30.
8. Казютинский В. В. Антропный принцип // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Мысль, 2010.
9. Концепция совершенствования (модернизации) единой информационной образовательной среды в Российской Федерации, обеспечивающей реализацию национальных стратегий развития Российской Федерации (проект). Разработчики: авторский коллектив под руководством А. М. Кондакова. [Электронный ресурс]. – URL: <https://dlib.eastview.com/browse/doc/51021577>
10. Лельчицкий И. Д., Пурышева Н. С., Тряпицына А. П. Диссертационные исследования по педагогическим наукам: анализ тематики // Педагогика. – 2017. – № 3. – С. 37–48.
11. Назиров А. Э. Логические основания синтеза релятивистских и квантовых принципов // Антология современной русской философии. Т. 8. / сост., вступ. ст. М. В. Бахтин. – М.: Энциклопедист-Максимум, 2018.
12. Программа «Цифровая экономика Российской Федерации», утверждённая Правительством России 28 июля 2017 г. (№ 1632-р). Раздел I. [Электронный ресурс]. – URL: <http://static.government.ru/media/files/9gFM4FHj4PsB79I5v7yLVuPgu4bvR7M0.pdf>
13. Романов К. В. Заметки о культурно-антропологическом подходе в философии образования // Alma mater. Вестник высшей школы. – 2006. – № 2. – С. 12–18.

14. Романов К. В., Сергейчик Е. М. История и философия науки: учеб. пособие / под науч. ред. К. В. Романова. – СПб.: СПбАППО, 2016.
15. Романов К. В. Интеллектуальная компетентность организатора коммуникаций // Инновации в школьном управлении: материалы межрегион. научно-практич. конф. (в рамках VIII Петербург. международ. образоват. форума). Санкт-Петербург, 29 марта 2017 г. / под общ. ред. К. В. Романова. – СПб.: СПб АППО, 2017.
16. Романов К. В. Философское осмысление управления информацией в процессе обучения // Журнал «Педагогика» («Советская Педагогика»): 80 лет служения отечественному образованию: материалы Междунар. науч.-практ. конф. Ч. I. – М.: Педагогика, 2017.
17. Романов К. В. Миры детства в философии непрерывного образования // Педагогика. – 2017. – № 3. – С. 12–18.
18. Стратегия развития информационного общества в Российской Федерации на 2017–2030 годы (утверждена Указом Президента Российской Федерации от 9 мая 2017 г. № 203). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/71570570/>
19. Шрейдер Ю. А. Об одной модели семантической теории информации // Проблемы кибернетики. – Вып. 13. – М., 1965.
20. Barrow J. D., Tipler F. J. The Anthropic Cosmological Principle. – Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.

Статья поступила: 16.06.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 130.2 : 004 : 616.89

Е. В. Косилова

Философский анализ психиатрии в компьютерной культуре¹

В статье рассматриваются изменения психиатрии в век компьютерной культуры. Психиатрия сравнивается с психотерапией, в которой данные изменения уже произошли. Психотерапия анализируется с точки зрения безоценочности и различия подходов психотерапевтов-психиатров и психотерапевтов-психологов. Рассмотрены возможности применения интернет-коммуникации в психиатрии. Это становится весьма важно в эпоху деинституционализации психиатрии. В коммуникации врач-больной телесность живого общения в реальности несет суггестивную нагрузку, которую с трудом выносят больные шизофренией. Они защищаются, уходя в себя. Сетевое общение предпочтительно и для инвалидизированных больных. В сети есть сообщества больных аутизмом, которые не вступают в коммуникацию в реальности, но пишут в интернете. Однако эта черта сетевого общения может явиться причиной аддикции, которую, в свою очередь, следует лечить психотерапевтическими методами.

The paper deals with the changes in psychiatry in the computer age. Psychiatry is compared with psychotherapy, which is already changed in that way. Psychotherapy is analyzed from the point of view of absence of values and of the difference between the approaches of psychotherapists-psychiatrists and psychotherapists-psychologists. The possibilities of applying internet-communication in psychiatry are investigated. It becomes rather important at the age of deinstitutionalization of psychiatry. In doctor-patient communication the embodiedness of the live communication carries a suggestive load, which is very heavy for patients with schizophrenia. They defend themselves, going out in their inner world. The same is with the patients with invalidation. In the internet there are communities of patients with autistic disorders, who never communicate in the real world, but do communicate in internet. But this feature of internet communication can lead to addiction, which, in turn, may be the subject of psychiatry.

Ключевые слова: психиатрия, психотерапия, интернет, интернет-психотерапия, интернет-психиатрия деинституционализация, сетевые сообщества, аддикция.

Key words: psychiatry, psychotherapy, internet, internet-psychotherapy, internet-psychiatry, deinstitutionalization, net communities, addiction.

© Косилова Е. В., 2018

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ). Проект №17-03-00257 «Онтология и эпистемология в компьютерной культуре».

Интернет-технологии развиваются стремительно. Уже давно проходят интернет-коучинги, вебинары-тренинги и тому подобные мероприятия, задействующие ресурсы сети. В психотерапии тоже наметилась тенденция проводить психотерапевтические сессии по интернету. Это дешево, позволяет охватить максимум аудитории и предоставляет возможность пользоваться психотерапевтическими услугами, не выходя из дома и, может быть, даже не живя в городе, где эти услуги доступны. Однако психиатрия не психотерапия. Следует ли ждать интернет-психиатрии?

Особенности психотерапии

Для психотерапии характерна определенная безответственность. В ряде случаев психотерапией занимаются выпускники медицинских вузов, так сказать, психиатры по первому образованию. Им приходится очень много работать над собой, прежде всего, чтобы забыть о таблетках и капельницах, затем, чтобы освоить даже не психотерапевтическую технику, а такие вещи, например, как беседа с несколькими больными разом, умение организовать прием так, чтобы они сидели комфортно, если их несколько – направлять беседу и так далее. Психиатров этому не учат. Это умение им приходится приобретать самим.

Однако, чем заканчивается их образование в медицинском институте (включающее в себя операции с риском для больного, назначение лекарств с риском острой аллергии, симптоматическая работа с теми, кто обречен умереть и т. п.) – тем, что правило «*primum non nocere*» становится ведущим в их деятельности. Особенно это применимо к тем странам (наша движется в этом же направлении), когда за доказанный вред больному врача могут осудить и в лучшем случае подвергнуть изъятию лицензии. Как ни парадоксально это может показаться незнакомому с проблематикой медицины человеку, проще лечить проверенными, слабыми, но безопасными средствами, чем новыми, эффективными, но рискованными. «История болезни пишется для прокурора» – горько-безнадежная пословица, сложенная на этот счет самими врачами. Здесь можно возразить насчет так называемой доказательной медицины или во всяком случае директив Минздрава (ВОЗ), но не будем сейчас вдаваться в эти подробности. Хочется обратить внимание только на то, что для человека, имеющего медицинское образование, опасность причинения больному вреда всегда серьезна и актуальна.

Вторая группа так называемых психотерапевтов – это выпускники психологических факультетов разнообразных вузов. В некоторых случаях, например, если на факультете есть кафедры патопсихологии, клинической психологии, дефектологии и тому подобного, их сразу ориентируют на работу с больными. В других случаях они проходят курс общей психологии в ее различных учениях и методах, и лишь потом специализируются на патопсихологии (и то нет уверенности, что это требование обязательно). Имеется также группа, примыкающая ко второй, таких «терапевтов», которые вовсе не получили никакого психологического либо психиатрического образования, а самостоятельно изучили техники групповых сеансов и успешно проводят их за меньшее или большее вознаграждение.

По написанному уже ясно, что никакого *primus non nocere* в своем сердце они не носят. Более того, иногда они прямо предупреждают приходящих к ним клиентов, что те сами несут ответственность за все, что с ними будет происходить. Они довольно хорошо разбираются в психологии – в целом, по моим наблюдениям, лучше, чем бывшие психиатры. Однако этот вопрос нуждается в независимом исследовании.

Скажем о сходстве и различии подходов, исходя из названных особенностей образования. Психиатры, изучавшие только психиатрию, обычно так до конца и не могут отучить себя мыслить в терминах справочника Снежневского (Варианты: МКБ-9, МКБ-10, учебник Каплана-Сэдока [4] и т.п.). Шизоид для них является шизоидом, то есть субъектом, имеющим общую структуру психики с шизофренической. Эпилептоид – эпилептоидом и так далее. Обычно они говорят об эпилептических радикалах, шизоидных радикалах и так далее [3]. Если бы в психотерапии употреблялись таблетки, они бы держали наготове трифтазин.

Психологи, каждый из которых, при хорошем образовании, знает десятки теорий психики, от бихевиоральной до экзистенциальной, мыслит обычно шире и чаще всего вообще не рвется ставить пациенту диагноз¹. Широко распространена введенная еще психоанализом техника, при которой психолог ничего не «навязывает» пациенту, своими вопросами только побуждая его говорить самому. Этот прием можно назвать психологической эхолоалией, настолько мало смысловой и оценочной ответственности ложится при этом на психолога.

¹ В книге М. Е. Бурно «Клиническая психотерапия» [1] выражена иная точка зрения, с которой я не буду спорить.

Здесь мы подходим к самому главному кредо психологов. Вместо клятвы Гиппократовской у них служит клятва не навязывать свои ценности и выводы клиенту. Предоставлять ему свободу и полный выбор. Психолог только тогда чувствует себя профессионалом, когда несчастливый негодяй ушел от него счастливым негодяем. Думать про этого негодяя он может что угодно, но обязан держать это при себе.

Как врачи не всегда придерживаются гиппократовской клятвы, так и психологи не всегда придерживаются клятвы безоценочности. Более того, они ее почти никогда не придерживаются, потому что это практически невозможно.

Случай из жизни (2012 г.).

Групповой сеанс известного психолога. Обсуждается тема, как решиться на Поступок, как освободиться от малодушия и осуждения окружающих и самому принять важное для себя Решение. При такой формулировке тема звучит весьма экзистенциально.

Молодая женщина рассказывает о себе. Она поехала из Москвы в Санкт-Петербург, там сильно влюбилась в женатого с двумя детьми человека, бросила свою московскую квартиру и отдала все силы тому, чтобы заставить его полюбить ее. Это у нее получилось. Он бросил семью, они переехали в Москву, стали организовывать свой бизнес (тоже околпсихологический), прошло какое-то время, она забеременела. Тут начались раздоры в семье, связанные с ее неровным психическим состоянием, оба они чего-то требовали друг от друга, и наконец, на шестом месяце беременности, она поняла, что муж мешает ей личностно развиваться. Она развелась с ним. Считает это большим, героическим Поступком своей жизни, обеспечившим свободу ее дальнейшего саморазвития. После рассказа ей аплодировали. Она и вправду казалась достойной аплодисментов – женщина, героически разбившая две семьи и оставившая без отцов троих детей.

Психолог, как это и положено, не вмешивался, давал только маленькие пояснения. Ценности саморазвития и свободы имелись в виду как бы сами собой. Их никто не навязывал, они просто исподволь существовали. А ценности терпения, верности, крепкой семьи и покаяния отсутствовали. В принципе, эта группа во главе с этим психологом отражает вообще ценности всей современной культуры, если не считать того, что такие слова как измена, эгоизм, отсутствие долга, равнодушие к подлости – просто не звучат. Какой может быть долг перед кем-то, когда высшей ценностью является саморазвитие?

Если продолжать рассуждать об этом, то речь непременно пойдет о существующей культуре, о том, какие ценности востребованы в ней, а какие считаются устаревшими. Перейдем непосредственно к вопросу о вреде, который наносит в данном случае психолог. Вполне понятно, что если бы он сказал той женщине, что ей будет трудно воспитывать ребенка без мужа, и лучше бы им было примириться, это шло бы вразрез с его декларируемой безоценочностью. А сказать о

вреде, который она нанесла другим людям – это просто-таки лезть в душу. Но еще хуже было бы для него то, что он мог бы лишиться клиентки. Хотя в начале статьи было сказано, что вопрос оплаты не рассматривается, имелось в виду уравнивать институциональных психиатров-психотерапевтов с институциональными психологами-психотерапевтами. Но психологи-то почти всегда берут деньги с клиентов, и зачастую немалые. Понятно, что в такой ситуации позиция безоценочности очень удобна.

Могла ли быть такая сессия проведена по интернету? Не видно причин, почему бы нет. Для этого нужен только скайп в режиме видео. На психолога ложится дополнительная нагрузка давать слово в скайпе тому или другому пациенту, но это решаемая проблема. В конце концов, участников в скайпе могло быть и больше, было бы больше денег, и психолог мог бы нанять себе ассистента.

Психиатрия в отличие от психотерапии

Психиатрия делится на «большую» и «малую». Предмет большой психиатрии – острые и тяжелые состояния, психозы, требующие массивного медикаментозного лечения. Предмет малой психиатрии – пограничные состояния, которые часто тоже требуют медикаментов, но не так массивно, а иногда ограничиваются психотерапевтическими и общеоздоровительными приемами. Чаще же всего то и другое сочетается. Мы видим, что малая психиатрия – это переходная ступень к психотерапии и клинической психологии, поэтому ее рассматривать не будем. Может ли большая психиатрия использовать Интернет в своей деятельности?

Прежде всего, конечно, на ум приходит то, что острый психоз необходимо купировать (снимать) в условиях стационара. Так что совсем перевести на сетевое общение врача и пациента невозможно. Использование Интернета если и возможно, то только частичное. Однако к частичному использованию Интернета в психиатрии все идет. Даже в стационаре можно использовать скайп и другие интернет-программы для динамического наблюдения врачом пациентов в палатах. Без врача пациент может вести себя не так же, как в присутствии врача. Даже присутствие медсестры в наблюдательной палате может изменить его поведение. В этом смысле локальная больничная сеть Интернет дает неограниченные возможности наблюдения. Можно разработать программы, которые будут, например, ночью вызывать дежурного врача, если у больного начался приступ острого состояния.

Можно ли поставить диагноз по интернету? К этому тоже все идет, и думается, что в будущем это будет распространенная практика (в достаточно отдаленном будущем, но кто знает, какими темпами будут развиваться технологии?). В так называемой социобиологии [2] уже разрабатывается методика «объективной» постановки диагноза. Состоит она в следующем. Поведение больного записывается на видеокамеру, а затем подсчитываются баллы по особой системе, регистрирующей определенные реперные точки в поведении пациента. К таким реперным точкам относится поза при сидении на стуле, угол наклона головы, направление взгляда, частота движений руками, угол раздвижения коленей при сидении, громкость голоса, быстрота речи и т. п. Все это можно, по мысли социобиологов, в будущем даже обсчитывать машинной программой, вообще исключив врача из постановки диагноза. Но сейчас речь об этом не идет. Врача не исключают, он интерпретирует данные программы. Он ведет с пациентом диалог по сети, смотрит на него, слушает его. Одновременно он получает данные видеорегистрации реперных параметров. Пока таких систем, насколько известно автору, нет, но почему бы им не появиться в будущем.

Медикаментозное лечение, как уже было сказано, – прерогатива врача. Однако на Западе все большее ускорение набирает так называемая деинституционализация, то есть лечение больных в домашних условиях. Острые состояния, конечно, требуют госпитализации, но они современными средствами быстро снимаются, остаются хронические явления (в том числе бред, галлюцинации). С этими хроническими явлениями больного выписывают в семью, где, как считается, выздоровление пойдет успешнее. Думается, что тут большую роль играют материальная заинтересованность страховых компаний, но с самим явлением сейчас уже ничего не сделаешь. Деинституционализация происходит и в России. Средний срок пребывания больного в стационаре – две недели. За это время можно только успеть снять самые острые проявления психоза. Затем, если нет возможности вернуть больного в семью, ему грозит психоневрологический интернат (ПНИ).

И вот в случае возвращения полувывлеченных больных в семью Интернет может оказать большую пользу врачу. Врач может видеть пациента и слышать его. Видео, скайп и другие программы позволяют общаться с больным непосредственно, а не через родственников. Постоянное наблюдение вне стационара очень эффективно может быть налажено посредством сетевых программ. В ПНИ Интернет также может сыграть большую роль. Там есть свои работники, которые

непосредственно видят больных (но мы помним, что этому помогает локальная больничная сеть, дающая возможность буквально не спускать с них взгляда). Вновь поступившие в ПНИ больные и больные, которые содержатся там постоянно, должны проходить освидетельствование комиссией на предмет улучшения/ухудшения их состояния. Собрать комиссию, которая ездит по ПНИ, гораздо сложнее, чем устроить видеосессию через Интернет. К тому же больным, как уже было сказано, зачастую в окружении людей становится хуже, и им легче общаться по Интернету, когда рядом мало людей.

Вести своих больных врач может даже без видео. Это снижает нагрузку на психику пациента. Скайп и разнообразные мессенджеры дают возможность обмениваться сообщениями, не видя лиц, не слыша голосов. Многим больным именно это дает возможность раскрепоститься и вступить в полноценную коммуникацию с врачом. Конечно, это не дает возможность врачу наблюдать пациента, так сказать, во всем объеме – видеть и слышать его. Большинство психиатров на основании таких наблюдений и делают выводы о состоянии пациента, не очень-то слушая, что он говорит. Однако иногда можно пожертвовать видео и перейти на общение при помощи текстов.

Может показаться, что дискурс, рождаемый таким общением по сети, является чем-то совершенно новым. Но нет. Психиатр сразу узнает его. Это та же больница, только немного видоизмененная. Коммуникативный ритуал, конечно, несколько меняется при сетевом общении по сравнению с реальным. Но коммуникативный ритуал общения психиатр-больной и так достаточно специфичен. Во многих случаях, особенно если больной в остром состоянии, этот ритуал, так сказать, сдвинут по фазе. Однако он остается вполне свободным в рамках возможного. Поэтому и Интернет не будет накладывать на него критических ограничений. Если это будет реализовано, сеть практически сотрет границы между больницей и не больницей. Почти в каждый момент можно будет обратиться к врачу за консультацией.

Есть и еще одна сторона данной проблемы. Зачастую за психическим заболеванием следует инвалидизация. Многие больные не выходят из дома, конечно, не работают, не общаются даже с близкими родственниками. Однако общение в Интернете – это облегченное общение. Оно им доступно.

Здесь надо указать на роль взгляда человека, на роль его присутствия. Присутствие Другого оказывает возбуждающее влияние на здорового, но для больного оно может быть катастрофическим. Другой человек всегда воздействует суггестивно. Взгляд Другого – для больного это взгляд Медузы Горгоны, он буквально обращает его в

камень. Это очень характерная реакция для больных, например, неострой формой шизофрении. Врачи знают, что в присутствии Другого больной отворачивается, опускает голову, застывает. Врач должен обладать особым даром экзистенциального присутствия, чтобы снять эту защитную реакцию пациента. А от обычных людей этого ждать не приходится. Поэтому больные шизофренией предпочитают ни с кем не общаться. Люди, их наличное присутствие, подавляют этих больных.

Для больных шизофренией сетевое общение – это выход из одиночества. Скайп без видео и другие мессенджеры дают возможность общаться, не подвергаясь суггестивному воздействию телесности другого человека. Они дают возможность выбрать собеседника по вкусу, быть может, страдающего теми же проблемами. В интернете есть даже сообщества аутистов – то есть людей, которые никогда не общаются с другими людьми (или, при легкой форме аутизма, общаются с ними с великим трудом и очень неловко). Но между собой эти люди разговаривают, они делятся своими проблемами и обсуждают всевозможные насущные для них темы.

Сеть размывает границы между психопатологическим и нормальным миром. Только что было сказано о благотворности интернет-общения для тех, кто не может общаться в действительности. Однако для других, духовно неустойчивых субъектов – прежде всего это подростки, но далеко не только – сеть может стать источником аддикции.

Сетевая коммуникация очень привлекательна. Она анонимна, она позволяет менять маски, выбирать собеседников по вкусу и представлять каждому в каком угодно виде. Она не несет нагрузки телесности [5]. Эту нагрузку легко может выдержать здоровый человек, но и он, как оказывается, предпочитает ее отсутствие. В сети теряется понятие «близко-далеко», сеть не нагружает пользователя обязательствами соблюдать светские приличия. В сети почти не требуются поступки, почти не затребована совесть и ответственность. Общение можно в любой момент закончить, даже не отходя от компьютера. Можно иметь несколько аккаунтов и говорить от лица разных масок. Можно не приводить себя в порядок, а можно даже, пользуясь разными аккаунтами, узнавать и выбалтывать секреты других людей. Все это является причинами интернет-аддикции. Закрывать проблему простым запретом Интернета нереально. Сейчас многие ищут методы работы с этой аддикцией. Предлагается даже лечение в стационаре, не говоря о психокоррекционных методах и семейной и групповой психотерапии [6, с. 108].

Таким образом, вполне возможно, что психиатрия в компьютерную эпоху будет претерпевать изменения. Интернет войдет в жизнь лечебных учреждений, станет незаменимым средством общения больного с психиатром, будет способствовать быстрой постановке диагноза, упростит консультации, даст возможность наблюдать за больными в условиях деинституционализации. Но все это не следует преувеличивать. Психиатр все равно должен будет контактировать с больным в обычной, не сетевой реальности. Интернет никогда не даст такой точности диагностики и глубины понимания состояния больного, как дает обычное общение. Единственное, где он незаменим – это в общении больных между собой, для которых социальная коммуникация затруднительна. Интернет-общение для них проще, чем обычное. И следует иметь в виду, что психиатрии, возможно, придется в самом ближайшем будущем лечить людей от аддикции к интернету.

Список литературы

1. Бурно М. Е. Клиническая психотерапия. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Академический проект; Деловая книга, 2006.
2. Гильбурд О. А. Шизофрения: семиотика, герменевтика, социобиология, антропология. – М.: Видар, 2007.
3. Гофман А. Клинические разборы в психиатрической практике. – М.: МЕД-пресс-информ, 2009.
4. Каплан Г, Сэдок Б. Клиническая психиатрия. – М.: ГЭОТАР Медицина, 1998.
5. Косилова Е. В., Фролов А. В. Интернет в перспективе трансцендентальной философии и феноменологии // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2017. – № 6. – С. 18–29.
6. Юрьева Л. Н. История. Культура. Психические и поведенческие расстройства. – Киев: Сфера, 2002.

Статья поступила: 04.06.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 130.2

*С. В. Челноков***О самоорганизации культуры: постановка проблемы**

В статье философскому осмыслению подвергнута самоорганизация культуры в современном обществе. Исследование данного явления способствуют освоению появившихся новых форм организации общества. Выделяются и описываются характерные особенности диссипативных структур, которые не только играют активную роль во взаимодействии с внешней средой, но и способны формировать новое развитие пространства культуры.

The article is devoted to the philosophical understanding of self-organization of culture in modern society. The study of this phenomenon contributes to the development of emerging new forms of organization of society. The characteristic features of dissipative structures that not only play an active role in interaction with the external environment but are also capable of forming a new development of the culture space are singled out and described.

Ключевые слова: культура, самоорганизация, система, диссипативная структура, развитие.

Key words: culture, self-organization, system, dissipative structure, development.

Уже в ранний период становления общества у людей формируется представление о специфичности их формы существования. Человек обнаружил, что между ним и животным есть такая демаркационная линия, которая позволяет ему отделить свой собственный (человеческий) мир от мира природы [5]. В этой линии отражались этические представления об экзистенциальной составляющей общества в противоположность его природным потребностям. Позднее данный способ существования назовут культурой.

Понятие культуры возникает в античной цивилизации. Первоначально оно относилось к возделыванию и обработке земли. Но со временем понятие углублялось и усложнялось, и из области материальной деятельности переместилось в духовную сферу человеческой жизни. Оно обозначало взаимодействие человеческой жизнедеятель-

ности с природой, особый способ существования, при котором появляются такие элементы из природы, которые сами по себе самостоятельно не могли бы возникнуть.

«Творение вещей – хронологически последняя волна космогенеза и антропогенеза, актуально развертывающийся этап творения. Человек не только видит и переживает его, но и, находясь внутри этого этапа, свидетельствует о нем тем, что выступает как демиург, как “делатель”, как *homo faber*» [8].

Таким образом, отделившись от природы («натуры») и противопоставив себя ей, культура стала обозначать все, что имеет отношение к деятельности человека. Необходимо отметить, что человек не только обрабатывает природные материалы и образует из них новые, которые без него не существовали бы, но и, оборачиваясь к себе, преобразует себя, а благодаря рефлексии – *пре-образовывает* свой собственный облик. Имеющуюся природную данность он подвергает интенсивным переменам: улучшает свои природные качества работой над собой; культивирует качества личности; аккумулирует в себе имеющиеся от природы интеллектуальные задатки, специфические телесные и духовные свойства с приобретенными способностями и благодаря этому переходит из состояния «ничто» в состояние «не-что». Поэтому всё большее значение приобретает тот аспект культуры, который относится к воспитанию и облагораживанию души. В таком понимании (культура души) его впервые сформировал Цицерон, используя словосочетание «*cultura animae*» (обработка души).

Противопоставление природы и культуры можно проследить в процессах их организации, которые имеют различную направленность. Сам процесс определяется как последовательная смена каких-либо явлений и событий, совокупность и взаимодействие которых направлено на развитие и получение какого-то результата (цели). Кроме того, само явление может рассматриваться как меняющееся в силу воздействия внешних факторов или внутренне нестабильных отношений элементов явления.

«Если рассматривать изменяющееся явление, то можно выделить различные его последовательные состояния, а вместе с ними отношения последовательности» [7, с. 131].

В организации природы и направленности ее «выбора» наблюдается состояние бифуркации, т. е. сложившаяся определенным образом система двух типов: закрытая и открытая. В связи с этим можно отметить новую эволюционную парадигму, которую в своей работе «По-

рядок из хаоса» И. Пригожин делит на два класса природных процессов, охватывающих: а) изолированные системы, эволюционирующие к хаосу, и б) открытые системы, эволюционирующие ко все более сложным формам [6]. В первом случае процессы ведут к установлению равновесного состояния, отвечающего (при определенных условиях) максимально возможной степени неупорядоченности. Такое состояние называют физическим хаосом. Во втором случае из физического хаоса в процессе самоорганизации возникает последовательность все более упорядоченных диссипативных структур [2, с. 408–422].

Другими словами, в закрытых системах, элементы которых изолированы и не взаимодействуют друг с другом, происходит процесс разрушения структуры, тенденция в направлении к дезорганизации, что впоследствии скажется на уровне упорядоченности (сложности) самой системы. Открытая система активно взаимодействует с внешней средой, происходит реконфигурация системы, так, что в ней становятся допустимы разнообразные варианты ее развития. Начинается процесс взаимоотношения случайных величин и их когерентное взаимодействие. В результате и возникает то, что Пригожин называет диссипативной структурой. На формирование своей теории, по словам Пригожина, его вдохновили размышления над природой жизни: «Меня чрезвычайно интересовала проблема жизни... Я всегда думал, что само существование жизни говорит нам нечто очень важное о природе»¹. Определенно для живого организма ведущим свойством является его способность поддерживать себя в упорядоченном состоянии на фоне постоянной тенденции к дезорганизации – т. е. самоорганизация. Эта способность обусловлена тем, что всякий живой организм является открытой системой.

Важным отличительным признаком от первоначальных систем самоорганизации является, во-первых, то, что живой организм, усложняясь, содействует созданию новых форм и норм поведения. Во-вторых, для обеспечения процесса самоорганизации требуется непрерывный обмен веществом и энергией с внешней средой. Удивительное внезапное зарождение новых структур и новых форм поведения – самое важное отличительное свойство самоорганизации – возможно только при том условии, что система далека от равновесия. И, в-третьих, должна быть нелинейная взаимосвязанность компонентов системы.

¹ Цит. по: Капра Фр. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / пер. с англ. под ред. В. Г. Трилиса. – К.: София; М.: София, 2003. – С. 144.

Если проследить за движением сверхсложных социально-культурных систем, то обнаружится, что им свойственен не только некоторый подъем уровня развития, за которым уже невозможен возврат к прежним равновесным состояниям, но вместе с развитием системы происходит и преобразование самих целей системы в зависимости от достигнутого уровня. Деятельность систем регулируется взаимоотношениями их элементов внутри и вовне системы.

«Отрицательные связи поддерживают сохранение сложившихся структур и отношений, положительные обеспечивают восприимчивость системы к новой информации, ее обмен энергией с внешней средой» [1, с. 396].

Если система обладает стройной корреляцией между положительными и отрицательными связями, то культура имеет упорядоченную динамику развития в постоянно меняющихся условиях существования. С одной стороны, она есть нечто неделимое на части без нарушений своей функциональности, с другой стороны, – происходит реконфигурация структуры, т. е. ее пространственно-временное преобразование (моделирование).

В своей работе «Пространственно-временной континуум культуры: Философско-культурологический анализ» Э. В. Баркова отмечает:

«В таких условиях актуализируется социальный заказ на философские исследования, способные обосновать и совместить в форме целостности реальность как проект и процесс ее проектирования, как пространство и время, ставшее и становление, данное и заданное, объективное и субъективное, выявляя при этом условия возникновения такой реальности. Наиболее универсальной моделью, в которой проясняются основания этого процесса, выступает культура, поскольку в ней формируется особое «мета-пространство-время» проектирования, необходимое и достаточное для порождения в нем всех других процессов и результатов человеческой деятельности... Очевидно, что эта целостность во многом проясняется через внутреннюю самоорганизацию культуры» [3].

Пространство выступает важнейшей характеристикой бытия, от его восприятия напрямую зависит деятельность человека по освоению и переработке окружающего мира [4, с. 36].

Проблема определения культуры как самоорганизующейся системы возникает из ее дуалистической сущности. Природа предшествует культуре во времени и является главным условием и источником последующего существования и развития культуры, поэтому границы между ними не являются абсолютными. Одновремен-

но с этим на ход ее развития оказывает влияние деятельность большого количества людей, способных создавать концептуально организованное пространство, наделять его определенной значимостью, делать выбор вариантов решения проблем и путей развития общества. Все это ведет к значительному усложнению прямых и обратных связей культурных систем, взаимодействия в них традиций и инноваций.

Список литературы

1. Аванесова Г. А. Самоорганизация в культуре // Культурология XX век. Словарь / гл. ред. А. Я. Левит. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 396–398.
2. Аршинов В. И., Климонтович Ю. Л., Сачков Ю. В. Естествознание и развитие: диалог с прошлым, настоящим и будущим. Послесловие // Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – С. 408–422.
3. Баркова Э. В. Пространственно-временной континуум культуры: Философско-культурологический анализ [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.dissercat.com/content/prostranstvenno-vremennoikontinuum-kultury-filosofsko-kulturologicheskii-analiz> (дата обращения: 17.04.2018 г.).
4. Быстрова А. Н. Культурное пространство как предмет философской рефлексии // Философские науки. – 2004. – № 12. – С. 24–40.
5. Касьянов Г. А. Философия истории. Часть 1. Докапиталистические способы производства. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2015.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. с англ. Ю. А. Данилова; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986.
7. Ракитов А. И. Философия. Основные идеи и принципы. – М.: Политиздат, 1990.
8. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. – М.: Прогресс, 1995. [Электронный ресурс]. – URL: <http://biblio.imli.ru/index.php/folklor/203-toporov-vn-mif-ritual-obraz-simvol-1995>

Статья поступила: 10.06.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 111.12 (430)

Е. Н. Шатова

**Становление немецкой философской антропологии:
особый способ мышления**

Автор подводит итоги серии статей, объединенных общей целью разработки и обоснования концепции периодизации становления философской антропологии в Германии; интерпретирует процесс институционализации немецкой философской антропологии как выработку «особого способа мышления» о человеке.

The author summarizes the results of a series of articles united by a common goal – the development and foundation of the periodization concept of the formation of philosophical anthropology in Germany; interprets the process of institutionalization of the German philosophical anthropology as the development of «special way of thinking» about a person.

Ключевые слова: философская антропология, институционализация философской антропологии, периодизация становления немецкой философской антропологии, «особый способ мышления» о человеке, М. Шелер, Х. Плеснер.

Key words: philosophical anthropology, institutionalization of the philosophical anthropology, periodization of the formation of German philosophical anthropology, «special way of thinking» about a person, M. Scheler, H. Plessner.

Понятие «философская антропология», являясь базовым в границах философского изучения человека, характеризуется плюралистичностью определений и интерпретаций его гносеологического и методологического смысла. Напомним, антропология – наука о человеке. Это очевидное утверждение, вытекающее из этимологии самого понятия. Антропология – внутренне дискретная наука, в системе которой обычно выделяют такие ее области как биологическая антропология, социальная антропология, психологическая антропология, структурная антропология, философская антропология и др. Думается, что этот список, не смотря на уже очевидную обширность, остается открытым.

Наиболее сложно, по мнению автора, четко определить понятийный облик философской антропологии. Приведем лишь несколько примеров определения данного понятия представителями отечественной философской антропологии. Для одних философская антрополо-

гия – «всякое философское учение о человеке» [1, с. 4]. Для других она – «раздел философии, в котором осуществляется относительно целостный и естественнонаучный синтез различных взглядов и учений о человеке» [3, с. 15]. Третий, весьма распространенный вариант прочтения содержания философской антропологии, сводит ее к «специальному течению..., берущему начало у М. Шелера» [3, с. 4].

Автор не стремится перечислить максимальное количество существующих интерпретационных вариантов в отношении «философской антропологии», наделяя значимостью другую задачу – показать плюралистичность распознавания содержания понятия и смысла явления, этим понятием зафиксированного. Решение этой задачи убеждает в необходимости подробной характеристики и аргументированной защиты того варианта, который обозначен в названии статьи – философская антропология как особый способ мышления о человеке.

Руководствуясь этим намерением, думается, необходимо обратиться за «разъяснением» номинативно-интерпретационной ситуации к П. С. Гуревичу, отметившему существование трех разных значений философской антропологии, «которые хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем» [2, с. 36]. Наряду с пониманием философской антропологии как самостоятельной сферы философского знания, как философского направления, ученый выделил еще один вариант: «Это не только область философского знания, не только определенное философское направление, но и особый метод мышления принципиально не подпадающий под разряд ни формальной, ни диалектической логики» [2, с. 36–37]. Именно этот подход к определению понятия философской антропологии положен в основу настоящего размышления.

И еще одно принципиальное замечание, с отсылкой к мнению П. С. Гуревича. Говоря о философской антропологии как «самостоятельной сфере философского знания», ученый ссылается на И. Канта, благодаря усилиям которого эта сфера «противостоит традиционным сферам философского знания – логике, теории познания, эстетике, истории философии» [2, с. 36]. Философская антропология как философское направление связывается с трудами М. Шелера, Х. Плеснера и др.

И с тем, и с другим суждениями Гуревича трудно не согласиться. Думается, что третий вариант определения философской антропологии – как знания о человеке, опирающегося на «особый метод мышления», есть результат конъюнкции первых двух. Итак, ***философская антропология интерпретируется в данной статье как философское видение человека, основывающееся на «особом способе мышления».***

Это положение подробно обосновано в силу своей важности в границах разработки периодизации становления философской антропологии в Германии (серия статей автора, две из которых написаны в соавторстве с профессором В. А. Скоробогатовым). Способ мышления, его «особенность» – вот то предикативное наполнение исследуемого процесса, которое послужило основанием предложенной периодизации (длительный процесс, в логике которого выделены последовательные этапы: эпоха Немецкого Просвещения – «от Лейбница – к Канту»; немецкая классическая философия – Фихте, Шеллинг, Гегель; постнеклассическая философия – материалистическая и иррациональная тенденции; философская антропология первой половины XX века – Шелер, Гелен, Плеснер) [5, с. 35–44; 6, с. 45–54].

Цель настоящей статьи, в качестве подведения итогов обозначенной серии публикаций, – характеристика вершинной точки процесса институционализации философской антропологии в Германии – учения М. Шелера и Х. Плеснера – как складывания «особого способа мышления» о человеке; систематизация существенных характеристик каждого этапа предложенной периодизации становления философской антропологии в Германии, проведенная в контексте обоснования последовательности и генетической целостности данного процесса.

Способ мышления, базирующийся на принципах (как объективного, так и субъективного характера) и методах осмысления человека, – динамичное явление, формировавшееся параллельно тому, как происходила сама институционализация философской антропологии в Германии. Думается, что выработка концепции периодизации становления философской антропологии в Германии на основе эволюции способа мышления о человеке не только отражает содержание центрального понятия («философская антропология»), но и соответствует логике нахождения симметрии двух синхронно протекающих процессов. Философская антропология первой половины XX века – итог данного развития, позволяющий говорить о выработке «особого способа мышления» о человеке.

В «Положении человека в космосе» (1927) Макс Шелер на самой широкой основе дал новый опыт философской антропологии, критикующей «три несовместимых между собой круга идей»: иудейско-христианскую традицию воззрения на человека, со свойственными ей идеями «о творении, рае и грехопадении»; греко-античные представления, «в которых самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении»; взгляд современного естествознания, «согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предше-

ствующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природой» [7, с. 31]. Провозглашая собственную концепцию антропологического философского знания, Шелер отмечал: «еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время» [7, с. 32].

Уникальность человека Шелер обнаружил вне жизни – «то, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще» – «дух» [7, с. 51–52]. Категория «дух» – одна из наиболее востребованных в мировой философии. «Дух» в интерпретации Шелера – «решающий принцип», утверждающий «экзистенциальную независимость от органического» [7, с. 53], «предметность (Sachlichkeit), определимость так-бытием самих вещей (Sachen)». Человек – «носитель духа» [7, с. 54]. Любое человеческое отношение – прохождение трех ступеней бытийного действия – «созерцание» предмета, «растормаживание ... импульса влечения» и «изменение» предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное. Человек, в отличие от животного, может «осуществить своеобразное дистанцирование (Fernstellung) и субстанцирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и влечениями центра «сопротивления» в «предметы» [7, с. 55].

Хельмут Плеснер в предисловии к труду «Ступени органического и человек. Введению в философскую антропологию» (1928) отмечал, что в его взглядах наличествует как широкое совпадение с исследованиями Шелера, так и существенные различия. Отметим принципиальную важность обнаружения этих разночтений в подходе к проблемам. Подобно Шелеру, Плеснер говорит о необходимости формирования нового опыта социальной антропологии, критики состояния современного изучения человека. Если Шелер главными объектами критики избрал три круга идей, расписав специфику интерпретации человека каждым, то Плеснер ограничился констатацией необходимости нового взгляда на человека, востребованного в силу «глубокого конфликта между естествознанием и философией» [4, с. 96].

«Новая постановка вопроса» о человеке, считает Плеснер, «невозможна без совершившихся в последнее время переворотов в области психологии, социологии и биологии, но, прежде всего, – философской методике», которые привели к рождению «новых философских дисциплин», таких как психоанализ, философия жизни, социология культуры, феноменология, история духа [4, с. 97].

Общие и отличительные черты антропологии Шелера и Плеснера обнаруживаются в интерпретации метода, положенного в основу изучения человека. Оба философа наделяли современное человековедение собственной методикой исследований, но для Шелера ядро антропологической методологии произрастало на базе теории феноменологии, Плеснер же был приверженцем натурфилософского подхода [4, с. 98].

Можно предположить, что Шелер опередил Плеснера в провозглашении «новой науки» о человеке, но в конституировании философской антропологии Плеснер продвинулся значительно дальше. Он разработал определение философской антропологии как «теории наук о духе, которая пытается сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком» [4, с. 100]. Категорию «дух» философ употреблял не в метафизическом смысле, он интерпретировал ее как «духовное творчество», «моральную ответственность», «религиозную преданность», «понимание всего круга существования и природы» (соответствует широко распространенному определению понятия «духовная жизнь»). Антропология, в понимании Плеснера, – это не «наука о духе» как таковая, она есть «теория» этой науки, поэтому главное ее предназначение – выработать теоретическую основу, способствующую пониманию всего многообразия «сущностной корреляции» человека и мира (отношения, феномены, законы, категории и др.) [4, с. 99].

Инвариантными принципами изучения человека в рамках отстаиваемой им философской антропологии Плеснер считал: «всеобщую герменевтику» («Без философии человека – никакой теории человеческого жизненного опыта. Без философии природы – никакой философии человека»); феноменологическое описание «философии живого бытия (Dasein) и его естественных горизонтов»; «возрождение великой проблемы онтологии – установки человека по отношению к миру», осуществляемой «вопреки всем субъективистски-идеалистическим доводам»; фундаментальное положение «философии жизни в трезвом, конкретном смысле слова», позволяющее выяснить, «что можно назвать живым» [4, с. 99, 101, 103].

Философская антропология, принципиально полагает Плеснер, подходит к человеку не только как к объекту исследования, он для нее одновременно «объект и субъект своей жизни, т. е. так, как он сам для себя есть предмет и центр». Только при таком взгляде на человека открываются возможности интерпретации его «входа в историю» – «способа реализации его размышления и знания о себе самом», осознания человека как «нейтрального жизненного единства» – «в себе и

для себя», а «не как тело», «не как душа и поток сознания», «не как абстрактного субъекта, для которого имеют силу законы логики, нормы этики и эстетики» [4, с. 99, 101]. Итак, Плеснер видел цель философско-антропологического взгляда на человека в обосновании жизненного опыта в науке о культуре и в мировой истории.

Как было заявлено выше, данная статья выступает итогом рассуждений автора о становлении философской антропологии в Германии, составивших содержание серии статей. Подобный характер настоящего повествования ставит задачу резюмирования выводов, раскрывающих принципатику и содержание предложенной периодизации становления немецкой философской антропологии, выстроенной в соответствии с основанием – складыванием «особого способа мышления» о человеке. В процессе становления философской антропологии в Германии автор выделил четыре периода, подвергнув характеристике специфику интерпретации проблемы человека в рамках каждого из них.

Проблема человека в философии немецкого Просвещения осмысливалась в контексте целеполагания данной эпохи – распространение идеалов научного знания, политических свобод, общественного прогресса, критика различных предрассудков и суеверий. Партикулярная черта философского знания немецких просветителей – метафизический контекст философствований – повлияла и на интерпретацию проблемы человека.

В проблеме сущностной природы человека немецкие просветители повышенным вниманием наделяли три аспекта: происхождение человека, сущностная характеристика человека, телесные и духовные его основания, то есть мир ценностей. В осмыслении вопроса происхождения человека отмечается единодушие немецкий просветителей: человек есть творение Бога. Интерпретация сущностной характеристики человека представляет собой плюралистичную картину взглядов (качество представлений «монад», «способность мыслить», «наделенность душой», способность к «творческой активности»). Телесные и душевные состояния сущностной природы человека осмысливались преимущественно в контексте представлений дуализма, не просто предполагающих существование двух различных состояний, но и подчёркивающих их несводимость к единому целому.

Немецкие просветители подходили к интерпретации проблемы человека с философско-теологических позиций, именно данный ракурс осмысления сущностного бытия человека определил направление той «реформы» рассмотрения человека, необходимость которой провозгласил И. Кант. Основоположениями его антропологии стала

целая система целеполаганий – систематизация знаний о человеке, доступная их интерпретация, подчеркнутая практическая значимость философии человека.

Представители немецкой классической философии постоянно обращались к антропологическим выводам Канта. Таким образом, становление философской антропологии в Германии было преемственным процессом. Соотношение практического и теоретического разума, сущностная характеристика человеческого бытия, методология философствований о человеке, – вот тот круг проблем, который широко обсуждался на данном этапе институционализации философской антропологии.

Взгляды представителей немецкой классической философии по очерченному кругу проблем часто различались между собой. Фихте утверждал приоритет практического разума над теоретическим; сущностными характеристиками человека он видел его наделенность «мышлением», его «целостную природу»; наиболее значимыми феноменами человеческого бытия признавал религиозную веру, веру вообще, естественную мораль, моральный закон; поддерживал Канта в вопросе популярности стиля повествования о человеке, но «спорил» с ним в аспекте потенциальных возможностей созерцания сущности человека. Шеллинг подчеркивал природно-социальный характер феноменов бытия человека, выявлял противоречия бытия и сущего, осмысливал вопросы философско-теологического обоснования истории и мифа. Гегель осмысливал проблему человека на основе целого ряда принципов (абсолютный идеализм, теологизм, системность, целостность, диалектика); рассматривал человека в контексте его социальной организации, выработал представление об иерархии человеческого бытия; сущностными характеристиками человека считал труд, «поддерживающий родовое единство людей», и духовность, произрастающую на основе «угнетения единства с природным миром».

Очевидным проявлением единодушия во взглядах на проблему человека представителей немецкой классической философии стало признание необходимости становления «новой философии» о человеке, провозглашенной Кантом.

Представители постнеклассической философии второй половины XIX – первой половины XX веков заложили основы провозглашения философской антропологии как науки. В отличие от видения человека, выработанного немецкими просветителями, представителями классической философии, включая Канта, мыслители философии жизни, экзистенции, феноменологии, гуманистического психоанализа, герменевтики сосредоточили свое внимание не на природной интерпретации сущности человека, а на его качественном становлении.

Во второй половине XIX – первой половине XX веков проблема человека рассматривалась в контекстах критики естественнонаучного знания, бытия человека, его феноменов и категорий в условиях современного культурно-цивилизационного кризиса; имманентной значимости духовного мира человека, его смыслов, представленных в различных знаковых системах, главным образом, в слове. В философских системах данного периода не просто обнаруживается концентрация внимания мыслителей на проблемах сущностного бытия человека как комплекса смыслообразующих феноменов, но в них содержится стойкий побудительный мотив к исследованию человека как целостности.

Первые десятилетия XX века – этап философствований о человеке, в рамках которого философская антропология стала самостоятельной наукой. К подобному своему качеству она шла очень долго, начиная с эпохи Просвещения. Благодаря усилиям М. Шелера, Х. Плеснера и их последователей, философскую антропологию перестали интерпретировать исключительно как науку, определяющую место человека среди живых существ. Философская антропология стала наукой, охватывающей реальное человеческое существование во всей его полноте, определяющей место и отношение человека к окружающему миру. Необходимость решения вопросов, выдвигаемых философской антропологией, подчеркивалась тенденциями кризисного развития культуры и цивилизации, традиций философствований о человеке.

Мыслители данного периода развития немецких философских традиций обосновали «претензии» философской антропологии на то, чтобы не быть узкой дисциплиной в рамках философии, а стать новой фундаментальной наукой о человеке. Для обоснования этой претензии они пытались создать такой язык, на котором могли бы быть озвучены основные тайны человеческого бытия, который мог бы выразить специфическое отличие человека от остального мира, его конечность и его осененность вечностью, его жалкость и его величие, его противоречивость и цельность. Их усилиями также создавался и совершенствовался тот язык, при помощи которого человек мог описать специфику своего присутствия в мире. Основными темами философской антропологии были провозглашены проблемы сущностной природы человека и его бытия, антропологического характера феноменов и категорий человеческого бытия, влияния пространственно-временной ситуативности жизни человека на основоположения его бытия.

Представители немецкой философской традиции на различных этапах ее развития говорили о необходимости выработки нового взгляда на человека, обосновывали претензии философской антропологии на то, чтобы не быть узкой философской дисциплиной в рамках философии, а стать новой фундаментальной наукой о человеке, основанной на особом способе мышления.

Список литературы

1. Буржуазная философская антропология XX века: сб. ст. / отв. ред. Б. Т. Григорьян. – М.: Наука, 1986.
2. Гуревич П. С. Философская антропология: учеб. пособие. – М.: Вестник, 1997.
3. Ермаков В. А. Становление философской антропологии: учеб. пособие / В. А. Ермаков, С. В. Колганов, П. С. Глухов; науч. ред. И. И. Карпушин. – М.: МАТИ, 2004.
4. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004.
5. Скоробогатов В. А., Шатова, Е. Н. Вклад философии иррационализма в становление философской антропологии в Германии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2017. – № 1. – С. 35–44.
6. Скоробогатов В. А., Шатова, Е. Н. Становление философской антропологии в Германии: от Лейбница к Канту // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2016. – № 1. – С. 45–54.
7. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988.

Статья поступила: 25.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Н. С. Андреева

**Магия – ритуал – миф в теориях культуры
(Дж. Фрэйзер и Б. Малиновский)**

В статье анализируются концепции мифа Дж. Дж. Фрэзера и Б. Малиновского, в которых феноменологический статус мифа основывается на его тесной взаимосвязи с магией и ритуалом. Различие интерпретаций мифа, предложенных Фрэзером и Малиновским, определяется как сложностью самих феноменов (миф, ритуал, магия), так и методологической спецификой исследований.

The article analyzes the concept of the myth by J. G. Fraser and B. Malinowski, in which the phenomenological status of myth is based on its close relationship with magic and ritual. The difference between the interpretations of the myth proposed by Fraser and Malinowski is determined by the complexity of the phenomena themselves (myth, ritual, magic) and the methodological specifics of the research.

Ключевые слова: философия культуры, ритуализм, функционализм, Б. Малиновский, Дж. Дж. Фрэйзер, миф, ритуал, магия.

Key words: philosophy of culture, ritualism, functionalism, B. Malinowski, J. G. Frazer, myth, ritual, magic.

Цель данной статьи – компаративный анализ взглядов на миф в теориях культуры Дж. Дж. Фрэзера и Б. Малиновского, осуществляемый на основе сопоставления интерпретаций ими соотношения мифа, магии и ритуала. Статья продолжает и развивает авторское исследование широкого круга культурфилософских проблем, поставленных в трудах этих выдающихся ученых [1, с. 115–120].

Важным требованием корректного сравнения является нахождение некоего общего (объекта, метода его исследования, качества и др.), к тому же – обоснование его существенности. Только после нахождения подобного общего существенного исследователь открывает возможность раскрытия круга различий. Таким образом, именно логика корректного компаративистского анализа определила круг решаемых в статье задач (их совокупность и последовательность): 1) выявление и интерпретация воззрений Дж. Дж. Фрэзера и Б. Малиновского на магию; 2) анализ ритуала в его связи с мифологическими представлениями; 3) рассмотрение трактовок взаимодействия ритуала и магии, ритуала и мифа; 4) определение роли и функций мифа в культуре.

Воззрения на магию. Хотя магия – одно из ключевых понятий, которым оперировали Дж. Дж. Фрэзер и Б. Малиновский, четкое определение этого феномена вряд ли возможно обнаружить в трудах обоих исследователей (во всяком случае, автору этого сделать не удалось). Малиновский полагает эйдологическими характеристиками магии овладение «некой безличной силой», древность происхождения, а также, что более принципиально, ее роль как основоположения (фундамента) парадигмального синкретизма ранних культур («господствует во всех формах ранних верований»), что в современности проявляется, главным образом, у примитивных сообществ [4, с. 21]. Более того, его подход к пониманию магии приводит на уровень феноменологического, текстуального инварианта культуры, ибо магия «присуща исключительно человеку», «оживляема его голосом» [4, с. 75]. Здесь необходимо возникает ряд вопросов: а) в силу какой (каких) причины (причин) магия априори востребуется человеческим родом? б) насколько эта причина раскрывает уникальность человеческой природы («присуща *исключительно* человеку»)?

Из суждений Малиновского следует, что: а) магия есть «практическое искусство..., состоящее из действий, которые являются только средствами достижения *цели...*»; б) именно направленность магии на цель свидетельствует о возможности рассматривать ее на уровне телеологического инструментария [4, с. 86]. Антропологическая способность к полаганию цели не только подчеркивает специфику природы человека, но и позволяет интерпретировать магию как необходимый, имманентный атрибут культуры.

В трудах Фрэзера магия интерпретируется как явление более распространенное, границы «хождения» которого необходимо раздвинуть до «всех времен», «всех народов» [7, с. 19]. Можно предположить, что в ритуалистическом подходе заявляет о себе полагание магии как некой феноменологической константы, которая не только не теряет своей значимости в процессе «взросления» культуры, но и способствует позитивной (допустимой) редукции в отношении культуры как таковой, ибо позволяет выявить ее онтологическую природу.

Здесь закономерно возникает вопрос о факторе, фундирующем «вечность» магии. Ответ на него принципиально важен для исследователя, анализирующего страницы «Золотой ветви...», так как иначе придется признать в учении Фрэзера некое противоречие. С одной стороны, магия свойственна «всем временам», с другой же, культура в своей эволюции следует маршруту: господство магии, затем – религии и, наконец, – науки. Этот же вопрос возникает и при знакомстве с трудами Малиновского.

Отправной точкой движения в направлении обретения ответов на поставленные вопросы служит ряд утверждений: а) данный вопрос принципиален в понимании обоих учений; б) ответ на вопрос может быть эксплицирован в процессе анализа обоих текстов (в отношении сочинения Фрэзера это сделать сложнее); в) контекстом искомых размышлений обоих авторов является соизмерение магии и науки.

Напомним, что по мнению Малиновского, магия характерна, главным образом, для ранних этапов развития культуры. В силу чего ее позиции по мере «взросления» культуры ослабевают? Ученый, опираясь на накопленный материал прошлого (и, что важно, на мнение Фрэзера), утверждает, что «...магия, ... и наука проявляют определенное сходство, и вслед за сэром Джеймсом Фрэзером мы можем вполне обоснованно назвать магию псевдонаукой» [4, с. 85]. Силы магии слабеют, так она «проигрывает» противоборство с наукой, магия «живет» по причине недостаточности знаний: «...там, где человек видит недостаточность своих знаний и своего рационального подхода, он обращается к магии» [4, с. 33].

Вернемся к принципиальному вопросу в отношении взгляда на магию Фрэзера: можно ли констатировать его противоречивость? Утверждение «вечности» магии, с одной стороны, и ее «сменяемости» религией, а затем – наукой, с другой, не есть противоречие [5, с. 66–68]. Интересно в этой связи рассуждение ученого о взаимоотношении магии и науки, точнее, о роли магии в условиях доминирования научной парадигмальности:

«магия является искаженной системой природных законов и ложным руководящим принципом поведения; это одновременно и ложная наука, и бесплодное искусство» [7, с. 20].

Здесь обращают на себя внимание такие синтагмы, как «ложная наука» – в первую очередь, и «бесплодное искусство» – во вторую. Они позволяют заключить, что «парадигмальная триада», предложенная Фрэзером, представляет собой диалектическую модель, в рамках которой, каждый ее элемент суть лишь доминирующая парадигмальная форма. «Смена» магии последующими доминантами есть лишь ее оттеснение «на второй план», где магия продолжает играть свою роль. Более того, нельзя пройти и мимо тех рассуждений исследователя, в которых фигурирует другая пара синтагм – «истинные принципы» и «ложные принципы»:

«человек был с самого раннего периода своей истории вовлечен в поиск общих принципов, с помощью которых можно обратить себе на пользу порядок природных явлений ... Истинные принципы входят в состав прикладных наук...; магия же состоит из ложных принципов» [7, с. 63].

На первый взгляд, рассуждения ученого уходят в область «мыслительной истории» человечества (формально-логической), на самом же деле их можно интерпретировать как антропологические, так как склонность к ложному истолкованию при наличии истинного, ошибки и заблуждения – суть культурные инварианты человеческого становления.

Таким образом, магия мыслится Фрэзером как некая «система предрассудков», которые вряд ли совершенно могут быть искоренены (например, наукой). В этой связи Л. Витгенштейн в отношении «Золотой ветви» отметил факт неудовлетворительного описания ее автором как магического, так и религиозного артефактных пространств – «он представляет эти воззрения как заблуждения» [3, с. 251].

Ритуал как инвариант мифологических представлений. Магия выступает одним из существенных признаков, как древних культур, так и современности, – первое единодушное утверждение Фрэзера и Малиновского, интересующее исследователя, поставившего перед собой задачу выявить специфику функционалистского и ритуалистического взгляда на ритуал. Малиновский, проводя границу между магией, знаниями и искусствами отмечает, что с ними «...магия так сильно переплетена и так внешне сходна, что требуется немалое усилие, чтобы вычленить ее по существу совершенно отличные ментальные установки и специфически ритуальный характер ее актов» [4, с. 69–70]. «Гомеопатическая, или имитативная» и «контагиозная» виды магии, обозначенные Фрэзером, основываются на колдовских приемах «закона подобия» и «закона соприкосновения или заражения» соответственно [7, с. 20]. Таким образом, практическая сторона магии – вторая позиция, фиксирующая схожесть воззрений исследователей на ритуал.

Ритуал, обряд, культовые действия – артефактное пространство, «подчиняющее» себе магию. В этой связи Малиновский указывает: «... ядром магического действия всегда является формула», состоящая из трех элементов: 1) фонетических эффектов; 2) слов; 3) «мифологического подтекста», «которому нет соответствия в ритуале» [4, с. 73]. На данном этапе рассуждения ограничимся констатацией особой важности последнего элемента, в силу чего о нем пойдет речь далее.

Магические действия в представлении «дикаря» интерпретируются Фрейзером как «простейшие акты обыденной жизни» [7, с. 33]. Подобный исследовательский взгляд приковывает внимание к вопросу о характере демаркационной грани (неприступность или возможность преодоления) между магией и обыденной жизнью. Отметим, что магия генетически связана с обыденной жизнью людей, но в то же

время, в их взаимодействии можно определить «моменты» очевидного, подчеркнутого сближения ритуала, осуществляемого в строго определенное время, с соблюдением установленных правил. Итак, по мнению обоих ученых, ритуал есть инвариант культуры, тесно переплетенный с мифом

Взаимодействие ритуала и магии, ритуала и мифа. Ритуал тесно вплетен в парадигмальный пласт культуры, составляя основу ее жизнестойкости, функционирования, непрерывности, последовательности, преемственности старого и нового. Зафиксированная выше общность взглядов исследователей открывает возможность обретения различных положений, которые представляются принципиальными, – оба ученых видят ритуал априори «в паре»: Малиновский тесно увязывает его с магией («практическим искусством»), Фрэзер – с мифом, «текстом» ритуала (первое положение-различие) [4, с. 86].

В анализе соотношения элементов выявленных пар обнаруживается второе положение-различие. Ученые далеки от отождествления обозначенных элементов, констатируют их соподчиненность. Но в одном случае имеет место функционалистская интерпретация соотношения: ритуал – «подчиняемое» и магия – «подчиняющее». В другом случае дается трактовка соотношения в границах ритуализма: ритуал – «подчиняющее», миф – «подчиняемое».

Основными чертами магии Малиновский видит типологичность и статичность, ритуал же – по своей природе изменчив:

«Магический обряд должен был зародиться из откровения, как бы полученного в момент реального эмоционального испытания <...> люди, унаследовавшие эту магию и практиковавшие ее... – без сомнения, постоянно достраивали ее и развивали, хотя и веря, что просто следуют традиции...» [4, с. 81].

В паре «ритуал – миф» у Фрэзера миф подвержен изменениям. В прочтении Малиновским, ритуал, обычай (в «Золотой ветви» данные понятия местами синонимичны) встраивается в логическую конструкцию аналогии с магией:

«...миф уступает по древности обычаю», являясь «текстом» ритуала, он «изменяется, в то время как обычай остается неизменным, и люди следуют обычаям своих предков, хотя причины, по которым предки эти обычаи соблюдали, давным-давно пришли в забвение» [7, с. 568].

Анализ выделенных пар («ритуал – магия», «ритуал – миф») приводит к постановке принципиального вопроса о свободе зафиксированных элементов вне их парного отношения. Ритуал, магия и миф, являясь элементами мобильного свойства (последнее не разрывает их взаимосвязи), встраиваются в различные (вариативные) цепочки, в

которых каждая из зафиксированных позиций может выходить на первый план. Особо важно подчеркнуть данное обстоятельство в отношении мифа, так как оно служит аргументом в пользу тезиса о генетической взаимосвязи ритуала и мифа.

Роль и функции мифа в культуре. Ответ ученых на вопрос: что является первоочередным (по значимости) – миф или ритуал, давно известен. Фрэзер в «Золотой ветви» смотрит на мифы как «объяснения» ритуалов:

«...предания, объясняющие происхождение культа Дианы Немийской <...> явно принадлежат к разряду распространенных мифов, которые измышляются с целью объяснить происхождение того или иного религиозного культа» [7, с. 12].

Ю. Березкин кратко описал основную концепцию ученого так: «Не только все существующие ритуалы, религиозные системы, магические приемы, детские игры, но и сказки, загадки, мифологические повествования восходят к одному-единственному источнику – древнему ритуалу» [2, с. 21]. Таким образом, на первое место по значимости Фрэзер ставит ритуал.

Малиновский аргументирует важность обоих феноменов, мифа и ритуала, как граней единого целого:

«... я намерен показать, ... что между словом, логосом – мифами, священными сказаниями племени, с одной стороны, и ритуальными действиями, моральными установками, выражающимися в поступках, социальной организацией и даже практической деятельностью, с другой, существует тесная связь» [4, с. 94].

В продолжение установленных положений Дж. Дж. Фрэзера и Б. Малиновского о мифе и ритуале встает вопрос о гносеологическом статусе мифа, его парадигмальных возможностях.

В работах Фрэзера, свободных от четких определений, мифология представлена неким парадигмальным явлением, мифами названы многочисленные «предания..., которых в действительности никогда не было» [8, с. 98]. Предикативный круг мифа очерчивается исследователем с некоторой долей противоречивости: с одной стороны, мифы представляют собой сказания «легендарные», с другой стороны, – «многие из них под мифической оболочкой содержат зерно истины» [8, с. 96].

Взгляд на миф Малиновского принципиально иной – миф здесь предстает не легендарной концепцией реальности, в содержании которой есть зерно истины, а самой этой «...живой реальностью, которая... возникла и существовала в первобытные времена и с тех пор продолжает оказывать воздействие на мир и человеческие судьбы»

[4, с. 98]. Все многообразие культуры (ритуалы, обычаи, обряды, социальные институты и т. д.) является репрезентантами мифологического содержания.

Очевидно, что миф скрывает в своем построении сочетание реальных и выдуманных событий прошлого. Но если для одного исследователя (Малиновский), это прошлое – идеальный вариант реальности, который ничего не объясняет, а лишь подтверждает факт действий, происходящих в настоящем (восприятие мира туземцами), то для другого (Фрэзер) – ряд событий прошлого, «покрытый» фантастическими элементами, основное назначение которого – это объяснение ритуалов, совершаемых в настоящем.

Попытка поместить выводы ученых в границы семиологических сосюрловских формул [6] дает следующие статусные позиции в отношении мифа, открывающие возможность анализа его функциональных характеристик: по Фрэзеру – миф есть «означающее», по Малиновскому – «означаемое».

Основные функции мифа и мифологии, как полагает Фрэзер, – «объяснять» и «сохранять» ритуал:

«Наибольшей выразительности и точности в деталях миф достигает в том случае, когда он служит, так сказать, либретто для спектакля, который разыгрывают участники священного обряда» [7, с. 725].

Малиновский основную функцию мифа видит в укреплении веры и раскрытии содержания практических правил, направляющих человека, – увековечивании тех деяний, которые совершаются в настоящий момент, но достойны стать сохраненными подобно деяниям предков. Миф придает магическим ритуальным действиям смысл, выступая неким практическим руководством к ним, укрепляя веру в действенность магии:

«В примитивной культуре миф выполняет незаменимую функцию: он выражает, укрепляет и кодифицирует веру; он оправдывает и проводит в жизнь моральные принципы; он подтверждает действительность обряда и содержит практические правила, направляющие человека» [4, с. 99].

Подводя итог, отметим: во взглядах Фрэзера и Малиновского на миф обращают на себя внимание как черты сходства (общие, существенные признаки), так и различия – расходящиеся оценки широкого круга феноменов (магия, ритуал, миф и др.); подчеркнем и преемственность целого ряда идей (от Фрэзера к Малиновскому).

Теоретическими положениями, свидетельствующими о наличии общих, существенных воззрений на миф (мифологию) в учениях Фрэзера и Малиновского являются: 1) тесное, принципиальное увя-

зывание мифа с магией и ритуалом; 2) признание магии антропологическим феноменом; 3) констатация генетической взаимосвязи магии и ритуала; 4) интерпретация социокультурного статуса мифа (функции и роль).

Установлены также и различия в рассматриваемых учениях. Магические знания, по Малиновскому, присущи лишь «древним» культурам, тогда как для Фрэзера магия – феномен вневременной; ритуал тесно связан с мифом и «главенствует» над ним (Фрэзер), ритуал неотделим от магии и «подчиняется» ей (Малиновский); миф – основной элемент культуры, ее текст, помогающий сохранить ритуал (Фрэзер), миф – гарант ритуала, укрепления веры, руководство, схема действий (Малиновский).

Практика компаративистского анализа мифа, мифологии, иных культурных феноменов открывает широкие перспективы любого культурфилософского исследования. Изыскания Фрэзера и Малиновского, а также направления научной мысли, основателями которых они явились (ритуализм и функционализм), оказали огромное влияние на дальнейшее изучение не только мифа и мифологии, но и первобытных культур в целом.

Список литературы

1. Андреева Н. С. Компаративистская методология культурфилософского исследования ритуалистической и функционалистической концепций мифа // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 1. – С. 115–120.
2. Березкин Ю. Е. Из Старого в Новый Свет. Мифы народов мира. – М.: АСТ: Астрель, 2009. – 448 с.
3. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник 1989. – М.: Наука, 1989. – С. 251–268.
4. Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. А. П. Хомика. – М.: Академический Проект, 2015.
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. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / пер. с фр. А. М. Сухотина; под ред. и с примеч. Р. О. Шор. – М.: URSS, 2016.
7. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклин – М.: Академический Проект, 2012. – 256 с.
8. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / пер. с англ. Д. Вольпин. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1989. – 542 с.

Статья поступила: 25.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 130.2 (510)

А. Ф. Бусыгина

**Фундаментальные категории духовной культуры Китая:
Тай цзи и Инь-ян**

В статье исследуется категориальная модель китайской культуры на примере фундаментальных мировоззренческих понятий Тай цзи и Инь-ян. Зародившись еще в древности и пройдя долгий путь развития, эти категории китайской мысли не потеряли своей значимости и в современном обществе. Более того, за последние годы существенно вырос интерес китайцев к сохранению и приумножению собственного наследия. Такой толчок к переосмыслению традиции способствует поиску ее новых форм. Являясь кодом культуры, Тай цзи и Инь-ян становятся частью кинематографического языка. Автор обосновывает это утверждение и раскрывает некоторые способы актуализации базовых категорий культуры в семиотическом пространстве кинематографа.

The article examines the categorical model of Chinese culture on the example of the fundamental worldview concepts of Tai-chi and Yin-yang. Originating back in antiquity and having gone a long way of development, these categories of Chinese thought have not lost their significance in modern society. Moreover, in recent years, the interest of the Chinese to preserve and multiply their own heritage has grown significantly. Such a push to rethink the tradition promotes the search for its new forms. As a cultural code, Tai Chi and Yin-yang become part of the cinematographic language. The author justifies this statement and reveals some ways of actualizing the basic categories of culture in the semiotic space of cinema.

Ключевые слова: универсум культуры, семиотика культуры, категориальная модель китайской культуры, современный китайский кинематограф, Цзя Чжанкэ.

Key words: universum of culture, culture semiotics, categorial model of the Chinese culture, modern Chinese cinema, Jia Zhangke.

Духовная культура Китая, как известно, насчитывает несколько тысяч лет непрерывного развития, ее историческая преемственность — очевидный факт. Это означает, что появившиеся в глубокой древности и прошедшие долгий путь эволюции фундаментальные мировоззренческие категории составляют каркас современной китайской культуры и должны обнаруживать себя в семантическом пространстве современных текстов культуры. Конечно, «преемственность» предполагает наследование в той или иной степени не только содер-

жания понятий, но и их знаково-семиотические формы выражения. Однако, современный Китай в ходе активного взаимодействия с иными культурными моделями (в особенности, с западноевропейской) неизбежно воспринимает новые идеи. Как правило, это требует адаптации не только своего – автохтонного к привнесенному, но позволяет иначе взглянуть на собственную традицию, переосмыслить ее.

Вопрос переосмысления традиции в данной статье будет рассматриваться на примере таких фундаментальных категорий как Тай цзи и Инь-ян. Автор не ставит задачу описать историю развития представлений об указанных понятиях. В рамках исследования краткое описание их основных характеристик видится достаточным. Интерес представляет современная интерпретация рассматриваемых категорий. При этом речь не идет о всевозможных изображениях символа Тай цзи (вероятно, можно говорить об этом символе, как наиболее распространенном и тиражируемом в современном Китае). Обозначенные категории мыслятся в качестве возможного герменевтического фундамента мировосприятия современных китайцев.

С этой точки зрения наиболее интересной эмпирической базой представляются тексты культуры китайского кинематографа. Данный вид искусства зародился в рамках западноевропейской культурной парадигмы, однако процесс его освоения в Китае далек от слепого копирования, требует встраивания кодов китайской культуры (например, Тай цзи и Инь-ян). Изучение способов актуализации в кинотекстах выделенных категорий позволяет полнее и корректнее интерпретировать особенности мировосприятия современных китайцев.

Предваряя переход непосредственно к кинематографическому материалу, раскроем семантику исследуемых категорий.

Согласно космогоническим представлениям, в основе всего сущего находится недифференцированное Единое (эта категория также может именоваться Беспредельное, Хаос, Единое Ци и др.). Однажды в Едином проявляются противоположные по характеру силы, а затем они разделяются. Эти полярности именуют силами инь и ян¹. Разделившись, инь и ян взаимодействуют, переходя друг в друга. Сила ян достигает своего предела и превращается в инь, а инь – в ян. Поэтому говорят, что каждая из них сохраняет корень своей противоположно-

¹ «Инь-ян – одна из пар основополагающих категорий китайской философии, выражающая идею универсальной дуализированности мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряде оппозиций: темное и светлое, пассивное и активное, мягкое и твердое, внутреннее и внешнее, нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т. д.» [2, с. 271].

сти. Это состояние двойственного Беспредельного, находящегося в постоянном движении (взаимопереход противоположностей) называют Тай цзи¹ или Великим Пределом [4, с. 69–71].

В «Дао дэ цзине» говорится: «Превращение в противоположное есть действие *Дао*...» и далее: «*Дао* рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три рождают все существа. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию» [1, с. 127–128]. Другими словами, Единое рождает «двоицу образов» (*инь-ян*, Небо и Землю), затем *инь* и *ян*, соединяясь в равноудаленной от полюсов точке, рождают человека, образуя триаду Небо-Человек-Земля. Следование правильному (естественному) порядку вещей ведет к стабильности и гармонии, нарушение порядка взаимодействия *инь-ян* – к беспорядкам и смутам (наделяется разрушительной силой).

Графически Тай цзи изображается в виде круга с каплевидными половинами черного и белого цвета (*инь* и *ян* соответственно), в широкой части которых располагаются небольшие кружочки противоположного цвета (символ источника всех превращений). Отметим, что круг является символом Неба, Времени, вертикали, *ян*ской силы, а квадрат – символом Земли, Пространства, горизонтали, *инь*ской силы. Эти значения, составляющие основные пары действующих в круге Тай цзи бинарных оппозиций, рассмотрены в статье на материале кинофильма «Натюрморт»².

Структура фильма построена на последовательном развитии двух независимых историй: одна связана с мужским персонажем, другая – с женским. Очевидно, что такое деление уже подразумевает корреляцию с *Инь-ян*, однако, идея Тай цзи и сил *Инь-ян* в исследуемом кинотексте присутствует не просто в качестве обобщающего символа (подобное присутствие обнаруживает себя в большинстве кинофильмов, и не только китайского происхождения). В фильме универсум Тай цзи фундирует кинематографический метатекст, скрепляет разрозненные эпизоды и «бедные» на события сюжетные линии, способствует прояснению семантики произведения (отдельных детерминативов) за пределами малозначимых реплик. Малонасыщенный событиями сюжет – принципиальная характеристика кинотекста, свидетельствующая о наполненности повествования на высшем

¹ «Тай цзи – «Великий предел». Категория китайской философии, выражающая идею предельного состояния бытия, антонимичная категория у *цзи* – «отсутствие предела», «беспредельное» или «предел отсутствия/небытия» [2, с. 425].

² Кинолента «Натюрморт» (2006 г.) китайского режиссера Цзя Чжанкэ, получила главный приз («Золотой лев») на 63-м Венецианском кинофестивале. Цзя Чжанкэ является значимой фигурой современного китайского кинематографа.

уровне [6, с. 78]. Это закономерно требует пристального внимания к каждой детали киноленты, выявления взаимосвязи отдельных знаков, возможных вариантов их пересечения, построения в целостную систему.

Данное рассмотрение осуществлено в методологических границах киносемиотики Ю. М. Лотмана, в частности, на основе грамматического принципа «сближения различного и разграничения схожего» [3]. Семиотический подход при условии осуществляемого современного метатеоретизирования на его основе позволяет проводить глубокий и всесторонний анализ кинотекста [5, с. 147–156; 7, с. 170–180]. В результате проведенного исследования, можно утверждать, что фильм «Натюрморт» насыщен кинознаками вторичного семантического уровня, образующими отдельный текст мета-уровня, репрезентирующий взаимодействие противоположностей [6, с. 41].

Интерпретируемые в статье детерминативы группируются вокруг центральных персонажей повествования. Подобное направление исследовательского взгляда также не есть произвольный выбор, он – следствие обозначенной выше методологии семиотической интерпретации кинотекста. Действия киногероя выступают эпицентром «имманентного ряда семантических метаморфоз», представляя собой «семантически организованный многослойный и иерархично закодированный феномен культурного текста» [7, с. 180]. Главные персонажи фильма могут быть рассмотрены как репрезентанты двух различных мировоззренческих парадигм, представленных как противоположности двух пространственно-временных континуумов, в границах которых наиболее значимой философской категорией является категория времени.

События обеих историй, лежащих в основе сюжета, происходивших в городке Фэнцзе, разворачиваются на фоне крупных разрушений, вызванных строительством плотины «Три Ущелья». Выбор места действия, его атмосфера рождает мощный темпоральный образ: течение времени, ход истории, бренность существования, скорость перемен и т. п. Образ разрушений в фильме представлен внезапными трансформациями. Скорость и сила перемен обескураживают и приносят ощущение чего-то нереального, неестественного, сюрреалистичного. Один из жителей городка в фильме прокомментировал это так: «Город с двухтысячелетней историей разрушен за два года. Надо постепенно решать проблемы».

В действительности, в этом регионе находится множество памятников периода династии Западная Хань (206 г. до н.э. – 9 г.), часть из которых теперь затоплена. На этот факт есть указание в киноповествовании, что в сочетании с музыкальным (песенным) нарративом приобретает дополнительную семантическую нагрузку:

Воды текут, воды бьют,
Река бежит на тысячи миль
Она заливает наш мир страданий
Словно очистительный вихрь.

Таким образом, «очистительный вихрь» сметает старые традиции, составляющие основу китайского общества на протяжении тысячелетий.

Отметим отсутствие вариативности (выбора возможных сценариев) развертывания будущего. При этом кинотекст наполнен пересечением различных времен. Так, мужской персонаж, шахтер Хань Саньмин, и женский персонаж, Шень Хун, представляют две разные истории, составляющие каркас сюжета (для краткости, будем именовать их в дальнейшем «Он» и «Она»). Оба – выходцы из одного региона (Шаньси) – приезжают приблизительно в одно и то же время, в одно и то же место (г. Фэнцзе). Он приезжает на поиски жены и дочери, Она – разыскивает мужа. Таким образом, заданный каркас ситуации сближает две ветви повествования в модусе прошлого. Однако, в модусе настоящего (место и время развертывания сюжета) истории расходятся, что подчеркивает их сущностные различия.

Он приезжает с целью воссоединения семьи и готов преодолевать множество препятствий ради достижения цели. Семья – важнейшая ценность с древних времен и в данной части кинотекста репрезентирует традиционное общество. Семейный круг главного персонажа включает три поколения: родители (упоминание о его матери и появление в кадре матери жены), дети (сам персонаж и его жена) и внуки (их дочь). Это – линия времени. Но традиционная семья, благодаря кругу родственников, наделяется и пространственным измерением. В кинотексте брат жены выступает в качестве значимой «силы» в решении семейных вопросов, подобное осмысление его образа расширяет пространство кровно-родственных связей. Такой тип семьи отличается устойчивостью, супруги занимают строго определенное место в общей структуре родственных отношений и действуют согласно установленным правилам. Личные интересы и чувства здесь подчиняются интересам группы. Однако жена Хань Саньмина, как следует

из повествования, в юности попыталась преодолеть традиции, сбежав от мужа. Теперь, по прошествии шестнадцати лет, на вопрос о причинах ее поступка следует ответ: «Глупая была».

Столь длительный срок разрыва с женой – всего лишь внутренний конфликт, не угрожающий целостности семьи. Таким образом, бытие семьи характеризуется внутренней динамичностью, подвижностью, при этом семья сохраняет свою целостность. Корреляция с принципом Тай цзи здесь очевидна: Он и его жена, репрезентируя полярности Инь-ян, проживают стадии «разделения» и «соединения», не нарушая отведенных им границ.

Траектория движения главного персонажа – круг, цикл. Движение в прошлом (до событий фильма): Он из Шаньси приехал в Сычуань (куда относился городок Фэнцзе), где «купил» жену и вернулся с ней обратно в Шаньси. Движение в настоящем (действие в фильме): Он приехал из Шаньси отыскать сбежавшую жену. Действие в будущем (упоминаемое в кинотексте): Он вернется в Шаньси с целью заработать деньги на очередной выкуп жены, затем он должен снова приехать в Феньцзе за женой, только после этого они вместе смогут вернуться домой в Шаньси.

Таким образом, с точки зрения категории времени, можно говорить о корреляции траектории движения мужского персонажа с циклическими переменами сил Инь-ян в круге Тай цзи. Очевидно традиционное понимание времени как цикла. Здесь присутствуют постоянное движение, переменны, но есть центральная ось, задающая центростремительную траекторию сюжетного развития персонажа. Пространственная траектория движения выражена линией с четко очерченными границами.

Женский персонаж, напротив, разыскивает мужа с целью потребовать развод. В кинотексте Она репрезентирует семью нуклеарного типа: нет упоминания ни о родителях, ни о родственниках, очевидно, что и детей у них нет. Единственный персонаж, связывающий мужа и жену – друг мужа. Она отстаивает личные чувства и потребности, право любить и быть любимой, что гораздо важнее возможности сохранения брака. Она современна, олицетворяет иное понимание времени, где прерывность невозможна, главенствуют причинно-следственные отношения, это – линейная направленность. В рамках такой культурной парадигмы длительное проживание супругов порознь имеет фатальные последствия. Прошлое неозвратно, поэтому ее уже ждет другой мужчина.

Траектория ее движения – линия. Приехав из Шаньси в Фэнцзе, разыскав мужа и попросив развод, Она не собирается возвращаться. Дальнейший путь лежит в Шанхай – символ современного прогресса и развития КНР. Таким образом, линию ее движения можно прочесть как движение из прошлого через настоящее в будущее. Те же три периода, но расположены они линейно.

Обращает на себя внимание, на первый взгляд, малозначимое обстоятельство – путь, которым следует героиня, ограничен берегами и ведет в открытое море. Таким образом, пространство максимально расширяется, его границы размываются – появляется возможность вариативности дальнейших направлений. Таким образом, Шанхай предстает своеобразной точкой бифуркаций, территорией возможностей. Можно полагать, женский персонаж репрезентирует парадигму времени и пространства, выработанную в условиях развития западно-европейской науки и культуры и уже во многом воспринимаемую в современном Китае.

Оба персонажа контактируют с окружающим социумом, однако эти социальные пласты отличны (подобно образам самих героев повествования) и поддерживают выявленную символизацию.

Мужской персонаж органично вписывается в социум разрушаемого места – становится одним из тех рабочих, кто непосредственно занимается сносом зданий. Репрезентируемая концепция жизни, как и окружающее общество, очевидно соответствуют персонажу: например, он легко находит общий язык с местными жителями, становится «своим». Слова Малыша Марка, адресованные Хань Саньмину («современное общество нам не подходит, потому что мы тоскуем по прошлому»), полностью соответствуют не только образу главного персонажа, но и другим горожанам, символизирующим традиционное общество и культуру, т. е. разрушаемое прошлое. К слову, именно Он и другие рабочие, в данной киноленте, ценят естественную красоту «гор и вод».

Она же находит общий язык только со своим кругом (археолог, друг мужа), с остальными людьми – всего лишь вежлива. Ее муж, Го Бинь, прежде работал маркетологом на заводе, теперь руководит сносом домов и частично строительством плотины. Его рабочий день проходит в совещаниях, он ездит на иномарке. Местом досуга для этого круга людей является танцплощадка с видом на новый красивый мост, рестораны, бильярдные и теннисные столы в гостиничных пространствах. Это общество любит технические достижения (например, мост в ночной подсветке), а не естественной красотой окружающего ландшафта. Именно к этому социуму относится фраза:

«вы бросили дерзкий вызов природе», что говорит о стремлении преобразовывать природу, величественно властвовать над ней (подобно западному обществу). Именно это общество содействует прогрессу, открыто новациям.

Таким образом, две «нарисованные» общности являются отражением двух типов мировосприятия и, следовательно, разного восприятия времени. Оба главных персонажа принадлежат соответствующим общностям, как бы аккумулируя в себе их сущностные различия. При этом персонажи никогда не встречаются, несмотря на то, что бродят в одно и то же время, в одном и том же месте, на относительно небольшом пространстве. В киноленте принцип единства места и времени (для обоих персонажей) поддерживается за счет введения связующих элементов (демонтаж города, пролетающий НЛО, мальчик-певец, «разборки» с участием Малыша Марка, потерявший руку мужчина).

Таким образом, два типа времени существуют одновременно, не пересекаясь, словно параллельные плоскости. Если рассматривать эти два пласта как символы прошлого и будущего, а кинотекст дарует такую возможность, то вырисовывается классическая линейная модель времени. Отметим, что те же самые пласты можно рассматривать и как два типа культуры – традиционная китайская и инновационная европейская. В этом случае линейность пропадает, появляется смена эпох – традиционная для Китая цикличность. В свою очередь, цикличность противоположностей, будучи последовательной сменой двух состояний, составляет принцип взаимодействия Инь-ян.

Утверждение о том, что две истории могут составить цикл, а не линейную смену одного состояния другим, может вызывать сомнения. В пользу цикличности говорит композиционное строение киноленты: две истории составляют трехчастное повествование, история с мужским персонажем делится на две части и обрамляет сюжетную линию женского персонажа, что задает ритм Инь-ян. Все это ставит под сомнение вариант линейного времени. Кроме того, факт деления именно мужской истории, подтверждает выявленную ранее корреляцию двух историй с силами Инь-ян. Женское, иньское, невозможно разделить, так как делить можно лишь то, что обладает упорядоченной структурой.

В фильме «Натюрморт» время не есть абстрактное отдельное условие. Здесь время не среда обитания, не свойство движущейся материи, а способ бытия, бытия именно человеческого. В результате изменений характеристик времени меняется сам человек, его ценности, меняется общество и культура. Внешние метаморфозы материального

мира (к примеру, разрушение города) в такой трактовке есть следствие трансформации человеческого бытия. В этом случае преодоление изменений времени есть преодоление себя, а не внешних условий.

Очевидно, что в фильме сквозь призму временных характеристик просматривается четкое разделение двух типов мировосприятия. Вместе с тем, выявленное противопоставление сил Инь-ян может быть прочитано и в других контекстах режиссера. Само место действия и происходящие события подразумевают рефлексю в искомом направлении. Пейзаж «гор и вод» имеет стойкую корреляцию с Инь-ян в культуре Китая, события разворачиваются в районе «Трех ущелий», где находится один из самых знаменитых пейзажей такого типа. В результате строительства плотины уровень воды существенно поднялся во всем регионе, затопив не только городские и сельские территории, но и памятники старины. Все это подчеркивает такие характеристики силы инь, как: вода, потоп, хаос, разрушение, деградация культуры.

В этот пространственно-временной контекст реальной действительности режиссер помещает двух персонажей, так же соотносимых с силами инь и ян, подчеркивая схожее и различное между Инь-ян природы и Инь-ян человека. Как известно, силы инь и ян соотносятся с Небом и Землей, человек же в силу его срединного положения содержит в себе обе стороны.

Хань Саньмин и соответствующее ему культурное пространство, как уже упоминалось выше, коррелируют с силой ян. Для людей этой группы происходящие перемены значимы, но затрагивают лишь внешнюю сторону их жизни (необходимость переезда с привычных мест, переживания связанных с этим трудностей). В остальном их жизненный уклад не меняется: даже сообщение по телевизору о вступлении Китая в ВТО для этих людей – новость, неспособная в действительности что-либо изменить. Актуализация песенной строки («Она заливает наш мир страданий») позволяет противопоставить эту группу иньским темным силам, вызванным к жизни той группой, к которой относится женский персонаж (новаторы, руководители предприятий, представители власти). Здесь, очевидно, заложена двойственность мира человека: с одной стороны, группа, связанная с мужским персонажем, определяется как янская сила (в силу своей традиционности, основательности, стабильности, устойчивой структуры), с другой стороны, – эта группа пассивна в социальном плане, т. е. может быть определена как иньская. В то же время, группа женского персонажа, репрезентирующая иньскую сторону, обладает активностью, занимается мироустройством. Более того, эта группа

соотносится с уровнем чиновничества и даже с самим Правителем (очевидное качество ян по отношению к простому народу). Таким образом, в описании персонажей режиссер не только разделяет их на две общности, инь и ян, но и помещает в каждую из них зачаток противоположной силы, воссоздавая тем самым принцип Тай цзи.

Выявленные в рассмотренном кинотексте две культурные парадигмы представляют не только две различные трактовки времени, но и соотношение Времени и Пространства. Циклическое движение мужского персонажа, безусловно, соотносится с принципом Тай цзи. Он и его жена трижды проходят путь разделения-слияния, не выходя за пределы отведенного им круглого (циклического) пространства. При этом ситуации повторяются лишь в общих чертах на уровне формы. Качественное изменение происходит на уровне трансформации сознания. Именно эти перемены и создают условия для новых витков движения Инь-ян. Несмотря на то, что круг Тай цзи содержит в себе и время и пространство, допустимо говорить о том, что линия мужского персонажа соотносится одновременно и с Тай цзи в целом, и с одной его ипостасью, представленной категорией времени. Это возможно в силу относительного характера деления Инь-ян.

Женский персонаж ищет мужа для осуществления процедуры развода (хочет получить развод): однажды разделенные Инь-ян не соединяются. Однако героиня сходится с другим мужчиной, а ее муж уже соединен с другой женщиной. Таким образом, можно говорить о двух инь и двух ян – «четыре символа»¹, что побуждает вспомнить об «И цзин». Эти символы обычно интерпретируются как «родители» и «дети» (или молодое и старое инь, молодое и старое ян), что говорит о временной шкале измерения, принцип близкий янскому сюжету. Здесь же процесс удвоения Инь-ян происходит иначе – пространственно, за счет присоединения «соседних», уже наличествующих инь и ян.

Это пространство наполнено разрозненными инь и ян, сталкивающимися друг с другом, скорее, хаотично, в процессе поиска подходящих противоположностей. Здесь нет порождения, разворачивания во времени, есть только пространственное расширение, в минимальном виде образующее квадрат 2x2. Это – внешние перемены. Сами

¹ **Сы сян** – «четыре символа». Нумеролого-методологический и онтолого-космологический термин китайской философии, относящийся к структуре циклических перемен (64 ситуации, гексаграммы) мира. В «Си цы чжуани» говорится: «Перемены имеют Тай цзи. Тай цзи рождает двоицу образов (инь и ян). Двоица образов (лян-и) рождает четыре символа (сы сян). Четыре символа рождают восемь триграмм (ба гуа)» [2, с. 403].

люди не меняются, меняется окружение. Нет зачатка одного в другом, но есть потребность в соединении со своей противоположностью.

Если здесь речь не идет о традиционном порождении (шкала времени), то тогда – о чем? О комбинаторике самого процесса гадания, где нет создания нового, но есть выбор из имеющегося? Общий принцип Тай цзи и его частное, конкретное воплощение в той или иной комбинации, в свою очередь, также могут быть соотнесены с универсалиями ян и инь соответственно, что не противоречит выявленному ранее делению.

Таким образом, анализ кинотекста не оставляет сомнений в том, что режиссер осмысливал окружающую действительность в терминах традиционной китайской философии и культуры (Тай цзи и Инь-ян). Более того, речь идет не только о рефлексии самого автора, но о языке, на котором он обращается к зрителю. Следовательно, исследуемые категории, являясь частью кинематографического языка, составляют актуальный код культуры. На этом основании правомерно полагать Тай цзи и Инь-ян в качестве фундаментальных категорий современной духовной культуры Китая.

Список литературы

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. I. – М.: Мысль, 1972.
2. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия / гл. ред. М. Л. Титаренко. – М.: Вост. лит., 2006.
3. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю. М. Об искусстве. – СПб.: Искусство – СПб., 2005.
4. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. – СПб.: Пальмира; Книга по Требованию, 2017.
5. Шатова Е. Н. Векторы семиотических метаморфоз кинозначения: попытка метатеоретических построений // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2014. – Т. 2. Философия. – № 1. – С. 147–156.
6. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: практика семиотической интерпретации: учеб.-метод. пособие. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2016.
7. Шатова Е. Н. Философия культурного текста: «человек на игровом экране» – герой или актёр // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 170–180.

Статья поступила: 25.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316.77

И. Н. Блохин

Коммуникативная модель социального системотворчества

Предметом исследования является системотворчество как процесс, обусловленный идентичностью личности. Цель данной работы состоит в разработке коммуникативной модели, позволяющей анализировать системотворчество личности как субъекта, концентрирующего ценности, в соответствии с которыми он осуществляет в социальном пространстве собственные действия и оценивает действия других. Концентрация ценностей происходит в соответствии с личными иерархиями идентичностей. Применение принципа «отнесения к ценностям» к процессу человеческого системотворчества позволяет определить способы, которым оно осуществляется. К данным способам относятся: «система как ценность», «Я как ценность», «ценностный релятивизм». Применение метода типологического моделирования позволяет оформить коммуникативную модель как по критерию субъекта, так и по направлению коммуникативного действия. Горизонтальные коммуникации происходят между субъектами в рамках одного и того же способа, при этом действия акторов взаимно осмыслены. Вертикальные коммуникации в предлагаемой модели осуществляются между носителями разных видов способов системотворчества. Для достижения понимания в вертикальных коммуникациях требуется дополнительное усилие по определению способа системотворчества другой стороны взаимодействия. Способность к подобному усилию характеризует сторону коммуникации как совместимую или несовместимую. Модель может найти применение в практической коммуникативистике, а также использоваться для системного анализа различного вида коммуникаций: межличностных, деловых, межкультурных, политических и т. д. Использование коммуникативной модели социального системотворчества демонстрируется в статье на примере феномена «гражданское общество».

The subject of the research is system-creation as a process conditioned by the identity of the individual. The purpose of this work is to develop a communicative model that allows analyzing the system-creation of personality as a subject, concentrating values, according to which he carries out in the social space his own actions and assesses the actions of others. The concentration of values takes place in accordance with the personal hierarchies of identities. The application of the principle of “attribution to values” to the process of human system-creation allows us to determine the

ways in which it is carried out. These methods include: “the system as a value”, “I as value”, “value relativism”. The use of the typological modeling method allows formalizing the communicative model both by the subject’s criterion and by the direction of the communicative action. Horizontal communication takes place between subjects in the same way, with the actions of the actors mutually understood. Vertical communications in the proposed model are carried out between carriers of different types of system creation methods. To achieve understanding in vertical communications, additional effort is required to determine the way the other side of the interaction is systematized. The ability to make such an effort characterizes the side of communication as compatible or incompatible. This model can be applied in practical communication studies, as well as used for the system analysis of various types of communication: interpersonal, business, intercultural, political, etc. The use of the communicative model of social system-creation is demonstrated in the article by the example of the “civil society” phenomenon.

Ключевые слова: системотворчество, коммуникация, коммуникативная модель, идентичность, ценность, коммуникативная несовместимость, гражданское общество.

Key words: system-creation, communication, communicative model, identity, value, communicative incompatibility, civil society.

Предметом нашего рассмотрения является системотворчество как процесс, обусловленный идентичностью личности. Цель состоит в разработке коммуникативной модели, позволяющей анализировать системотворчество. Описание системных конструкторов вызывает необходимость использования пространственных координат и, следовательно, определения центров систем как точек отсчета, позволяющих осуществлять процедуры моделирования и измерения.

Системы, конструируемые человеком, представлены самым широким спектром обобщений: (1) высокого порядка (общество, культура, цивилизация), (2) среднего уровня (государство, организация, предприятие), (3) уровня социального действия (акция, производство, текст, высказывание). Личность как субъект системотворчества концентрирует в точках отсчета (центрах) ценности, в соответствии с которыми осуществляет в социальном пространстве собственные действия и оценивает действия других. Способность личности осознавать (определять, характеризовать, описывать, оправдывать, обосновывать и т. д.) и соотносить (сравнивать, оценивать) себя с другими людьми лежит в основе идентичности.

Идентичность как свойство человека, связанное с его ощущением принадлежности к определенной группе, обозначена статусом и проявлена исполнением социальной роли. Идентичность как свойство оставаться самим собой в различных изменяющихся условиях являет-

ся результатом осознания себя в качестве личности, отличающейся от других. Целостность личности, ее тождественность и непрерывность развития, несмотря на изменения, которые происходят с человеком, лежат в основе эго-идентичности – осознания того, что «синтезирование “эго” обеспечивается тождеством человека самому себе и непрерывностью и что *стиль индивидуальности* совпадает с тождеством и непрерывностью того значения, которое придается значимым другим в непосредственном окружении» [18, с. 59]. Утрата эго-идентичности приводит к состоянию кризиса идентичности, когда исчезает ее целостность, снижается тождественность и уменьшается уверенность человека в своей социальной роли. Характеристики идентичности и ценностное отношение к ним выстраиваются в личностные иерархии, при этом идентичность, имеющая для личности наивысшую ценность, находится в центре конструируемой системы.

В системе сосуществуют области, определяемые человеком как действительность, реальность (образ действительности) и виртуальность (возможная, вероятная, потенциальная реальность). Они воздействует на элементы идентичности, которые взаимосвязаны со структурой личности. Подходы к ее определению и описанию имеют основание в учении И. П. Павлова о второй сигнальной системе, как о типе высшей нервной деятельности человека, способного с помощью речи наделять предметы, явления, процессы, сущности, других и себя значениями и смыслами:

«Если наши ощущения и представления, относящиеся к окружающему миру, есть для нас первые сигналы действительности, конкретные сигналы, то речь, специально прежде всего кинестезические раздражения, идущие в кору от речевых органов, есть вторые сигналы, сигналы сигналов. Они представляют собой отвлечение от действительности и допускают обобщение...» [11, с. 425].

Рассмотрение ценности как мировоззренческой константы, формирующей идентичность, связано с вопросом, сформулированным Мартином Бубером, – существует ли мир для человека или человек для мира? [2, с. 191]. Поиск константы ценности позволяет исследовать проблему человека в разные исторические эпохи, особенно в те, в которых возникают антропологические флуктуации, привлекающие общественное внимание к проблеме человека (такие как школа киников, антропоморфизм эпохи Возрождения, романтизм XIX в., экзистенциализм XX столетия). Исследование системотворчества базируется на принципе «отнесения к ценности», предложенном Генрихом Риккертом [15, с. 208] и использованном Максом Вебером для социального анализа истории и мотивов человеческого поведения [3,

с. 570]. Применение данного принципа к процессу человеческого системотворчества позволяет определить способы, которым оно осуществляется.

Способы системотворчества. При способе *«система как ценность»* человек фактически и по его ощущению предстает как системный элемент. Внешние по отношению к человеку системные ценности – семья, государство, нация, религия, корпорация, – определяются им, если не как абсолютные, то, по крайней мере, более значимые, чем он сам. Человек осознает себя творением, а его идентичность – это ощущение своей включенности в системы разнообразных социальных отношений. Осознание несамодостаточности лежит в основе рациональности, которая понимается человеком как регулярность, разумная целесообразность существования, определяемая фундаментальными сверхчеловеческими причинами (Богом, государством, обществом, рынком и т. д.). При данном способе системотворчество детерминировано проблемой целеполагания: ради чего существует система, что является высшей ценностью и одновременно целью (Абсолютом).

При способе *«Я как ценность»* человек выступает как центр формируемых им систем. Он осознает себя творцом, а в основе его идентичности лежит ощущение своей суверенности. Принцип существования такого человека – присвоение и создание смыслов, при котором рациональность разрушается, становится относительной. Высшие ценности в данном случае – сам человек, его свобода, индивидуальность. Условия, стимулирующие появление и закрепление антропоцентричных принципов, являются внешними по отношению к личности и состоят в их социальном одобрении, идеологической либеральной поддержке и информационном стимулировании с использованием механизмов медиавоздействия. Движение, динамика изменений и скоростей становятся ведущими характеристиками антропоцентричного системотворчества. Наблюдатель сам устанавливает законы и определяет правила отношения к внешнему миру. Анри Пуанкаре объясняет это человеческой слабостью:

«Наша слабость не позволяет нам объять всю Вселенную полностью, мы вынуждены делить ее на части. Мы пытаемся сделать это как можно менее искусственно, и тем не менее время от времени случается, что две таких части взаимодействуют между собой» [14, с. 16].

Структурирование мира является демонстрацией «слабости» человека, вынужденного «дробить» Вселенную, превращать ее в текст, поскольку только текстуальная проекция позволяет достичь понимания наблюдаемого и исследуемого объекта. С другой стороны, нали-

чие реальностей и виртуальностей как проекций действительности расширяет возможности человека по формированию и устройению собственной Вселенной по «своему образу и подобию». Сосуществование многочисленных персональных реальностей приводит к неизбежности коммуникации, следовательно – к актуализации требования взаимопонимания.

В эоантропоцентрической модели коммуникации, предложенной Т. М. Дридзе, в качестве источника социальных процессов (в том числе и массово-коммуникативных) выделяется именно человек, а не социальные институты или отдельные социальные общности или группы: «Изучая социальные процессы и, тем более, претендуя на право их регулировать, целесообразно от увлечения структурными социальными единицами вернуться к истоку – к человеку, герою и автору множества социальных драм» [7, с. 22]. Формирование различных социальных общностей зависит от личного выбора человека, именно поэтому при данном способе системотворчества индивид первичен по отношению к группе.

В рамках либеральных теорий был обоснован тип субъекта обыденного экономического поведения («хомо экономикус»), интересующегося экономическими процессами и явлениями, оценивающего социальную жизнь с точки зрения приоритета экономических ценностей, предпринимающего социальные действия на основе экономической мотивации. На подобной основе в политической антропологии был выделен тип «человека политического» [8, с. 88–91].

Очевидно, что большую роль в системотворчестве подобных типов играет господствующий в том или ином обществе тип культуры, приоритет тех или иных ценностей в общественном сознании. Так, «хомо экономикус» как тип личности сложился в рамках протестантской культуры и предпринимательской этики при приоритете ценностей материального успеха и благополучия. Подобный набор ценностных приоритетов в ситуациях межкультурного взаимодействия имеет следствием коммуникативную несовместимость при переносе стандартов экономически обусловленного поведения (бизнес-стратегии, деловой этикет, переговорные практики и т. д.) в публичные сферы социальных, политических, культурных подсистем, где действуют собственные специфические принципы общения. Возникающие противоречия имеют проявления на различных уровнях коммуникации от личностного (как в ситуациях использования президентом США Трампом бизнес-стратегий в международной политике) до цивилизационного (как в ситуациях конфликта между мировой финансовой системой с мир-системами США, России, Китая и др.).

Способ «*ценностный релятивизм*» обусловлен непрерывными изменениями, вызванными движением формируемых как человеком, так и внешними системами отношений. В таких условиях смыслом существования становится приспособление к переменам. Главная характеристика описания мира – не цель (как при способе «система как ценность»), не движение (как при способе «Я как ценность»), а темп изменений. Темпоральность как характеристика скорости течения времени имеет выражение в эффекте его ускорения, отмеченном Б. Ф. Поршневым: «человеческая история представляет собой прогрессивно ускоряющийся процесс и вне этого понятия быть не может» [12, с. 21]. Подобные условия в полной мере способствуют состоянию кризиса идентичности, которая сама по себе становится относительной.

Данный способ подлежит интерпретации, во-первых, исходя из положений квантовой механики о том, что наблюдатель есть неотъемлемая часть наблюдаемого:

«...с каждым последующим наблюдением (или взаимодействием), наблюдатель “ветвится” во множество различных состояний. Каждая ветвь представляет собой иной результат измерения и *соответствующего* собственного состояния системы объекта. <...> С точки зрения теории все элементы суперпозиции (все “ветви”) являются “действительными” ни один не более “реален” чем остальные» [17].

Во-вторых, релятивистский способ системотворчества объясняется концепцией «общества спектакля» – стиранием границ «между истинным и ложным в виду вытеснения всякой переживаемой истинности под *реальным присутствием* ложности, которую обеспечивает организация мнимости» [6, с. 219].

Релятивистские общественные отношения опосредованы образами, которые становятся полноправными товарами, наряду с теми продуктами, чьими двойниками они являются. Человек понимается («потребляется») через его образы, оценки, имиджи – роли, которые он исполняет и которых от него ожидают «зрители». Гипертрофируется автокоммуникация, когда социальные ожидания интерпретируются индивидом как мифы или даже галлюцинации. В коммуникации происходит функциональный сдвиг от информирования к «представлению». Главным действующим лицом, во имя которого создается спектакль, становится зритель, осуществляющий медиатизацию на уровне собственного личного медиаповедения: «...речь идет о переключении внимания с институтов и профессионалов на “обыденную” личность, причем активную в своем медиаповедении, в том числе в тех случаях, когда активность навязывается ей помимо ее желания и согласия» [9, с. 13]. Благодаря коммуникационным технологиям, структуры взаимодействий множества наблюдаемых миров в силу их принципиальной неупорядоченности имеют хаотический характер.

Коммуникативная модель. Выделение видов взаимодействий по поводу системотворчества может осуществляться по критерию субъекта и по направлению коммуникативного действия. Типология по критерию субъекта зависит от области анализа системы, в которой осуществляется взаимодействие. Например, в политической подсистеме коммуникацию продуцируют личности (деятели, эксперты, избиратели), политические партии и движения, государственные органы, само государство как институт, межгосударственные объединения и союзы. В ряд субъектов политической коммуникации не следует включать медиа, так как они относятся к ее инструментам.

В отношении системотворчества более важным является анализ коммуникаций между субъектами, осуществляющими его определенными выше способами. Горизонтальные коммуникации происходят между субъектами в рамках одного и того же способа. При способе «система как ценность» взаимодействие осуществляется по поводу цели, ее характеристик и способов достижения, а коммуникация возникает по причине необходимости целеполагания и целедостижения. При способе «Я как ценность» взаимодействия происходят в процессах движения по поводу траекторий и скорости, определяемых единственным Я-субъектом. Таким образом, возможные виды коммуникаций описываются в терминах отношений господства-подчинения, доминирования-смирения. При способе «ценностный релятивизм» взаимодействия ситуативны, коммуникации кратковременны и необязательны. Любая последующая коммуникативная ситуация отменяет предыдущую, поэтому память о взаимодействии бессмысленна, а субъект уничтожает собственное свойство субъектности.

Вертикальные коммуникации в предлагаемой модели осуществляются между носителями разных видов способов системотворчества. При осуществлении горизонтальной коммуникации действия акторов взаимно осмыслены, действия сторон понимаемы и предсказуемы. Для достижения понимания в вертикальных коммуникациях требуется дополнительное усилие по определению способа системотворчества другой стороны взаимодействия. Способность к подобному усилию характеризует сторону коммуникации как совместимую или несовместимую.

Коммуникативная совместимость на индивидуальном уровне формируется на основе оценивания человека как субъекта культуры – носителя ценностей, выраженных в его социальных статусах, совершенных действиях, произведенных им текстах. Совместимость складывается из совокупности согласований признаков субъекта,

формирующей образы «Своих» (совпадение основных признаков и базовых ценностей), «Других» (несовпадение признаков, но согласие с базовыми ценностями) и «Чужих» (признаки могут совпадать, но согласие в поле ценностей отсутствует).

Данная модель может найти применение в практической коммуникативистике, а также использоваться для системного анализа различного вида коммуникаций: межличностных, деловых, межкультурных, политических и т. д.

Применение модели. Использование коммуникативной модели социального системотворчества продемонстрируем на примере феномена «гражданское общество». Для причисления гражданского общества к субъектам политической подсистемы необходимо определить, в каких условиях оно проявляет субъектность, в каких является инструментом или конструктом. Западная традиция политического анализа предлагает нам порядок сосуществования институтов государства и гражданского общества на основе договорных отношений [4, с. 41; 10, с. 363; 16, с. 164], т. е. гражданское общество включается в ряд субъектов политической системы. Следуя данной концепции, формируется мнение, что единственным и естественным результатом договорных взаимоотношений гражданского общества и государства становится демократия.

В недемократических обществах «асимметрия отношений государства и человека (поданного) приводит к представлению, что полнотой дееспособности и символической значимостью обладает только власть или вышестоящее начальство, тогда как сам человек лишен права голоса, способов выражения своих интересов» [5, с. 6]. «Договорные» версии гражданского общества объединяет постулат о противопоставлении гражданского общества и государства. Он же является источником вывода о существовании гражданского общества в условиях демократических политических режимов. «Регулятивные» версии рассматривают гражданское общество в контексте свободы личности и индивидуального выбора, в России – часто духовного и религиозного [13, с. 112–117].

Становится очевидным противоречие между демократией-1 как политическим режимом (с разделением властей, выборами и парламентами) и демократией-2 как способом регулирования интересов (не зависящей от типа политического режима) [1, с. 79–80]. Регулирование следует рассматривать как функционал, результирующий совокупное действие, по крайней мере, трех взаимосвязанных функций – управления, самоуправления и социального контроля.

В социальном контроле (как наиболее естественной и действенной функции) используются формы изоляции, обособления и реабилитации. Изоляция проявляется как отказ от коммуникации, вытеснения из публичной сферы тех или иных событий, явлений, фактов, ситуаций, действующих лиц; их игнорирование, вывод из информационного пространства и, следовательно, из поля общественного мнения, социального обсуждения и дискуссии. Изоляция, таким образом, проявляется двояко: как отказ в доступе к медиа (к публичности) и как отказ от выполнения контролирующей функции. Обособление воспроизводится в формах социальной и политической критики, включая медиакритику. Реабилитация осуществляется путем конструктивного обсуждения проблем через принятие роли оппонировавшей стороны и понимание ее ценностей и мотивов поведения.

В основе противоречий двух версий гражданского общества лежит отношение к государству и трактовка сущности политической деятельности. «Регулятивные» версии гражданского общества исходят из принципа исторической целесообразности. Согласно этому принципу, гражданское общество проявляет себя только в определенных условиях, когда государство не способно или отказывается выполнять свои функции, и тогда гражданское общество берет на себя обязанность социального регулирования, иногда – мобилизации и консолидации. Гражданское общество в подобной трактовке зависит от конкретно-исторических обстоятельств, «уступает», дополняет («восполняет»), создает государство или помогает ему в осуществлении своих функций, никоим образом не подменяя его. Статус гражданина в регулятивной системе отношений предполагает соучастие в жизни государства лишь тогда, когда оно необходимо. В условиях «крепкого» института государства гражданское общество функционирует в пространстве отношений, не требующих властного регулирования, часто в пространстве, заданном традицией и ее институтами – семьей, территориальными, соседскими и религиозными общинами.

Технологический базис регулятивности отношений обуславливает изменения в других («надстроечных») секторах социального пространства. Информационно-коммуникационные технологии позволяют создавать формы гражданского участия в социальном управлении, которое демонстрирует новое качество демократии, не сводимой к способу избрания власти. Сущность демократического правления состоит в обладании легитимными формами контроля над осуществляющими власть политическими институтами. В рамках политической системы могут существовать и неформализованные субъекты политического контроля, к которым следует отнести, например,

институт журналистики, при условии, что он осуществляет политические регулятивные функции через законно сформированные организации – СМИ и профессиональные объединения. Легитимность подобных организаций и, соответственно, исполнения ими функции политического контроля, определяется формальными требованиями, закрепленными в законодательстве, прежде всего, правами (возможностями) и обязанностями (ответственностью), а также степенью общественного доверия.

Функции, которые выполняют сообщества, формирующиеся в медиапространстве и им же формируемые, с одной стороны, являются присущими этой среде в целом, с другой стороны, – имеют свою выраженную специфику. Социальный контроль со стороны агентов медиапространства осуществляется в целях формирования общественного мнения (причем во всех его проявлениях – распространение знания путем создания компетентных аудиторий, выработка системы социальных оценок и побуждение к действию) и обеспечения функционирования социальных институтов. Внешний контроль представляется наиболее реальным проявлением функции регулирования, поскольку для управления необходимо встраивание или включение агентов медиапространства в систему власти, а для самоуправления необходимо встраивание или включение в систему общественного саморегулирования.

Причина коммуникативной несовместимости по отношению к «гражданскому обществу», таким образом, находится в противоречии между способами системотворчества «Я как ценность» (Я и государство в состоянии договора) и «система как ценность» (государство как форма социально-политического бытия). Высокая степень несовместимости по данному вопросу объясняется перенесением на новую почву не только чуждой внешней концепции, но и способа системотворчества, с помощью которого она была создана.

Список литературы

1. Блохин И. Н. Функции журналистики в контексте проблем гражданского общества // Международный научный институт «EDUCATIO». Ежемесячный научный журнал. – 2015. – № 6 (13). – Часть 4. – С. 79–80.
2. Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры / пер. с нем. – М.: Республика, 1995. – С. 157–232.
3. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 547–601.
4. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001.

5. Гудков Л. Д., Дубин Б. В., Зоркая Н. А. Постсоветский человек и гражданское общество. – М.: Московская школа политических исследований, 2008.
6. Дебор Г. Общество спектакля / пер. с фр. – М.: Логос, 1999.
7. Дридзе Т. М. Экоантропоцентрическая модель социального познания как путь к преодолению парадигмального кризиса в социологии // Социологические исследования. – 2000. – № 2. – С. 20–28.
8. Ильин В. В., Панарин А. С., Бадовский Д. В. Политическая антропология. – М.: Изд-во МГУ, 1995.
9. Корконосенко С. Г. (ред.) Современный российский медиаполис. – СПб.: С.-Петербург. ун-т; Филологический ф-т, 2012.
10. Локк Д. Два трактата о правлении // Локк Д. Соч. в 3 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – С. 135–405.
11. Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. – М.: Наука, 1973.
12. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии) / под ред. Б.А. Диденко. – М.: ФЭРИ-В, 2006.
13. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России // Религиоведение. – 2015. – № 2. – С. 112–117.
14. Пуанкаре А. Теория вероятностей / пер. с фр. – Ижевск: Ижевская республиканская типография, 1999.
15. Риккерт Г. Философия жизни / пер. с нем. – К.: Ника-Центр, 1998.
16. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 151–256.
17. Эверетт Х. Формулировка квантовой механики через «соотнесенные состояния». [Электронный ресурс] – URL: http://temporology.bio.msu.ru/RREPORTS/everett_formulirovka.pdf.
18. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. 2-е изд. – М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006.

Статья поступила: 13.06.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Формально-онтологические предпосылки теории модернизации

Выделяются два способа говорить о модернизации: с опорой на идеологические программы и через теоретическую концептуализацию феномена. В данной статье дается обоснование теоретического способа концептуализации феномена модернизации путем включения теории модернизации в качестве раздела в состав общей эволюционной теории. Анализируются основные историко-философские вехи развития эволюционной теории, демонстрируется различие теории эволюции Г. Спенсера и Ч. Дарвина. Несмотря на то, что линия Дарвина завоевала наибольшее количество приверженцев в социальной теории, мы считаем, что линия Спенсера более последовательна. Показывается, что онтологической предпосылкой эволюционной теории Г. Спенсера является единство всего сущего на материальной ступени бытия, из чего делается эпистемологический вывод о единстве методов анализа. Демонстрируются формально-онтологические основания теории модернизации: традиция и современность понимаются как две формы упорядочивания социального множества. При этом традиционным множеством мы называем множество с определенной внешней формой (орнаментом) и неопределенной внутренней формой (структурой), тогда как современное множество характеризуется неопределенной внешней формой и определенной внутренней. В качестве основных форм движения социального множества выделяются интеграция и дифференциация. С помощью понятия риска описываются возможные формы взаимодействия множеств. Рассматриваются три формы взаимодействия: игра двух традиционных множеств, игра традиционного и современного множества, а также игра двух современных множеств.

We can distinguish two ways of talking about modernization: through different ideological programs and with the help of theory. In the paper basic principles of theoretical conceptualization of the modernization phenomenon are given. It is provided by the inclusion of the modernization theory in the structure of the evolution theory. The author analyzes historical milestones in dynamics of the evolutionary theory, distinguishing two basic lines: the one of Spencer, and the other of Darwin. Although Darwin's line is still more fully represented in the social theory, in our opinion it is Spencer's line that is more coherent. It is demonstrated, that the basic of the latter is the idea of universal unity on the material level of being, that provides the epistemological result of the unity of method. Formal-ontological basics of the modernization theory are presented: tradition and modernity are interpreted as two forms of social multitude ordering. The traditional multitude is characterized by the certain outward form and uncertain inward form, while the modern multitude is characterized by uncertain outward form and certain inward form. Integration and differentiation are presented as two basic forms of multitude movement. Different forms of multitude interaction are described with the help of the term of risk. Three basic multitude games are analyzed: the game of two traditional multitudes, the game of traditional and modern multitudes, and the game of two modern multitudes.

Ключевые слова: теория модернизации, традиция, современность, эволюционная теория, формальная онтология, риск.

Key words: modernization theory, tradition, modernity, evolution theory, formal ontology, risk.

Базовые формы концептуального представления о современности распадаются на два направления: однолинейное и многомерное [9]. Первая модель, занимающая доминирующее положение в отечественной социальной теории, является следствием упрощенного взгляда на исторический процесс и ведет к конструированию идеологии модернизации, тогда как вторая модель, в силу эластичности заложенных в нее переменных, позволяет перейти к теоретическому обоснованию феномена модернизации.

Различение между теоретической и идеологической концептуализацией феномена модернизации [8] ведет к вопросу о *форме*, в которой возможно проведение теоретического фундирования заявленного феномена. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что *теория модернизации*, свободная от всякого идеологического доктринерства, может быть понята как *раздел общей эволюционной теории*. Поэтому перед тем, как представить положительные результаты проведенного нами рассмотрения феномена модернизации, которые заключаются в демонстрации формально-онтологической модели модернизационного процесса, следует кратко остановиться на философских аспектах теории эволюции, после чего можно приступить непосредственно к освещению формально-онтологических аспектов теории.

Теория модернизации как раздел общей эволюционной теории

Современное звучание понятие эволюции обретает, по видимому, только в XVIII–XIX вв., когда его начинают использовать для обозначения процессов систематических, направленных изменений [3]. Большую роль в эмансипации понятия сыграли О. Конт и в особенности Г. Спенсер. Именно последний поставил понятие эволюции в центр своего учения, интегрировавшего в единую научную систему все аспекты бытия. Спенсер дает следующее определение процессу эволюции:

«(это) интеграция материи, сопровождаемая рассеянием движения, переводящая материю из неопределенной, бессвязной однородности в определенную, связную разнородность, и производящая параллельное тому преобразование сохраняемого материей движения» [7, с. 331].

Как видно, для Спенсера эволюция – это универсальный процесс, вовлекающий в себя все ступени бытия. Впоследствии, во многом благодаря распространению учения Ч. Дарвина, который испытал влияние концепции Спенсера, под эволюцией начинают понимать преимущественно естественный процесс развития живой природы. Уже сам Спенсер, в результате обратного влияния концепции Дарвина, отходит от космоцентричной метафизики своих ранних работ и ограничивает значение понятия биологическими рамками, перенося его и на процесс трансформации человеческого общества, понимаемого уже по аналогии с организмом.

Именно биологическая трактовка эволюции постепенно выходит на передний план, в том числе и в социологических исследованиях. Так, Т. Парсонс пишет о включенности общества и культуры в эволюцию живых систем [5] и в центр своей методологии исследования человеческих обществ ставит принцип адаптации. В результате усвоения созданного шаблона, эволюционизм в социальной теории сегодня настолько тесно связан с биологизмом, что большинством исследователей биологическая трактовка эволюции кажется единственно возможной. Э. Гидденс в обзоре эволюционизма пишет следующее о необходимых предпосылках, делающих этот подход возможным: «Во-первых, должна существовать по меньшей мере предполагаемая концептуальная связь с биологической эволюцией» [1], а П. Штомпка, говоря об эволюционистских концепциях социальных изменений отмечает, что авторами, которые разделяют постулаты эволюционизма, «целое описывается в органицистских терминах, при этом используется аналогия с организмом» [10]. Все это свидетельствует о забвении первоначального смысла, вложенного в понятие эволюции Г. Спенсером¹.

Следует отметить, что все упомянутые варианты теории эволюции берут свой исток в общей для них *идее эволюции*. А. А. Пелипенко предлагает следующее предельно общее определение эволюции:

¹ По-видимому, начиная с середины прошлого века, идеи Спенсера находят все больший отклик в научной среде, свидетельством чему является ряд работ отечественных и зарубежных ученых. Во многом этот «ренессанс» опирается на завоевывающую все больше сторонников концепцию абиогенеза, которая стирает границу между живой и неживой природой, включая вторую в эволюционный процесс наряду с первой. Например, Г. Блум говорит об общем эволюционном процессе, захватывающем как неорганическую, так и органическую природу [11]. Из отечественных авторов-философов, примыкающих к данному направлению, в первую очередь следует назвать А. А. Пелипенко, который последовательно придерживается спенсеровского взгляда на эволюцию [6]. Обзор последних достижений в теории абиогенеза можно найти в книге М. Никитина [4].

«эволюция – это последовательное и направленное изменение системных конфигураций, протекающее на всех уровнях их самоорганизации» [6]. Он же выделяет четыре глобальных эволюционных вектора: 1) сложность, 2) морфологическая, структурная и функциональная дифференцированность, 3) уплотнение эволюционного фронта, 4) субъектность, которые являются характерными свойствами всякого эволюционного процесса, независимо от уровня, на котором он протекает. Это согласуется с высказанной нами ранее идеей о том, что эволюция не исчерпывается органической ступенью, но является универсальным процессом преобразования материи.

Можно сказать, что спенсеровский вариант теории эволюции должен быть рассмотрен как наиболее универсальное, общее в этой теории, тогда как учение Дарвина фиксирует особенное, а теория социальной эволюции – специальное. Спенсер говорит о законах развития материи в целом, Дарвин ищет законы развития органической материи, теоретики же социальной эволюции занимаются поиском закономерностей в развитии социальной материи. Таким образом, рассмотренные учения не противоречат друг другу, но лишь фиксируют разные уровни научного обобщения.

Итак, необходимо отметить, во-первых, то, что теория социальной эволюции – это учение о направленности и законах трансформации социальной материи, во-вторых, что теория модернизации – это специальный раздел теории социальной эволюции, изучающий традиционные и современные формы движения социальной материи¹.

При анализе теории эволюции как основы теории модернизации приходится учитывать общефилософские предпосылки, которые делают теорию возможной. Это, в первую очередь, материалистическая онтология, единая для всех родов сущего. В определенном отношении как особый раздел этой онтологии может быть рассмотрена социология, занимающаяся законами, актуальными для социальной реальности как особой формы существования материи. Это значит, что законы, выделяемые в рамках онтологии материальных множеств, служат основанием для социологии социальных множеств.

Выявить эти единые для материальной ступени бытия онтологические законы, а также их типичные формы для теории модернизации как специального раздела теории социальной эволюции, значит найти философские основания теории. В этом и заключается различие теории и идеологии – в отличие от последней, теория имеет своим пред-

¹ Безусловно, традиционные и современные общества можно рассматривать и в иных, отличных от теории модернизации, концептуальных рамках. Теория модернизации просто задает свою, особую оптику.

метод выявления объективных законов (закономерностей), имманентных предмету рассмотрения, тогда как идеология рассматривает мир сквозь призму установок ценностей и интересов.

Формально-онтологические предпосылки теории модернизации

Из вышеизложенного следует, что отправной точкой нашего подхода послужило материалистическое понимание строения мира. Материю мы рассматриваем как единственную субстанциальную основу мира. Однако в рамках общего материального фундамента мы обнаруживаем особенное – социальную материю, в которой общие для материи законы проявляются со своей спецификой.

В трактовке социальной материи автор следует за К. Марксом и видит в ней объективные, не зависящие от сознания человека отношения по поводу производства необходимых условий его жизнедеятельности. Автор разделяет точку зрения большинства известных мыслителей древности и Нового времени о том, что материя познается нами количественно, что математический и логический инструментарий вполне адекватен данному предмету. Исходя из этого, используются две формально-онтологические модели. Во-первых, это модель материального множества, с помощью которой мы схематизируем мир материальных объектов в целом. Множество – это многое количество тел, которое мы можем мыслить как единое в силу их упорядоченности, оформленности. Под *материальным множеством* мы понимаем множество тел и отношений между ними в пространстве. С другой стороны, мы говорим о *социальном множестве*, под которым понимается множество социальных тел, данных как функции производственных отношений. Таким образом, и здесь мы также следуем за Марксом, который выделял в составе материального мира общее и особенное.

Ранее нами было показано, что подавляющее большинство отечественных и зарубежных мыслителей, говорящих о модернизации, в действительности подменяют теоретическую рефлексию идеологическими построениями, разворачивающимися в сфере должного, а не сущего [8]. В качестве вероятной причины вводящих в заблуждение фальсификаций мы обратили внимание на позитивистский мировоззренческий базис, на который опираются подобные рассуждения. По мнению автора, идеализму и позитивизму как методологическим программам следует противопоставить третий, философский метод, который опирается преимущественно на онтологический анализ социальных феноменов. *Идеологиям* модернизации мы противоп-

ставляем *теорию* модернизации. Последняя представляет собой раздел общей теории эволюции, определяющий временной вектор разворачивания эволюционного процесса. Теория модернизации фиксирует две временные фазы в процессе универсальной трансформации материи: традиционную и современную.

Традицию и современность можно определить как две основные формы упорядочивания социального множества. Для автора традиция есть первичный, наиболее простой способ организации элементов множества, противостоящий произвольному, хаотичному их существованию в качестве массы. В традиции присутствует простейший творческий порядок, который свидетельствует о возможности дальнейшего развития. Не важно, каким конкретно образом множество организуется, принципиальным является именно актуализация формы какого-то порядка. Традиция свидетельствует о консолидирующем, интегрирующем направлении действия силы, которая, по мысли Спенсера, отвечает за движение материи.

В принципе, данное определение традиции не противоречит тому, которое ей давали классики социологии, ведь все многообразие предикатов, которые они приписывали традиции, подразумевает один, базовый – упорядоченность. Традиция – это, собственно говоря, то, что делает множество множеством, т. е. особый тип существования, противостоящий хаотичной массе. Это выражение той силы, которая не позволяет множеству распасться на бессвязный набор элементов. Вспомним ставшее хрестоматийным определение математика и философа Георга Кантора: «Под “многообразием” или “множеством” я понимаю... всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона» [2]. Мысль Кантора, по нашему мнению, указывает на то, что базовым условием существования множества является связанность, упорядоченность его элементов в соответствии с каким-либо правилом, законом. Кантор также говорит о том, что множество представляет собой мыслимое единство. Мы можем добавить, что традиция, помимо мыслимого, являет собой также род простейшего актуального единства или целостности. Итак, форму множества, которая обеспечивает саму возможность его существования и дает простейшую организацию его элементов, мы будем называть традицией или традиционной формой.

При этом необходимо выделить внутреннюю и внешнюю формы множества, описательной характеристикой которых является определенность (как мера упорядоченности). Традиционная форма множества характеризуется как имеющая определенную внешнюю форму

(орнамент) и неопределенную внутреннюю форму (структуру). Современная же форма определяется через неопределенную внешнюю форму и определенную внутреннюю форму. Можно сказать, что современность представляет собой такое состояние, когда к традиционному единству присоединяется нечто новое, когда к одной единице прибавляется другая, в результате чего неопределенность начинает распространяться и на внешнюю форму множества (орнамент). Эта вторая единица может представлять из себя абсолютно любое тело, главное здесь то, что в результате взаимодействия двух тел (возможно, двух множеств) оба приходят в движение, даже если до момента столкновения одно из них (или они оба) покоилось. Современность есть такая фигурация, которая включает в предмет оформления более чем одно множество, т. е. она касается множества, состоящего из нескольких подмножеств. Определенность внешней формы при этом исчезает, а вероятность того, что внутри множества будут образовываться новые подмножества, возрастает. Подмножества могут как включаться извне (это обеспечивается утратой орнаментом множества своей определенности), так и зарождаться изнутри в результате взаимодействия элементов ранее включенных подмножеств. Таким образом, современность как бы прорастает изнутри традиции и включает ее в качестве своего подмножества.

Смена форм множества происходит в процессе его движения и, следовательно, взаимодействия с окружающей средой. Нами выделяется две основные формы движения социального множества – интеграция и дифференциация. Фактически, это две стороны единого процесса движения множества. В качестве причины движения, следуя принципам классической механики, которые до сих пор не утратили своей актуальности, можно выделить действие силы, выражающей результат взаимодействия двух и более тел. Поскольку сила действует по линии наименьшего сопротивления, то движение традиционного множества будет происходить в форме переструктурирования, а движение современного – в форме переорнаментации.

Для анализа форм взаимодействия множеств может быть использовано понятие риска. Привлекая аппарат теории игр, выделим три формы игры двух множеств. При игре двух традиционных множеств риск отсутствует, поскольку в результате взаимодействия не происходит миграции элементов множеств, а имеет место их переструктурирование в рамках каждого из взаимодействующих множеств. Игра же двух современных множеств сопряжена с определенным риском в силу того, что она ведет к высвобождению элементов взаимодействующих множеств. Для оценки риска игры двух современных множеств введем понятия мощности множества (количества его

элементов) и топологической энтропии, как меры неопределенности орнамента множества. Третьим видом игры является игра современного и традиционного множества. Этот вид игры по степени связанного с ней риска занимает промежуточное положение между двумя ранее описанными.

Итак, с помощью сугубо формального метода нам удалось описать базовые онтологические предпосылки теории модернизации. Формальная модель социального множества рассматривается нами как в статическом, так и в динамическом состоянии. С помощью идеи материального единства мира обосновывается возможность использования формально-логического и математического аппарата для моделирования, анализа и прогнозирования конкретных эволюционных процессов.

Список литературы

1. Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуриации. [Электронный ресурс] – URL: <https://texts.news/pervoistochniki-sotsiologii-knigi/evolyutsionizm-sotsialnaya-teoriya-52656.html> (дата обращения: 01.04.2018).
2. Кантор Г. Труды по теории множеств / пер. с нем. Ф. А. Медведева и П. С. Юшкевича – М.: Наука, 1985. [Электронный ресурс] – URL: <http://technic.itizdat.ru/docs/bmp49/FIL14339053800N818332001/1> (дата обращения: 01.04.2018).
3. Луман Н. Эволюция. – М.: Логос, 2005.
4. Никитин М. Происхождение жизни. От туманности до клетки. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018.
5. Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект Пресс, 1998.
6. Пелипенко А. А. Постигание культуры. Ч. 1. Культура и смысл. [Электронный ресурс] – URL: <http://iknigi.net/avtor-andrey-pelipenko/93836-izbrannye-raboty-po-teorii-kultury-andrey-pelipenko/read/page-4.html> (дата обращения: 01.04.2018).
7. Спенсер Г. Основные начала. – СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1897.
8. Хорошилов А. В. Теория и идеология модернизации: к постановке проблемы // Alma Mater. Вестник высшей школы. – 2016. – № 4. – С. 109–113.
9. Хорошилов А. В. Два подхода к исследованию современности в социальной теории // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2016. – № 2. – С. 170–178.
10. Штомпка П. Социология социальных изменений. [Электронный ресурс] – URL: <http://engime.org/shtompka-p-sociologiya-socialenih-izmenenij.html?page=9> (дата обращения: 01.04.2018).
11. Blum H. Time's Arrow and Evolution. – Princeton 1963.
12. Lambert J.-F. Origins of Life: From the Mineral to the Biochemical World. [Электронный ресурс] – URL: https://www.bioconferences.org/articles/bioconf/pdf/2015/01/bioconf-origins2015_00012.pdf (дата обращения: 21.05.2018).

Эпистемические объекты и социальные отношения в современном обществе

В статье анализируется трансформация социальных отношений, связанная с появлением эпистемических объектов и замещением людей как партнеров по взаимодействию объектами и вещами. Проводится сравнительная характеристика эпистемических объектов с товарами и инструментальными объектами. Эпистемический объект характеризуется непрерывными изменениями и нетождественностью самому себе. Это объясняет тот факт, что научные знания не успевают за своим объектом, что ведет к социальным рискам. Данный тезис иллюстрируется на примере экономического кризиса 2008 года, который не был предсказан экономистами. Проводится анализ финансового рынка как эпистемического объекта. Изменение эпистемического объекта связывается с аутопойезисом. Сравняются характеристики объектов постнеклассической науки в концепции В.С. Степина с эпистемическими объектами в теории К. Кнорр Цетины.

По мнению автора, основой представлений об эпистемических объектах и трансформации социальных отношений являются концепция объектно-центрированной социальности К. Кнорр Цетины и акторно-сетевая теория Б. Латура.

The article analyzes the transformation of social relations associated with the emergence of epistemic objects and the replacement of people as partners in the interaction of objects and things. Comparative characteristics of epistemic objects with goods and instrumental objects are carried out. The epistemic object is characterized by continuous changes and non-identity to itself. This explains the fact that scientific knowledge does not keep up with its object, which leads to social risks. This thesis is illustrated by the example of the economic crisis of 2008, which was not predicted by economists. The analysis of the financial market as an epistemic object is carried out. The change of an epistemic object is associated with autopoiesis. The characteristics of objects of post-nonclassical science are compared in the conception of V.S. Stepin with epistemic objects in the theory of K. Knorr Cetina.

In the author's opinion, the concept of object-centered sociality of K. Knorr Cetina and the actor-network theory of B. Latur are the basis of ideas about epistemic objects and the transformation of social relations.

Ключевые слова: социальные отношения, эпистемический объект, аутопойезис, объектно-центрированная социальность, финансовый рынок.

Key words: social relations, epistemic objects, autopoiesis, object-centered sociality, financial market.

Трансформация современного общества требует изменения и развития социальных знаний. Во второй половине XX века обществоведы осмысливали крах логоцентристских социальных концепций, постулировавших светлое будущее для человечества. В последнее десятилетие прошлого века актуальными были вопросы глобализации и сопряженной с ней локализации, а также этнической идентичности. В начале XXI в. появились новые проблемы, связанные с мультипарадигмальностью социального знания, с гегемонией евроамериканской социальной мысли. При этом не теряли своей значимости фундаментальные вопросы, связанные с природой социального знания, с сущностью концепта «социальная теория», с взаимоотношением между социальными и гуманитарными науками, междисциплинарностью исследований.

В последнее десятилетие теоретический интерес сдвигается в сторону изучения особенностей социальных отношений, коммуникации, связанной не только с понятиями «Я» и «Другой», но и с системами «Человек – Машина», «Человек – Вещь». Философы и социологи обращают внимание на то, что вещные отношения, взаимодействия с вещами и объектами начинают приобретать все большее значение для современного человека [2, с. 7]. Проблематизируется, казалось бы, такая фундаментальная человеческая ценность, как человеческое общение. Другая личность уже не так значима для индивида, человек сам выстраивает и корректирует собственное поведение. «Свободный человек современности одновременно недосоциализирован и сверхсоциализирован..., и потому идентичность нужно постоянно обговаривать..., конструировать без перерыва и без всякой надежды на окончательность» [1, с. 59]. К. Кнорр Цетина говорит о том, что в современном технологическом обществе «индивиды обращаются к собственным ресурсам, чтобы самим выстраивать свою биографию, идентичность и формы совместного существования» [4, с. 104].

Одной из причин роста индивидуализма является активное распространение материальных объектов, вещей в социальной жизни. Сейчас мы сталкиваемся с неким онтологическим поворотом к материальному, при котором материальные объекты становятся полноправными участниками социального мира. Об этом, в частности, говорит акторно-сетевая теория (АСТ), представителями которой являются Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло.

«Стираются границы между предметными регионами, вплоть до фундаментальных делений природа/культура, человеческое/нечеловеческое, материальное/нематериальное. Акторно-сетевая теория переопределяет отношения между содержащимися в них сущностями. ... Эти гетерогенные сущности

оказываются на одной онтологической плоскости. Все они – акторы, равные в своей способности действовать и вступать во взаимодействия, в которых и определяется, что они есть и чем они будут» [12, с. 7].

Мы можем говорить об изменении социальности и социальных отношений в современном обществе. Одним из субъектов социальных отношений может быть вещь, процесс, состояние, иными словами, нечто объективированное. Тогда почему данные отношения мы называем социальными? Ведь в классических социальных теориях речь идет о коммуникации и выстраивании отношений между индивидами, субъектами. Здесь важна идея К. Кнорр Цетины и У. Брюггера о том, что социальность имеет место тогда, когда субъект в качестве структуры желания пропускает это желание через объект и возвращает его обратно. В этом движении субъект подпитывается объектом, развивается им [4, с. 116–117; 5, с. 328–329]. К. Кнорр Цетина позаимствовала понятие желания у французского психоаналитика Жака Лакана, однако интерпретировала этот концепт в соответствии со своей теоретической позицией. Если у Ж. Лакана желание связано с развитием личности, с самоидентификацией ребенка, то у К. Кнорр Цетины желание «направлено на эмпирический объект, опосредованный представлениями, с помощью знаков, которые идентифицируют объект и делают его значимым» [4, с. 114]. Иными словами, именно желание связывает субъект с объектом. С точки зрения К. Кнорр Цетины и У. Брюггера, таким уникальным объектом, соответствующим структуре желаний, является рынок. Он встраивается в социальные отношения и является полноправным участником коммуникации.

Данные рассуждения обосновывают «экспансию объектно-центрированной среды», вызванную ростом знаний и увеличением влияния экспертных культур на социальные отношения. Экспансия означает, что в человеческих отношениях одним из партнеров могут выступать не индивиды, а объекты. Объектные миры – это, прежде всего, информационные и коммуникационные технологии, компьютеры и компьютерные технологии, объекты потребления.

Например, мы давно получаем зарплату не из рук бухгалтера, а используя определенный платежный терминал, то есть машину. Мы можем общаться и задавать вопросы роботу Алисе, говорящему приятным женским голосом. Мы можем покупать железнодорожные и авиационные билеты, используя информационные технологии, минуя живое человеческое общение с кассиром на вокзале. В пути нас ведет навигатор, общающийся с нами человеческим голосом. «Там, где традиционно работала связка “человек – человек” (или “человек – соци-

альная организация”), стала образовываться связка “человек – электронное информационное устройство”» [3, с. 105].

Многие исследователи говорят о появлении эпистемических объектов, которые все в большей степени опосредуют человеческие отношения. Утверждается, что на смену давно известным товарным и инструментальным отношениям приходят объектные отношения особой формы и связанные с ними эпистемические вещи [4, с. 110]. Что такое эпистемический объект? Каким образом эпистемические вещи становятся участниками социального мира?

Понятие эпистемической вещи было введено Х.-И. Рейнбергером. С его точки зрения, эпистемической вещью является любой объект научного исследования, который отличен от стабильного и фиксированного технологического объекта. Однако К. Кнорр Цетина полагает, что к эпистемическим объектам можно отнести также и технологические инструменты, которые подвергаются постоянным переопределениям. Е. Н. Ивахненко и Л. И. Аттаева доказывают, что эпистемическими объектами являются сложные социальные объекты, способные давать отпор и сопротивляться радикальным проектам целерационального конструирования [3, с. 98–99].

Таким образом, эпистемическая вещь – это, скорее, процесс и представление, нежели конкретный предмет. К таким объектам можно отнести компьютеры и компьютерные программы, фондовые рынки, коммуникативные процессы (книгопечатание, СМИ, электронные массмедиа). К. Кнорр Цетина и У. Брюггер, довольно большое время посвятившие изучению работы финансовых рынков, полагают, что финансовые рынки являются эпистемическими объектами.

«Рынки никогда нельзя понять полностью, по мере изменения ситуации и разворачивания новых событий (от изменения процентных ставок до введения евро) они приобретают все новые и новые качества. ... Ключевой особенностью рынка в современных условиях является его меняющийся, разворачивающийся характер; его незавершенность в качестве самостоятельной субстанции и нетождественность самому себе» [5, с. 318, 322].

Можно выделить следующие характеристики рынка как эпистемического объекта: независимость от желаний субъектов; неподконтрольность субъектам; постоянные трансформация и изменение; незавершенность бытия [5, с. 326]. При этом презентации рынка на экране не поспевают за рынком, а иногда и вовсе бывают неудачными.

Доказательством понимания финансового рынка как эпистемического объекта является тот факт, что экономисты, владевшие разнообразными знаниями и теориями, не смогли предвидеть и предсказать экономический кризис 2008 года, который для многих стал полной

неожиданностью [8, с. 74]. Пожалуй, одним из немногих, кто предсказал кризис, был американский экономист Нуриэль Рубини. В сентябре 2006 года на конференции МВФ он утверждал, что экономический кризис наступит в 2007 г. Однако его прогноз был встречен с усмешками и сарказмом. Большинство экономистов было убеждено в справедливости экономических теорий и моделей, адекватно отражающих реальную экономику. После наступившего кризиса экономистов начали упрекать в том, что «используя обширный арсенал различных средств, они сознательно или неосознанно создавали в обществе впечатление, что предпосылки их моделей отражают свойства реальной экономики, а не являются лишь предположениями, часто вводимыми для удобства анализа» [8, с. 78].

Н. А. Макашева, размышляя о состоянии экономической науки до и после экономического кризиса, обращает внимание на то, что многие экономические теории опирались на представления об исключительной рациональности экономических акторов, что оказалось ошибочным. Иррациональные, спонтанные элементы в поведении не рассматривались. Такое видение экономического актора исключало понимание экономической системы как неопределенной, в которой могут возникнуть эмерджентные свойства [8, с. 80]. После экономического кризиса 2008 года внимание экономистов обратилось на поведенческую теорию и эволюционную экономику, которые ориентированы на изучение психологических характеристик людей, включая иррациональные мотивы. Оказывается, индивиды могут вести себя не только рационально и эффективно, на их поведение оказывают влияние сиюминутные иррациональные факторы. При этом экономическая система характеризуется факторами неопределенности и риска, в которой возможно возникновение эмерджентных качеств.

В 2017 г. Нобелевскую премию по экономике получил американский экономист Ричард Талер «за исследования экономических последствий ограниченной рациональности, социальных предпочтений и проблемы самоконтроля для индивидуальных решений людей и поведения рынков» [11, с. 702]. Талер с соавторами провели ряд экспериментов, показавших, что поведение людей может не соответствовать предпосылке об эгоизме, лежащей в основе классического представления о рациональности [11, с. 707]. Таким образом, исследования Р. Талера привели к формированию направления в поведенческой экономике, занимающегося анализом социальных предпочтений, концепций справедливости, доверия, реципрокности и альтруизма.

С нашей точки зрения, то, что экономический кризис не был предсказан, можно объяснить двумя причинами. Первой причиной (на которую указали сами экономисты) является ошибочность экономических моделей, их основных посылок и допущений. Второй причиной является развитие экономики, экспертных культур, появление новых технологий, за которыми экономическое знание, предназначенное для их объяснения и прогнозирования их развития, не поспевает.

Е. Н. Ивахненко справедливо подчеркивает: «Объект усложняется, а его эволюция всегда на шаг опережает те модели, которые предлагаются специалистами для его обуздания и контроля за ним» [3, с. 106]. Следовательно, одной из самых важных характеристик эпистемического объекта является его нетождественность самому себе, постоянное развитие. Наше знание об объектах данной природы всегда неполно и не поспевает за его изменением и развитием. Приведем сравнительные характеристики товаров, технологических объектов и эпистемических объектов с помощью таблицы.

Таблица

Сопоставление товаров, инструментальных и эпистемического объектов

Основные характеристики	Товары и инструментальные объекты	Эпистемические объекты
Сущность объектных ориентаций	Представляются внешними по отношению к нашим реальным интересам	Вызывают интерес, привязанность, желание, представляют цель экспертной работы
Сущность объекта	Подобны «закрытым ящикам». Имеют фиксированный характер, стабильны, «прозрачны», ясны. Подвергаются экономической калькуляции	Подобны «открытым» ящикам. Характеризуются открытостью, незавершенностью существования, изменчивостью, сложностью, проблематичностью, которые увеличиваются в ходе наблюдения и исследования
Динамика объекта	Готовы к использованию или продаже. Тожественны сами себе	Не готовы к использованию, постоянно меняют свои свойства или приобретают новые, обладают свойством бесконечного раскрытия. Не тождественны самим себе
Субъект-объектные отношения	Субъект познания противопоставлен объекту познания	Субъект включен в объект, связан с ним
Когнитивные характеристики	Представления о товарах, инструментах являются полными	Представления об объектах являются частичными и неполными. Объекты никогда нельзя постичь полностью

Эпистемический объект – это, прежде всего, объект знания и экспертной культуры. Именно эти объекты в обществе знания получают преимущества. Они составляют все большую конкуренцию человеческим отношениям. Объектные отношения, то есть отношения с неживыми вещами начинают конкурировать с человеческими отношениями и в определенной степени заменяют их.

Таким образом, водораздел между инструментальными объектами и эпистемическими объектами проходит по линии, разделяющей отсутствие или наличие аутопойезиса (самопроизводства, самовоссоздания) [3, с. 100]. Эпистемические объекты постоянно «мутируют» во что-то иное и определяются, и как то – чем они не являются, и как то – что они есть в данный момент [4, с. 115].

Аутопойезис – одно из центральных понятий, характеризующих эпистемический объект. Впервые аутопойезис становится центральной идеей в работах чилийских биологов У. Матураны и Ф. Варелы: «Мы заявляем, что живые существа характеризуются тем, что постоянно самовоспроизводятся. Именно на этот процесс самовоспроизводства мы указываем, когда называем организацию, отличающую живые существа, аутопойезисной организацией» [9, с. 40]. Эту концепцию заимствовал Н. Луман и применил ее к социальному анализу общества и коммуникации.

Как отмечает Луман: «По определению Матураны, аутопойезис означает, что система может производить свои собственные операции только через сеть своих собственных операций... Система сама себя производит. Она не только создает свои собственные структуры,... но является автономной также на уровне операций» [7, с. 113].

Сферу массмедиа Н. Луман характеризует как аутопойетическую, самовоспроизводящуюся систему, не зависящую от передачи в процессе интеракций между присутствующими [6, с. 30]. Луман исследует аутопойезис коммуникации, начиная от появления языка и заканчивая электронными средствами массовой информации.

«Система воспроизводит собственные операции из себя самой и больше не использует их для производства интерактивных контактов с внутриобщественным внешним миром, а вместо этого ориентируется на собственное системное различие самореференции и инореференции» [6, с. 30–31].

В настоящее время говорят об аутопойезисе социальных сетей, техносоциальных систем [10], эпистемических вещей [3]. Представляется, что можно говорить об аутопойезисе общества как социальной системы в целом. Главное отличие аутопойетических систем заключается в том, что причина их развития заключена в свойствах самой системы. «Система реагирует на внешние возмущения имманентно присущим ей способом» [14, с. 170].

Необходимо обратить внимание на то, что представления о саморазвивающихся системах и объектах существуют и в российской философско-методологической литературе. В. С. Степин, рассматривая постнеклассическую науку, отмечает, что ее объектом исследования становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием [13, с. 183]. В качестве таких уникальных исторически развивающихся объектов он называет природные комплексы, в которые в виде компонента включен сам человек: медико-биологические объекты, объекты экологии, объекты биотехнологии, системы человек-машина [13, с. 186]. Российский философ говорит о значимости ценностного измерения науки, о том, что научные исследования должны коррелировать с целями и ценностями общества. При изучении взаимодействия социального и природного внимание фиксируется скорее на природных и технических объектах, а не на трансформации субъект-объектных отношений или на изменении социальной структуры. Рассмотрение объектов через структуру желания, подчеркивание взаимности, взаимосвязи субъекта и объекта, предлагаемые К. Кнорр Цетиной и У. Брюггером, у В. С. Степина отсутствует.

Появление новых тем в философии не отменяет прежней тематики, однако несколько уменьшает её значимость. Очевидно, что дальнейшее развитие социальной теории требует обогащения философско-социологического словаря и включения в него таких категорий, как «экспертные культуры», «эпистемическая вещь», «объектная социальность», «социология вещей». Иное смысловое значение приобретают, казалось бы, известные понятия, например, аутопойезис, коммуникация.

Представляется, что предложенная Б. Латуром, М. Каллоном акторно-сетевая теория, осуществленный К. Кнорр Цетиной и У. Брюггером анализ объектно-центрированной социальности на примере финансовых рынков довольно убедительно обосновывают трансформацию социальных отношений, самого понятия социальности. С нашей точки зрения, понятие социального, социальных отношений в современном обществе претерпевает существенные изменения. В обществе, наряду с давно существующими товарными и инструментальными объектами, появляются эпистемические объекты. Сводить их только к объектам научного знания и научной деятельности неверно. Главная характеристика эпистемических объектов – нетождественность самим себе, постоянное развитие, развертывание. Компьютеры, компьютерные программы, финансовые и фондовые рынки, информационные технологии – это примеры эпистемических объектов, число которых, по мере развития общества знания будет

расширяться. При этом зачастую наши знания об эпистемических объектах не успевают за трансформацией самих объектов. Недостаточность наших знаний о разворачивающихся объектах формирует желание обладать знанием об этих объектах, которое никогда не может быть достигнуто. Мы как бы на шаг отстаем в своем желании обладать знаниями о постоянно мутирующих трансформирующихся объектах. Социальное в настоящее время предполагает все большее взаимодействие не между индивидами, а между индивидами и объектами. На смену межличностным отношениям приходят объектно-центричные отношения, предполагающие, что одним из партнеров по взаимодействию является объект.

Список литературы

1. Бауман З. Свобода. – М.: Новое издательство, 2006.
2. Вахштайн В. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей: сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 7–39.
3. Ивахненко Е. Н., Агтаева Л. И. Аутопойезис «эпистемических вещей» как новый горизонт построения социальной теории // Вопросы социальной теории. – 2013–2014. – Т. VII. – Вып. 1–2. – С. 96–106.
4. Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2002. – Т. V. – № 1. – С. 101–124.
5. Кнорр Цетина К., Брюггер У. Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей: сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 307–342.
6. Луман Н. Реальность массмедиа. – М.: Практикс, 2005.
7. Луман Н. Введение в системную теорию. – М.: Логос, 2007.
8. Макашева Н. А. Экономическая наука после кризиса: что изменится? // Общественные науки и современность. – 2012. – № 6. – С. 73–86.
9. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания: Биологические корни человеческого понимания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
10. Орлов Д. Е., Орлова Н. А. Аутопойезис техносоциальных систем как фактор разрастания социальных рисков // Вестник РУДН. Сер. Социология. – 2015. – № 2. – С. 59–68.
11. Паниди К. А. Нобелевская премия по экономике – 2017: вклад Ричарда Талера // Экономический журнал ВШЭ. – 2017. – Т. 21. – № 4. – С. 702–720.
12. Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. – 2017. – № 1. (116). – С. 1–40.
13. Степин В. С. Философская антропология и философия науки. – М.: Высшая школа, 1992.
14. Шмерлина И. А. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания: биологические корни человеческого понимания // Социологический журнал. – 2003. – № 2. – С. 168–179.

Статья поступила: 14.03.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 124.5 (470) "1917"

В. И. Грачёв

Аксиология русской революции

В статье рассматривается соотношение ключевых понятий, связанных с революционными и постреволюционными событиями, происшедшими в России 1917 года, радикально изменившими социокультурное состояние российского общества. Автор анализирует культурные ценности и традиции, сложившиеся в национальных этносах и культурах России. Важно определить их структуру, сходство, различие, взаимозависимость и амбивалентность в постреволюционном «социокультурном хронотопе».

The article describes the ratio of key concepts related to the revolutionary and post-revolution events in Russia 1917, which radically altered the social and cultural condition of Russian society. The author analyzes cultural values and traditions in the national ethnic groups and cultures in Russia. It is important to determine their structure, similarity, difference, interdependence and ambivalence in the post-revolution “socio-cultural chronotope”.

Ключевые слова: культура, революция, эволюция, ценность, традиция, коммуникация, общество, социокультурное пространство, система, синергетика, парадигма, хронотоп.

Key words: culture, revolution, evolution, value, tradition, communication, society, socio-cultural space, system, synergy, paradigm, chronotope.

Прежде чем размышлять о русских революциях XX в., важно понять, что любые революции, какими бы они ни были малыми или великими, – это всегда *разрушение и обновление* прежних ценностей, традиций, форм и содержания социального устройства и замена прежних – новыми, не всегда лучшими, но обязательно *другими*.

Революции всегда меняют мир, а значит и Русский мир, испытавший в XX столетии революцию 1905 г., Февральскую буржуазную революцию и Великую Октябрьскую социалистическую революцию 1917 г. Последнюю в этом ряду сегодня мы всё реже называем так же величаво, как прежде, чаще в ходу звучит снижающее ценностный пафос понятие «переворот». Но тема революции, на наш взгляд, не только не «остыла», а стала ещё «горячей» после довольно «вялого» *столетнего* юбилея. Попробуем разобраться с непростым вопросом об аксиологии русских революций.

Русские революции XX в. дали жизнь новому, *советскому* государству и новое имя патриархальной России и «великой» Российской империи – Советская Россия, в аббревиатуре – РСФСР. Впоследствии наша страна становится новой могучей империей – Союзом Советских Социалистических Республик. В результате всех этих трансформаций произошли не только радикальные социально-политические перемены. Произошла и своего рода «революция ценностей».

Считаем необходимым сформулировать культурфилософскую позицию автора относительно базовых *аксиологических категорий*. *Ценности* – это идеальные и материализованные, значимые *отношения* к предметам и процессам, происходящим в социокультурном «пространстве – времени» или «социокультурном хронотопе».

Культура же это не просто *всё* созданное человечеством, а отобранные временем и людьми, *духовные, художественные и материальные ценности и традиции*, которые обществу нужно умело хранить и приумножать. И как бы ни понимать культуру, исходным её началом остаются *ценности*, принятые конкретным обществом. Они и определяют саму культурную специфику сообщества, становясь «ядром культуры народа и общества». Потому культура каждого народа первична по отношению к экономике, политике, праву и морали этого народа, общества, государства, которые и есть её основные скрепы, что, на наш взгляд, весьма точно, ещё в 90-е гг. XX в., отметил известный аксиолог Г. П. Выжлецов [3].

Размышляя о *ключевых*, но кажущихся всем известными и привычными и чуть ли не тривиальными, понятиях, связанных с революционными событиями в России 1917 г., радикально изменившими социально-аксиогенное и культурное состояние российского общества, следует оценить его социальное и культурное «пространство – время», т. е. некий «хронотоп» в системе социокультурных коммуникаций как сферы культурных *ценностей и традиций*, сложившихся в национальных этносах и культурах России. Нужно разобраться в тех основаниях и «почве», на которой они возникали и могут, вероятно, повторяться.

Априорно можно утверждать, что «субстанциональным фундаментом», «почвой», являются социально-аксиогенные и культурные основания в обществе и *отношения* людей к ценностям и традициям в нем. Мир, в котором мы все живем, с позиции концепции «аксиологической коммуникологии» [5], – это *коммуникативно-аксиогенное «пространство – время»*, в которое мы вольно или невольно создаём или порождаем *ценности и традиции* или безжалостно разрушаем их.

Причём надо понимать, что *традиции* должны меняться быстрее и чаще чем *ценности*. Так реально и происходит. Важно только отметить, что *смена традиций* – это сложный и глубинный процесс, тяжёлый во «времени – пространстве». И всё же это не *революционный*, а *поступательный и управляемый процесс* установления и сохранения *традиций*.

Иное дело, *смена ценностей* – это социальный катаклизм, т. е. по сути *социокультурная революция* или социально-исторический слом. Это *разрушительный или созидательный процесс* в обществе, но в то же время не спонтанная смена социальной и культурной парадигм. Смене ценностей предшествует огромная идеологическая, политическая, культурная *сатурация* общества *идеями, смыслами, символами и образами* на основе тотального информационного обмена и функционирования коммуникационных систем самых разных классов и социальных групп. Слом ценностей в обществе – это очень болезненный для всех процесс, несущий с собой крушение *идеалов* и *идолов*, ценностей, наработанных годами культурных стереотипов, моделей поведения. Происходит *редукция* традиций на всех уровнях реформируемого общества. Именно это состояние постреволюционного общества в начале XX в., точно и образно назвали видные российские философы – «сменой вех» [2].

Важнейшими «вехами» стал целый вал революций и революционных событий, потрясших Европу и Россию в XIX–XX вв. Октябрьскую Социалистическую революцию видный большевистский идеолог, теоретик и энергичный участник, впоследствии первый нарком просвещения Анатолий Васильевич Луначарский охарактеризовал как «Великий Переворот». Именно так назвал он свою довольно нелицеприятную книжку, вышедшую уже в 1919 г., что называется по «горячим следам» русских революций XX века и незакончившейся ещё страшной братоубийственной Гражданской войны [10].

Россия была страной крестьянской и большевистские революционные лозунги о Земле, Мире, Равенстве, Свободе, Братстве были хотя и не очень понятны простому народу, но близки его измученной душе и сердцу. Для лучшего понимания предреволюционных и революционных процессов русских революций, начиная с 1905 г. по 1917 г., обратимся к свидетельствам и размышлениям непосредственного участника этих событий, «пролетарского» писателя М. Горького, «Буревестника Революции», как его называли в то предгрозовое время.

В своих знаменитых «Несвоевременных мыслях. Заметках о революции и культуре» о том сложнейшем времени он писал с позиции понимания революции и её влияния на народ весьма нелицеприятно,

но искренне и честно. Вначале М. Горький восторженно приветствует революцию и русский народ её совершивший: «Русский народ обвенчался со Свободой» [4, с. 77]. И вдруг горестно: «Светлые крылья юной нашей свободы обрызганы невинной кровью» [4, с. 82]. Странно читать эти гуманистические, но прекраснотушные до крайней наивности строки. Неужели русский «Буревестник Революции», столько сделавший для реального её свершения, так оторвался от жизни, что всерьёз думал о возможности делать революцию в «лайковых перчатках»? Но позже русский писатель гневно и недоуменно вопрошает о народе сделавшем революцию:

«Вот это и есть тот самый “свободный” русский народ, который за час перед тем, как испугаться самого себя, “отрекался от старого мира” и “отрясал его прах с ног своих”... Этот народ должен много потрудиться для того, чтобы приобрести сознание своей личности, своего человеческого достоинства, этот народ должен быть прокалён и очищен от рабства, вскормленного в нём медленным огнём культуры». И далее Максим Горький вопросительно и иронично восклицает: «Опять культура? Да, снова культура. Я не знаю ничего такого, что может спасти нашу страну от гибели» [4, с. 92].

Да, несомненно, Горький был искренне и серьёзно озадачен смыслом революции и её возможностями в культурном строительстве и судьбой русского народа, не способного, по мнению писателя, к новой культурной жизни. Хотя жизни людей вне культуры быть не может. Но эта вера в «счастье народное» и надежды на новую, не похожую на прежнюю жизнь, быстро рассеялись под тяжестью страшной и мрачной революционной реальности и непроглядной темноты и безверия русского народа.

Распространение революционных идей марксизма в царской России было не простым, тайным, запретным, но достаточно энергичным делом, благодаря целому легиону пропагандистов этого модного социального учения. Росли и ряды *профессиональных революционеров*, т. е. людей сознательно готовивших революцию, сделав её своей профессией и основным делом жизни. Мечта о «перманентной» мировой пролетарской революции позже овладела умами и видных европейских марксистов.

Многие историки, не без должного основания, считают Великую французскую революцию предтечей Великой русской революции (так стало принято называть сразу *три российских революции*), взявшие у французской революции многие её лозунги, девизы, формы власти и символы. Впрочем, революцию 1905 г. трудно назвать в полной мере именно *революцией*. Она, скорее, представляла собой локальные разрозненные, непонятно кем и как руководимые плохо *вооружённые восстания* в обеих столицах, поэтому быстро была подавлена и «погасла».

Революцию же, «случившуюся» в феврале 1917 г., после вынужденного царского самоотречения, в советской историографии было принято называть, по сути, лишь по «темпоральной» идентификации или, как мне представляется, в «культурном хронотопе» – Февральской буржуазно-демократической революцией. В современной России некоторые историки приходят к выводу, что Февраль тоже не был *подлинной революцией*, тем более – буржуазно-демократической. Потому что, какая же это буржуазная революция, которая стала началом ликвидации буржуазного строя, самой буржуазии и буржуазных свобод? Тем самым она вольно или невольно подготовила почву и необходимые условия для совершения в этом же 1917 г. новой – Октябрьской революции. Эти две революции по существу были не «революции», а перманентный «государственный переворот» [8]. Наконец, *третья, Октябрьская революция 1917 г.*, которую сами её руководители нередко называли «Великим Переворотом», очевидно, не предполагая, что творят *социальную революцию*, не понимая толком, на какие социальные группы или народные массы им опираться.

Эти революции зрели давно, многие годы, если не столетия. Россия на протяжении долгих веков постоянно, что называется, была «беременна» революцией. Вспомним многочисленные народные бунты, волнения, восстания и даже «крестьянские войны» в России на протяжении всех предшествующих веков. Российские крестьяне ни разу не получили обещанную землю, ни во время Великой реформы 1861 г., ни во время Февральской революции, т. е. были дважды обмануты, и «разъярённые», но революционно «распропагандированные» пошли за большевиками, которые землю обещали, потом реально даже дали на время, но впоследствии «обобществили» в пользу советской власти, т. е. тоже вновь обманули. Но это будет позже и тоже приведёт к мощным социальным брожениям в российском крестьянстве, к «кулацким» восстаниям и казачьим волнениям. Во время же Октябрьской революции крестьяне помогли большевикам смести прежнюю власть и старый мир России, которая на короткое время даже стала буржуазной республикой.

С «лёгкой руки» современного российского руководства и верных ему сервильных историков сегодня все *три революции* объединены в одну, но *Великую русскую революцию* – то ли для удобства произношения, а может, для оправдания и презентации случившегося в России социального и культурного катаклизма (или, как считают более социально ответственные и честные исследователи, «национальной катастрофы»). Но была ли какая-то цельность у столпотворения квазиреволюционных масс в 1917 г.?

Петербург, переименованный во время войны с немцами в Петроград, жил в это революционное время привычной жизнью и попросту не замечал после принятой почти всеми слоями общества, и особенно интеллигенцией, Февральской буржуазной революции, как-то успокоившись, что назревает вторая, более грозная пролетарская революция. Удивительно ярко и доходчиво это показано в сцене с рабочим в фильме «Мечта», блистательно сыгранной замечательной актрисой Фаиной Раневской, где её героиня удивлённо возмущается, что в один год проходит по *две* революции. На что ей рабочий резонно возражает, что первая была «буржуйская», а вот вторая «пролетарская» и есть окончательная и настоящая. Но возмущённая обывательница считает что это «бестактность» и «распущенность». Вот таким беспечным было отношение обывателей к революции¹. Впрочем, многие участники революционных событий были согласны с тем, что народная революция была «гигантской импровизацией», но сумевшей смести самодержавие и разрушить прежний Русский мир, во всех его ипостасях.

Итак, мы имеем дело с *перманентными* незатухающими революционными событиями, превратившимися в неугасимый костёр революции, в котором сгорела, почти дотла, прежняя патриархальная Россия и зародился новый тип государственного устройства – *советское государство*, просуществовавшее в постреволюционном «социокультурном хронотопе» до 1991 г.

Нетрадиционность – это особая реакция на традиции. Нетрадиционность вторична по отношению к традиции. Если в культуре нетрадиционные начала начинают доминировать, – они разрушают национальный *культурный генотип*. В лоне современной *культуры* возникает непонимание опасности разрушения национальной культурной традиции, но тем самым возрастает *ценность традиции*, или *традиция ценностей* как таковых.

Об этих очень сложных и внутренне потаённых процессах пронизанных философией всеединства и идей евразийства писал ещё русский религиозный мыслитель Лев Платонович Карсавин в книге «Восток, Запад и русская традиция» (1922), сформулировавший ключевую позицию, на основе которой и выросла историософия русского евразийства. В контексте данного положения, Л. П. Карсавиным формируется евразийская идея о ценности, самодостаточности и самобытности русской культуры, согласно которой Россия является «отдельным миром» и не вписывается целиком ни в западный, ни в восточный мир [7].

¹ В «Александринке» 25 октября 1917 г. (по старому стилю), т. е. непосредственно в день вооружённого восстания, состоялась премьера наиболее яркого и новаторского спектакля «Маскарад» В. Э. Мейерхольда.

Автор данной статьи продолжает разрабатывать [6] современный научный *парадигмально-аксиологический* подход к культуре. Старейший российский философ и культуролог Ю. Б. Борев замечательно и созвучно, написал о культуре с позиций парадигмальной методологии. Он утверждает:

«Культура каждой эпохи выдвигает свою концепцию мира и личности, даёт формулу бытия человечества, *парадигму*, утверждающую идеалы, цели и смыслы бытия, обозначающую путь – дао» [1, с. 459].

Культура как всякая сложная система *многомерна, полиструктурна*, следовательно, в ней множество *субкультур* самого разного уровня и «назначения». Культура полиэтнична, а значит, многоязычна. Культура как всякая биосоциальная система не монохромна, а многоцветна – в ней есть все краски, тона и оттенки природы и, как замечательно сказал русский философ К. Н. Леонтьев, – это «цветущая сложность» [9].

Отвечая на сложный и вновь актуальный вопрос об аксиологии русских революций XX в., поставленный в заглавии статьи, не хотелось бы предстать в виде самонадеянного носителя истины. Как, вероятно, и для многих исследователей, этот вопрос по-прежнему остаётся открытым, так как требует дальнейших исследований и осмысления революционных событий в контексте постреволюционного «*социокультурного хронотопа*» или социокультурного «времени – пространства», в которых мы живем или выживаем.

Список литературы

1. Борев Ю. Б. Социалистический реализм: взгляд современника и современный взгляд. – М.: Олимп, 2008.
2. Вехи; Интеллигенция в России: сб. ст. 1909–1910 г. / сост., коммент. Н. Казаковой. – М.: Мол. гвардия, 1991.
3. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996.
4. Горький М. Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. – М.: Советский писатель, 1990.
5. Грачев В. И. Коммуникации – Ценности – Культура (опыт информационно-аксиологического анализа). – СПб.: Астерион, 2006.
6. Грачев В. И. Современная художественная культура: парадигма или дискурс?! (Компаративно-аксиологический анализ). – СПб.: Астерион, 2016.
7. Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. – Пг.: Academia, 1922.
8. Лавров В. М. Православный взгляд на ленинский эксперимент над Россией. – М.: Отчий дом, 2018.
9. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – М.: АСТ; Хранитель, 2007.
10. Луначарский А. В. Великий переворот (Октябрьская революция). Ч. 1. – Пг.: Изд-во З. И. Гржебина, 1919.

Статья поступила: 23.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

ФИЛОСОФИЯ ГОРОДСКИХ И СЕЛЬСКИХ ПРОСТРАНСТВ

УДК 711.4 : 378.4 (470.23) : 1

В. Н. Скворцов, И. Ю. Юреску

Философия городского пространства. Опыт проектной деятельности Центра урбанистики Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина

Философия городских пространств является одной из важнейших мировоззренческих основ формирования комфортной городской среды. Эта философия не только формулирует концепции современного постиндустриального города, но и определяет направления практической градостроительной деятельности. В статье излагаются основные результаты проектной деятельности Центра урбанистики Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина.

The philosophy of urban spaces is one of the most important ideological foundations of the formation of comfortable urban environment. This philosophy not only formulates the concepts of a modern post-industrial city, but also determines the direction of practical urban development. The article presents the main outcomes of project activities of Leningrad (Pushkin) State University's Center of Urban Studies.

Ключевые слова: философия города, урбанистика, комфортность городской среды, проектирование, благоустройство городского пространства.

Key words: philosophy of the city, urbanism, comfort of the urban environment, design, improvement of urban space.

Комфортность городской среды в контексте философии города

Есть известный афоризм, приписываемый древнегреческому историку Фукидиду: «Город – это люди, а не стены». В наши дни он так же верен, как и во времена городов древности. Многовековое осмысление города как феномена развивающейся цивилизации и места концентрации социокультурных достижений подвигает философскую мысль на формирование концепций, объясняющих смысл и назначение городского пространства в жизни людей – индивидов и обществ [4].

Особое звучание приобретает философский ракурс взгляда на городскую среду в условиях постиндустриального информационного общества, когда выработанные веками стратегии функционирования городов встречаются с такими технологическими изменениями, которые существенно меняют образ жизни городского населения. Современное философское осмысление города прежде всего направлено на взаимоотношения в системе «человек – городская среда», то есть имеет отчетливый антропологический вектор [7]. Не менее важным является и понимание городского контекста социального конструирования. По словам отечественного исследователя:

«Город позволяет обществу построить встречу со своим собственным будущим и ответить на вопрос, что из наличного социального багажа следует брать с собой. “Прошлое” и “будущее” соседствуют в городском пространстве как реальность человеческих форм самоопределения и образов жизни, как вся палитра переходных форм, задающих шаги ближайшего и далекого развития данной социокультурной формации. Срез городской жизни представляет нам реальность развития во всей ее противоречивости и конфликтности, в отличие от тех утопий и прожектов, которые вынашивают философы и теоретики общественного переустройства» [9].

К настоящему времени количество городских жителей в развитых странах составляет 70–80% от их общего числа населения. Только в России в городах проживает более 100 млн человек. Поэтому на современном этапе **комфортность городской среды** рассматривается не только в утилитарном плане, но и как значимый фактор качества жизни людей и вектор приложения гражданской активности.

Массовое строительство городов в 1970-е годы прошлого века и существенные объемы строительства первого десятилетия XXI века, привели к тому, что возникло жилье разного качества, разной комфортности. И если застройщики новостроек стараются привлечь потенциального покупателя благоустроенными придомовыми территориями, отвечающими современным тенденциям, то кварталы, застроенные в советский период, конечно, не соответствуют запросам XXI века. Стандарты благоустройства того периода морально устарели. Городская среда до недавнего времени рассматривалась как «жилые кварталы вокруг мест работы», не более.

Переформатирование качества городской среды особенно актуально для малых и моногородов, которые существовали зачастую за счет градообразующего предприятия. Количество малых (менее 50 тысяч жителей) городов неуклонно сокращается. Наблюдается отток населения в крупные мегаполисы, где больше возможностей самореализации.

«Чем красивее и удобнее город, тем больше туда едет высококвалифицированных специалистов. А те, кто вырос в этом городе, не хотят оттуда бежать как можно быстрее. Тем охотнее вкладываются инвесторы, развивается туризм. В результате меняется жизнь людей, появляется больше возможностей для самореализации» – заявил премьер-министр Д. А. Медведев на прошедшем в июле 2017 года в Краснодаре форуме, посвященном «Городской среде» [3].

Можно утверждать, что морфология среды предопределяет дальнейшее развитие города. Поэтому проект по формированию комфортной городской среды является важной частью «Стратегии пространственного развития», которая готовится в рамках «Основ государственной политики регионального развития до 2025 года».

Создание условий для системного повышения качества и комфорта городской среды возможно в результате разработки концепции комплексного благоустройства территории и разработки дизайн-проектов общественных пространств.

Отвечая на запрос по созданию новой городской среды, с 2017 г. по поручению Президента России благоустройство дворовых территорий и общественных зон возведено в ранг приоритетных национальных проектов. С 2018 года запускается федеральный приоритетный проект «Формирование комфортной городской среды», который рассчитан на 5 лет, вплоть до 2022 г.

С 2017 г. в Ленинградском государственном университете им А. С. Пушкина действует научно-образовательный Центр урбанистики и прикладных социокультурных исследований, программы которого позволили включить в проектную деятельность студентов университета – бакалавриата по направлению «ландшафтная архитектура» и магистратуры направления «дизайн среды». Студенты выезжали на объекты и на практике получали опыт взаимодействия с местными жителями, администрацией, пытались учитывать порой противоречивые пожелания обеих сторон этого процесса.

В настоящий момент студентами выполнены проекты благоустройства и озеленения общественных и придомовых территорий для различных муниципалитетов и муниципальных образований, в том числе ландшафтный дизайн-проект центрального сквера поселка Суходолье Приозерского района, проекты благоустройства и озеленения придомовых территорий поселка железнодорожной станции Громово того же района, придомовых территорий города Бокситогорска.

Эти работы потребовали от участников проекта – студентов и руководителей, сформулировать ключевые аспекты реновации городской среды на современном этапе, которые отражены в проектных предложениях.

Ключевые аспекты реновации и новые требования к городской среде

1. Отличительной особенностью нового подхода по формированию комфортной городской среды становится понимание того, что комфорт – это не только формальный набор элементов благоустройства в виде скамеек, урн и уличного освещения. Прежде всего, это реализация социальных сценариев, адаптирующих городскую среду к потребностям коммуникаций между людьми, создание дружелюбных соседских пространств, способствующих социальной сплоченности [1].

Назрела необходимость в проектировании общественной среды, а не отдельных объектов. Поэтому важным аспектом новой программы реновации общественных пространств становится вовлечение граждан в обсуждение и реализацию проектов благоустройства. Такая практика переводит планирование развития городской среды из чисто технологического процесса, осуществляемого специализированными организациями, на уровень самоорганизации городского населения.

По замечанию П. Г. Щедровицкого: «борьба и конкуренция между управляемыми и управляющими системами приводит, с одной стороны, к появлению механизмов самоуправления и самоорганизации городских общностей и анклавов городского развития; с другой стороны, к появлению новых, более тонких и рафинированных технологий организации, управления и политики» [9].

2. *Трансформация городской среды должна идти по пути создания индивидуальных, эмоционально выразительных, обладающих художественным образом пространств.* «Качественное жилье сегодня – это прежде всего жилье в безопасной, комфортной, экологически чистой и разнообразной среде» [3]. Но разнообразная комфортная среда должна обладать эстетической выразительностью, индивидуальностью. Этого можно достичь улучшением качества подготавливаемых проектов с усилением роли не только ландшафтных архитекторов, но и ландшафтных дизайнеров, художников.

Необходимо учитывать и религиозные потребности части городского населения – восстановление прежних храмов и новое храмовое строительство требуют как соразмерности исторически сложившемуся архитектурному облику городов, так и знания о реальном уровне востребованности населением объектов религиозного назначения [6, с. 87–88].

3. *Формирование комфортной среды должно идти по пути создания позитивного социального фона,* а это невозможно без синхронизации мероприятий, реализуемых на федеральном уровне в рамках

различных программ. Одной из таких программ является государственная программа «Доступная среда».

В 2008 г. Российская Федерация подписала и в 2012 г. ратифицировала «Конвенцию ООН о правах инвалидов» от 13 декабря 2006 г. (далее – Конвенция), что является показателем готовности страны к формированию условий, направленных на соблюдение международных стандартов экономических, социальных, юридических и других прав инвалидов. В Российской Федерации в настоящее время насчитывается около 13 млн инвалидов, что составляет около 8,8 процента населения страны и более 40 млн маломобильных граждан – 27,4 процента населения. Обеспечение доступной среды для инвалидов и других маломобильных групп населения является одной из важнейших социально-экономических задач, затрагивающих права и потребности миллионов граждан Российской Федерации, проживающих как в городской, так и сельской местности.

В соответствии с положениями Конвенции Правительством Российской Федерации утверждена государственная программа Российской Федерации «Доступная среда» на 2011–2020 гг. (далее – Программа), которая предусматривает реализацию комплекса мероприятий, позволяющих обеспечить беспрепятственный доступ к приоритетным объектам и услугам в приоритетных сферах жизнедеятельности инвалидов и других маломобильных групп населения (МГН).

В соответствии с Федеральным законом «О социальной защите инвалидов в Российской Федерации» планировка и застройка городов, других населенных пунктов, формирование жилых и рекреационных зон, разработка проектных решений на новое строительство и реконструкцию зданий, сооружений и их комплексов, а также разработка и производство транспортных средств общего пользования, средств связи и информации без приспособления указанных объектов для доступа к ним инвалидов и использования их инвалидами не допускаются [2].

Проектные решения по обеспечению доступности МГН городской среды, реконструкции сложившейся застройки должны учитывать физические возможности всех категорий МГН, включая инвалидов, и быть направлены на повышение качества городской среды по критериям доступности, безопасности, комфортности и информативности.

4. Комфортная городская среда возможна только при создании целостной системы благоустройства и озеленения города. Целостная система – это максимальное сочетание функциональности и

эстетики. Для создания экологически устойчивых, эстетически привлекательных проектов благоустройства с высоким архитектурно-художественным уровнем, обеспечивающих комфортную жизнь горожан, необходимо использовать приемы ландшафтного дизайна, обеспечивающие индивидуальность и выразительность пространства. Функционально-планировочный аспект проектирования должен исходить из потребности жителей и учитывать различный возрастной состав населения.

Необходимо обратить внимание на развитие системы детских игровых площадок инклюзивного и ландшафтного типа, современных открытых спортивных площадок – «воркаут». В 2013 г. Институт медиа, архитектуры и дизайна «Стрелка» разработал концепцию комплексного подхода к созданию комфортной среды в городах под названием «Пять шагов благоустройства повседневности». Её основная идея – преобразование пяти общественных зон города. Одним из «шагов» программы на пути создания комфортной среды предусмотрено создание возможностей для времяпрепровождения молодёжи. Площадки «воркаут» – один из возможных вариантов, где подростки и молодёжь могут заниматься этим любительским видом спорта. Хотя, как показывает практика, эти площадки охотно посещают и люди «серебряного возраста».

Современными тенденциями обустройства детских площадок является понимание того, что площадка является не только средством игры, а местом, где дети учатся разумной осторожности и оценке ситуации, развивают определенные качества. При проектировании игровых площадок главным критерием выступает безопасность. Традиционные ровные площадки считаются более безопасными. Но исследования показывают, что нельзя совершенно ограждать ребенка от реалий жизни. Детская площадка – модель мира, где ребенок должен учиться преодолевать возникающие трудности. Разнообразный ландшафт, в том числе и с использованием художественного моделирования рельефа, позволяет детям расширять границы своих возможностей [5, с. 22–23]. Поэтому на детских площадках все чаще можно встретить веревочные городки, скалодромы, имитации леса из стволов и т. п. Детская площадка должна быть насыщена различными элементами, чтобы на небольшой территории предоставить ребенку максимальные возможности физического развития: сетки для лазанья, переходные мостики, зацепы, подъёмы.

Озеленение города, как уже было сказано, должно осуществляться с участием специалистов – ландшафтных архитекторов, дизайнеров, художников. Это позволит избежать стихийности и

неоправданного расхода средств, оптимально разместить объекты благоустройства и зеленые насаждения с учетом нормативных требований и эстетического эффекта.

Разработка концепции озеленения должна способствовать расширению ассортимента цветущих травянистых растений за счет многолетних форм, по древесно-кустарниковым породам благодаря использованию современных декоративно-лиственных и декоративно-цветущих сортов. Ландшафтный урбанизм – новое направление в развитии городов, где природные формы и линии превалируют над архитектурными. В ассортименте цветочного оформления городов необходимо больше применять культуры природного облика, злаки и злакоподобные травы. Наиболее эффективно комплексное озеленение и цветочное оформление жилых домов и дворов с использованием выполненного в едином стиле высококачественного оборудования для растений [8].

5. Назрела необходимость инновационных подходов в формировании ландшафта урбанизированной среды.

Состав и размещение малых архитектурно-ландшафтных форм (МАФ) должны соответствовать назначению проектируемых территорий, учитывать особенности проходящих на них функциональных процессов и организовывать пространство. При выборе МАФов необходимо отдавать предпочтение оборудованию, выполненному из так называемых эко-дружественных материалов – экологически чистых материалов, не содержащих и не выделяющих токсичные вещества. Чем естественнее окружающая среда, тем дружелюбней она человеку.

Следует активнее применять современные малые архитектурные формы – габионы, параметрическую мебель, в том числе МАФы вертикального озеленения, для установки на территории города, которые придадут необходимую индивидуальность облику.

Обязательным атрибутом придомовых территорий являются автопарковки. При создании автостоянок важно использование средств ландшафтной архитектуры и дизайна – размещение зеленых экранов из кустарников, других приемов озеленения, позволяющих снизить дискомфорт, испытываемый человеком от постоянного контакта с автомобилем в городской среде. Устройство экопарковок – один из вариантов современного типа устройства этого элемента благоустройства.

Данные требования к современному городскому пространству, которые участники проектной деятельности Центра урбанистики пытались отразить в своих концептах, порой встречали непонимание, отторжение.

Вынуждены констатировать косность в вопросах благоустройства среды. Подчас это сводится к формальному подходу: расстановке скамеек, урн, уличных фонарей. Такой подход генпланистов и благоустроителей совершенно исключает реализацию социальных сценариев. Он формирует лишь типовые пространства. Это вступает в противоречие с установкой на развитие регионального туризма, рассматриваемого как драйвер развития территорий.

Методология дизайна урбосреды, основывается на переходе приоритетов от функционально-прагматического к эмоционально-коммуникативному, и далее к эстетически-художественному. Проекты не могут и не должны быть типовыми. Необходимо преодолевать «типовое» мышление в вопросах создания комфортной городской среды.

Список литературы

1. Архитектурно-ландшафтный дизайн: теория и практика: учебное пособие / под общ. ред. Г. А. Потаева. – 2-е изд. – М.: ФОРУМ; ИНФРА-М, 2015.
2. Государственная программа Российской Федерации «Доступная среда» на 2011–2020 годы [Электронный ресурс]. – URL: <https://rosmintrud.ru/ministry/programms/3/0>
3. Медведев Д. А. Материалы форума партии «Единая Россия» // Городская среда. – Краснодар – 2017. – 24 июля.
4. Орешкин Д. Б. Философия города // Знамя. – 2015. – № 6. – С. 172–184.
5. Пронина Т. С. Творческий ландшафт // Вестник Тамбов. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – № 3 (23). – С. 22–23.
6. Смирнов М. Ю. Религиозная жизнь в пространстве мегаполиса (на примере Санкт-Петербурга) // Религиозное многообразие в российском мегаполисе. Правовые и социокультурные аспекты / ред.-сост. М. Ю. Смирнов. – СПб.: Древо жизни, 2014. – С. 77–88.
7. Смирнов С. А. Антропология города, или о судьбах философии урбанизма в России. [Электронный ресурс]. – URL: http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/ancity_1.html
8. Сычева А. В. Ландшафтная архитектура: учеб. пособие. – Минск.: Парадокс, 2002.
9. Щедровицкий П. Г. Философия развития и проблема города [Электронный ресурс]. – URL: <http://conflictmanagement.ru/filosofiya-razvitiya-i-problema-goroda>

Статья поступила: 05.06.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Е. А. Окладникова

**Философия современного календарного праздника:
сельская местность Ленинградской области**

Цель статьи – рассмотреть основные социальные функции праздника как элемента нематериального культурного наследия. Эмпирическим материалом настоящей работы стали полевые наблюдения автора, осуществленные в поселениях юга Ленинградской области (2014–2018). Местная администрация активно применяет базовые функции традиционных для русской деревни весенних, осенних и зимних календарных праздников в целях регулирования общественных отношений. Под влиянием фактора глобализации в последнее десятилетие традиционный крестьянский праздник используется как социальная технология, направленная на распространение синкретических культурных практик и создание моделей группового (общинного) поведения. Особенности этих культурных практик является внедрение или противодействие (в зависимости от идейных установок организаторов праздника) стандартизированных моделей праздничного поведения человека советской эпохи.

The purpose of the article is to consider the main social functions of the holiday as an element of intangible cultural heritage. The empirical material of this work is the author's field observations carried out in the settlements of the South of Leningrad region (2014–2018). The local Administration is actively using the basic functions of the traditional Russian village spring, autumn and winter calendar holidays in order to regulate social relations. Under the influence of the globalization factor in the past decade, the traditional peasant holiday has been used as a social technology aimed at spreading syncretic cultural practices and creating models of group (community) behavior. The peculiarity of these cultural practices is the introduction or opposition (depending on the ideological attitudes of the organizers of the holiday) of standardized models of festive behavior of a person of the Soviet era.

Ключевые слова: философия праздника, синкретические культурные практики, Ленинградская область, сельская местность.

Key words: philosophy of holiday, syncretic cultural practices, Leningrad region, rural area.

Социокультурный ландшафт города, поселка, деревни Ленинградской области как социальное пространство формируется в результате взаимодействия населения с окружающей реальностью. Поэтому для нас социокультурный ландшафт – это насыщенное культуросодержащими артефактами, явлениями, событиями и процессами

обжитое сельским населением Ленинградской области пространство [1]. Этот ландшафт имеет триединую структуру: хозяйственно-культурную, социально-демографическую, историко-культурную.

Одним из элементов нематериального культурного наследия, который формирует социокультурный ландшафт сельской местности Ленинградской области, выступает праздник [5]. В своей символической форме он создаёт отвечающее «духу времени» культурное оформление ценностно-нормативных регулятивов социального поведения. Основными социальными функциями праздника как элемента нематериального культурного наследия являются: 1) сохранение и трансляция исторической памяти; 2) мобилизация социальной солидарности; 3) этнокультурная идентификация членов конкретной социальной группы.

Праздник выражает синкретический пласт духовной культуры. Праздник – это не просто антитеза повседневной будничной жизни, это особый социальный институт. Он может рассматриваться как «зеркало», которое отражает систему социальных противоречий, демократических изменений, реставрацию национальных традиций, разрыв между официальной идеологией и общественным сознанием, отягощенным реалиями кризисной действительности.

Праздник как культурный процесс разворачивается в населенных пунктах Ленинградской области на таких пространствах, как площади перед Домами культуры, и на расположенных рядом с ними местах народных гуляний, в помещениях внутри Домов культуры (Лаголово), на территории сельских библиотек (Гостилицы), школ (Оржицы). Праздником мог быть охвачен весь посёлок городского типа во время Коляд, или территория парковых и садовых зон, где устраивались весенние гуляния на Ивана Купалу.

Эти физические пространства географического ландшафта преобразуют в момент праздников территорию поселения, создавая центры и периферии празднично-сакральных зон, в пределах которых происходит (например, в период календарных праздников), передача от поколения в поколение традиционной культурной информации. Эта культурная информация постоянно воссоздаётся региональными сельскими сообществами в зависимости от характера окружающей среды.

С философско-социологической точки зрения праздник выполняет следующие важные социальные функции: 1) *идеологическую* (в силу эмоциональной направленности сценария, праздник это удобный механизм управления общественными отношениями, инструмент эффективной пропаганды); 2) *коммуникативную и интегративную* (в

силу повторяемости, праздник является инструментом формирования матрицы культурных стереотипов); 3) *когнитивную* (праздник определяет идентификацию индивида как члена «Мы-группы»); 4) *компенсаторную* (расслабляет угнетенную течением повседневной жизни психику людей); 5) *рекреативную* (способствует удовлетворению биопсихических потребностей индивида).

Реализация социальных функций праздника осуществляется в процессе воспроизведения следующих коллективных действий: 1) процессии (шествия), позволяющие индивиду слиться с группой (региональным сельским сообществом); 2) поддержание чувства социальной общности у участников праздника; 3) освобождение от обязанностей, которые накладывает на индивида система социальных ожиданий и правила повседневного быта (маски, ряженые, переодевание, использование праздничной одежды); 4) удовлетворения индивидуальной и коллективной потребности в самореализации и признания заслуг (дары, поздравления, подарки); 5) удовлетворение важных физиологических потребностей на индивидуальном и коллективном уровнях (коллективная трапеза, употребление изменяющих сознание напитков и коллективное опьянение, поддерживающие идею социальной сплоченности, единения с социально близкими людьми), б) совместной трапезы (в сельской местности, как правило, блюд традиционной кухни), 7) шуточное воспроизведение эротических элементов, присутствие символических элементов воды и огня, наличие состязательных элементов в сценарии праздника.

Праздник – это социально-массовое явление при условии, что под социальной массой мы понимаем социальное множество, социальное большинство. Массовое сознание – это сознание большинства общества, определяемого как арифметическое большинство или какая-то его крупная страта (элита, средний класс, бедняки). Как любое социально-массовое явление, государственный праздник имеет свою структуру, элементы которой связаны между собой через: 1) особенности массовой культуры; 2) массовые коммуникации и манипуляции сознанием; 3) массовое сознание; 4) массовое поведение. Структура и коммуникативная функция традиционного народного календарного праздника в конкретном сельском сообществе аналогична структуре и функции государственного праздника, но обладает своими особенностями. Праздник, как и любой социальный институт, изменчив. В традиционном обществе он определен рамками, продиктованными традицией. Культура Модерна наложила на праздник свои черты, сделав его более абстрактным, приватным, индивидуальным.

Так, например, сценарий праздника «День деревни» в Лаголово (28 октября 2017 г.) [2] по своей структуре и репертуару полностью повторяет традиционный русский крестьянский календарный деревенский праздник, описанный этнографически. В сценарий входили: 1) песнопения (праздничный концерт); 2) праздничная трапеза вскладчину (блюда праздничного банкетного стола готовят вскладчину, т. е. женская часть администрации и коллектива Дома культуры приносит заготовки из дома, сервирует праздничный стол, администрация выделяет деньги на спиртное); 3) подарки и награждения участников.

В празднованиях, созданных в атмосфере официоза, проявляются элементы насилия, обязательности посещения. Эти элементы выражаются в определенных ритуальных действиях. Например, в традиционном русском празднике это требование обязательного распития всеми участниками праздничной трапезы алкогольных напитков (медовухи, сваренного именно для этого праздника общиной пива, позднее – вина и водки). Таким образом, утверждается обязательный для всех членов регионального сообщества социальный порядок, обязательный с позиций племени, народа, нации, рода, семьи.

Праздник это институт идентификации и социализации [3, с. 112–117]. Поэтому каждый праздник ориентирован на реализацию на практике процесса самоидентификации и этноидентификации индивида, а именно подтверждения его принадлежности к региональному сообществу (в нашем случае к региональному сообществу сельских поселений Ленинградской области).

С позиций социокультурного подхода праздник как феномен нематериального культурного наследия – это дискурс воспроизведения и трансляции национальных культурных традиций. Деятельность регионального сообщества по возрождению праздничных традиций (русские народные праздники, традиционные календарные, крестьянские и аграрные, праздники и связанные с ними обряды) в условиях современной жизни – важная работа по сохранению и упрочению исторической памяти. Традиционный праздник можно и должно отнести к одной из наиболее эффективных форм этнической социализации, а также изучать его как один из наиболее действенных механизмов конструирования социальной идентичности.

Модернизация праздника как феномена нематериального культурного наследия в региональных сообществах сельской местности Ленинградской области наглядно показывает изменение смыслов и форм празднования, но не упраздняет структурно-функциональных (акциональных) компонентов: песнопения (ряженые, танцы, речита-

тивы), совместная трапеза, подарки. Старые праздники (календарные, крестьянские) осуществляются по традиционному сценарию, а вот для новых праздников (9 мая, 8 марта, 23 февраля) сценарий (структуры, формы и смыслы) наполняется новым содержанием, часто в ущерб своей прошлой идеологической окраске в силу изменения государственной политики, трансформации отношения к женщинам, армии и т. д. [4, с. 200–201].

Можно сделать следующие выводы.

1. Праздник как элемент нематериального культурного наследия сельских региональных сообществ Ленинградской области формирует как традиционный (прошлый, включая советский), так и современный социокультурный ландшафт Ленинградской области. С позиций социокультурного подхода праздник можно изучать как давно укоренный в общечеловеческой культуре механизм освоения социального и ритуального/идеологического пространства-времени (хронотопа). Как специфическая форма ритуального действия праздники используются в любом типе культуры (архаической, традиционной, современной) в качестве инструмента воспроизведения укорененных в культуре смыслов. Но этот инструментарий (праздники) постоянно подвергается модификации под воздействием времени. Праздники могут менять свою функциональную нагрузку в переходный период жизни конкретного узколокального регионального сообщества (поселение Ленинградской области) или крупного ареального (национального, всероссийского) сообщества. Праздник остается важным фактором конструирования социальной идентичности, социализации молодёжи, поддержания и трансляции культурных ценностей.

2. Праздники в своей символической форме создают отвечающие духу времени культурное оформление ценностно-нормативных регулятивов социального поведения. Поэтому основными социальными функциями праздника как элемента нематериального культурного наследия являются: 1) сохранения и трансляция исторической памяти; 2) мобилизация социальной солидарности; 3) идентификация и политическая лояльность членов конкретной социальной группы. Несмотря на уменьшение формализации процедурных моментов (например, изменения в сценарии, смена смысловых акцентов), наблюдается процесс приватизации самого феномена праздничной культуры в целом, высвечивается её утилитарная сторона.

3. Праздник и сегодня в сельской местности Ленинградской области продолжает оставаться инструментом регулирования общественных связей, выстраивания отношений доминирования/подчинения на уровне власть/управляемая социаль-

ная структура. Например, традиционный праздник (Масленица) для местной администрации является способом форматирования групповых интересов, созвучных «духу времени». Под влиянием фактора глобализации традиционный праздник начинает использоваться местными региональными властями как инструмент распространения/противодействия конкретных культурных практик и стандартизированных моделей поведения советской эпохи.

Список литературы

1. Окладникова Е. А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. – М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 230 с.
2. Окладникова Е. А. «Деревенька моя» глазами жителей Лаголовского поселения Ленинградской области. – СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена; Директ-Медиа, 2017. – 124 с.
3. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России // Религиоведение. – 2015. – № 2. – С. 112–117.
4. Смирнов М. Ю. Религиозная ситуация в регионе как внутривластный фактор // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2017. – Т. 18. – № 4. – С. 195–202.
5. Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / О. М. Фишман, М. Л. Засецкая, Г. А. Исаченко и др. – СПб.: Инкери, 2017.

Статья поступила: 23.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 141. 45 : 378 (47 + 57)

М. Ю. Смирнов

Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание

В статье рассматривается научный атеизм как феномен политической, идеологической и научной жизни советского общества на протяжении 1950–80-х гг. Главным предметом исследования является присутствие научного атеизма в системе советского высшего образования в качестве идеологического фактора, учебной дисциплины и как направления исследований. Автор предлагает и обосновывает периодизацию стадий развития научного атеизма в высшей школе, выявляет специфику каждой из этих стадий, анализирует трансформацию научного атеизма из идеологической дисциплины в постсоветское религиоведение.

The article deals with scientific atheism as a phenomenon of political, ideological and scientific life of Soviet society during the 1950s–80s. The main subject of research is the presence of scientific atheism in the system of Soviet higher education – as an ideological factor, as an academic discipline, as a direction of research. The author offers and substantiates the periodization of the stages of development of scientific atheism in higher education, reveals the specifics of each stage, analyzes the transformation of scientific atheism from ideological discipline to post-Soviet religious studies.

Ключевые слова: научный атеизм, высшее образование, идеология, политика в отношении религии, религиоведение.

Key words: scientific atheism, higher education, ideology, policy on religion, religious studies.

Надо признать, что научный атеизм был основательной, кропотливо и умело сооружаемой конструкцией, по-своему продуманной и стройной. Очевидно, что сейчас – самая пора вести внимательное, спокойное и вдумчивое описание истории и судьбы научного атеизма (и уже есть хорошие опыты такого исследования, российские и зарубежные¹).

© Смирнов М. Ю., 2018

¹ «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред.

Обостренная критика научного атеизма, бывшая непременным атрибутом дискуссий 1990-х – начала 2000-х годов о положении религии в СССР, почти утихла (хотя рецидивы временами случаются, как это было в ходе полемики об уместности теологии в образовании¹). Ей на смену постепенно приходит нарастающее недоумение от причудливой реанимации религиозного фактора в современной России, которая не только свидетельствует о состоявшейся возможности утоления религиозных потребностей, но уже и вызывает настороженность форсированным внедрением религии в разные сферы жизни общества, включая образование. При этом «лекала», которые используются, чтобы кроить новые конфигурации духовной жизни, временами поразительно напоминают инструментарий «системы атеистического воспитания», пусть и в иной идейной маркировке [11, с. 314–321]. Так что, изучая исторический путь и судьбу научного атеизма, можно что-то понять и про нынешнее «религиозное возрождение», в некоторых его явных и/или скрытых параметрах.

Но не только в обнаружении зеркальности религиозного и научно-атеистического факторов может быть интерес исследователя. Не менее важно выяснить и то, какой логикой двигалось создание и развитие мощной системы научного атеизма. Распад его зримой инфраструктуры на рубеже 1980–90-х гг. вовсе не свидетельствует о нежизнеспособности этой конструкции. Научный атеизм создавался под определённые политико-идеологические институты и именно в их рамках был вполне функционален.

Трансформация государства и социальной системы в постсоветское время потребовала реструктуризации идеологических установок, при их явной перемаркировке и создании новой обслуживающей инфраструктуры. При этом оказалось, что элементы прежних конструкций в чём-то пригодны и для идеологических новоделов. И хотя по части тщательности нынешние конструкторы уступают умельцам советского времени, нельзя не заметить периодического по(д)глядывания в опыт предшественников по идеологическому, воспитательному и др. «фронтам». Скажем, намечаемая ныне «теологи-

К. М. Антонова. – 2-е изд. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 264 с.; Smolkin V. A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism. – Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2018. 339 p.

¹ 14 февраля 2008 г. информагентство Интерфакс опубликовало открытое письмо, озаглавленное «Обращение 227 докторов и кандидатов наук к президенту Российской Федерации в связи с введением ученых степеней по теологии и преподаванием в школах дисциплин о религиях»; в письме противники введения теологии были объявлены «воинствующими атеистами» и «ненавистниками России» (см.: [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.interfax-religion.ru/orthodoxy/?act=documents&div=716>

зация» образования и воспитания рискует стать «бессознательной рецепцией» ряда памятных черт советских идеологических созданий, типа «научного коммунизма» и «научного атеизма» [6, с. 78].

Граней у научного атеизма было много – его идеологические, организационные, методические, воспитательные и прочие стороны по-разному затрагивали множество людей в нашей стране, верующих и нерелигиозных. Для полного обзора всего этого требуются очень объёмные усилия. Поэтому резонно ограничиться лишь одной, но яркой гранью бытия научного атеизма – его проекцией в систему образования, то есть в тот сегмент социокультурного пространства, где формировалось теоретическое и, отчасти, практическое отношение к религии в советском обществе.

В высшей школе эту проекцию представляла, прежде всего, учебная дисциплина, которая в разные периоды меняла название (в зависимости от возникавших идеологических и/или научных акцентов, от ведомственной принадлежности вуза, от уровня вуза – институт или университет, от будущей специальности учащихся). Чаще всего дисциплина называлась «Основы научного атеизма», иногда просто «Научный атеизм», при специализированной подготовке (на философских факультетах) мог быть курс «История и теория атеизма» (или «Теория и история атеизма»), в позднесоветское время – «История религии и атеизма».

Данная статья представляет собой первичный *очерк периодизации и функционирования научного атеизма в образовательном контексте советской высшей школы*, выявление основных периодов и общую характеристику каждого из них.

1940-е – 1954 гг. – период непосредственной предыстории

Период с середины 1940-х до 1954 г. – это непосредственная предыстория институционализации научного атеизма. Одним из, пусть не главных, но интересных сюжетов этого периода остаётся возникновение самого фразеологизма «научный атеизм». Когда и кто персонально ввёл данный фразеологизм в оборот – не столь существенно. Очевидно, что он возник в среде идеологов-профессионалов советского времени, которые ведали проблематикой отношения к религии. Важно, каким смыслом наделялось это название, что за ним подразумевалось. А это уже определялось не индивидуальными особенностями интеллекта идеологических работников, даже увенчанных учёными степенями и званиями, а всем специфическим этосом советского обществознания [1].

Что же касается предположений об авторстве, то оно приписывается разным персонам, чаще всего – Г. Ф. Александрову или Л. Ф. Ильичеву. Можно поискать «претендентов» ещё и в Отделе пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) – КПСС конца 1940-х – середины 1950-х годов, где было достаточно изобретательных специалистов (однако неизвестно, чтобы кто-то из этой когорты сам горделиво заявлял о своем авторстве). Не исключено, что подлинным автором фразеологизма «научный атеизм» мог быть В. Д. Бонч-Бруевич (16 [28] июня 1873 – 14 июля 1955), в 1945–1955 гг. директор ленинградского Музея истории религии. Это ему принадлежала инициатива создания в 1947 г. Сектора истории религии и атеизма в Институте истории АН СССР (усилиями этого Сектора изданы в 1950–1964 гг. 12 сборников «Вопросы истории религии и атеизма»), он стоял у истоков межиздательской книжной серии «Научно-атеистическая библиотека», задуманной им не позднее начала мая 1954 г. (с 1955 по 1965 годы серия выпускалась издательством Академии Наук СССР, с 1969 года – издательством «Мысль»¹).

Заметим, что понятие «научно-атеистический» встречается уже в некоторых послевоенных партийных документах начала 1950-х гг. Как показала по своим архивным изысканиям Л. И. Сосковец, в 1951 г. Кемеровский обком ВКП(б) принял постановление «О состоянии научно-атеистической пропаганды в Троицком районе», в 1952 г. Алтайский краевой комитет партии принимает постановление «О серьезных недостатках в научно-атеистической пропаганде в Рубцовском и Кулундинском районах» [12, с. 190]. Возможно, что это название было и в лексиконе учрежденного в 1947 г. Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний (в будущем Всесоюзного общества «Знание»), которое унаследовало ряд функций от упраздненного Союза воинствующих безбожников СССР.

Официальным для того времени было понятие «антирелигиозный». Конституция СССР 1936 г. в ст. 124 провозглашала: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признаётся за всеми гражданами» (аналогичный текст был и в ст. 128 Конституции РСФСР 1937 г.). Однако объективно обусловленное событиями Великой Отечественной войны изменение общего курса в отношении пат-

¹ [Электронный ресурс] – URL: [http://publ.lib.ru/ARCHIVES/N/"](http://publ.lib.ru/ARCHIVES/N/)Nauchno-ateisticheskaya_biblioteka"/_ "NAB".html

риотически настроенных религиозных организаций и верующих советских граждан побуждало смягчать акцент на «антирелигиозном», подыскивая ему менее резкий эквивалент. Просто «атеизм» уже не мог быть таким эквивалентом, это название также не казалось свободным от репрессивного смысла. Тогда и возникла в идеологическом дискурсе «научно-атеистическая» фразеология. Объявление чего-либо научным, в силу высокой репутации науки, создавало благоприятный образ и не вызывало отторжения.

Окончательную легитимацию фразеологизм «научный атеизм» и производные от него получили в 1954 г., после выхода двух партийных документов: Постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» и Постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения»¹.

В первом из этих постановлений (7 июля 1954 г.) научно-атеистическая пропаганда была объявлена «важнейшим участком идеологической работы». Формулировки в документе были весьма жёсткими («церковники и сектанты изыскивают различные приемы для отравления сознания людей религиозным дурманом»). Партийным и советским работникам адресовалась резкая претензия в «ошибочном мнении» о том, что «религиозная идеология стихийно, самотеком изживет себя», и в забвении активной атеистической пропаганды. Были сформулированы 12 пунктов мер «против запущенности антирелигиозной работы», с обширным набором форм и средств пропагандистской деятельности (от популярных лекций до издательского дела и учебно-воспитательного процесса). Строго говоря, «научно-атеистическая пропаганда» в этом тексте по смыслу не различалась с понятием «антирелигиозной пропаганды».

В разъяснение установок этого документа газета «Правда» 24 июля 1954 г. опубликовала редакционную статью «Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду». В статье было указано на живучесть религиозных предрассудков как «вредных пережитков капитализма», мешающих части населения активно участвовать в строительстве коммунизма. Осуждению подверглось «примиренческое отношение» партийных организаций к распространению суеверий и предрассудков, которые «духовно калечат и принижают советских

¹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 8-е изд. Т. 6. – М.: Политиздат, 1971. – С. 502–507, 516–520.

людей». В то же время отмечалось, что «научно-атеистическая пропаганда должна быть развёрнута так, чтобы не оскорблять чувств верующих, а воздействовать на них примером, убеждением, распространением научных знаний»¹.

Второе постановление (10 ноября 1954 г.) меняет смысловые оттенки. Оно начинается с указания на необходимость «избегать всякого оскорбления чувств верующих». Осуждаются необоснованный отказ верующим в «политическом доверии», административное вмешательство в деятельность религиозных объединений, а также невежество и безответственность в вопросах атеистической пропаганды. Признается лояльность «служителей церкви в своем большинстве» к советской власти, объявляется «глупым и вредным» ставить советских граждан под политическое сомнение из-за их религиозных убеждений. Однако по-прежнему ориентиром отношения коммунистов к религии объявляется «единственно верное научное мировоззрение – марксизм-ленинизм и его теоретическая основа – диалектический материализм», рассматриваемые как средство «освобождения верующих людей из-под влияния религиозных предрассудков». Из этого следовали установки на просвещение, пропаганду знаний, образование, «дальнейшее повышение культурного уровня трудящихся» в целях преодоления религиозного мировоззрения².

Таким образом, «научный атеизм» вошёл в официальную лексику документов КПСС. Фразеологизм неустановленного авторства стал обозначением одной из ведущих идеологических установок середины 1950-х гг.

1955–1959 гг. – начальный (подготовительный) период

Судя по последовавшим в 1955 г., после названных выше партийных постановлений, программным публикациям авторитетных учёных по вопросам научно-атеистической пропаганды, приоритет получили идеи второго постановления. Предполагалось, что пропагандистская, просветительная и воспитательная деятельность должны иметь научное обоснование, укорененное в марксистско-ленинскую теорию общества. Поэтому идеологически инспирированные фразеологизмы «научно-атеистический» (взгляд, подход), «научно-атеистическая» (критика, пропаганда, агитация), «научно-атеистическое» (воспитание, мировоззрение) и тому подобные слово-

¹ Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду. Передовая статья // Правда. № 205 (13138), 24 июля 1954 г. (главным редактором газеты был в это время Д. Т. Шепилов).

² Постановление 10 ноября 1954 г. подписано: Секретарь ЦК КПСС Н. С. Хрущев.

сочетания приобретают терминологический характер, возникает их понятийное описание¹. При Президиуме АН СССР была создана Комиссия по вопросам научно-атеистической пропаганды для координации деятельности учреждений Академии наук в области истории религии и атеизма². В связи с тем, что атеистическая пропаганда должна была строиться прежде всего на естественно-научном материале, одна из задач координационной комиссии состояла в том, чтобы объединить работу в этой области гуманитарных и естественно-научных учреждений АН СССР³.

Понятийный аппарат научного атеизма заметно присутствовал в отечественной общественно-политической лексике на протяжении более тридцати лет, с середины 1950-х до конца 1980-х годов, широко используясь на разных уровнях системы образования и просвещения. Эпитет «научный» как бы удостоверял высокое мировоззренческое качество того, что было экипировано этим эпитетом. Поэтому научный атеизм должен был восприниматься как фундаментальная опора той идеологической стратегии в отношении к религии, которая в послевоенном СССР постепенно заменяла безжалостное «воинствующее безбожие».

Во второй половине 1950-х годов в науке и образовании проблематика религии рассматривалась под углом зрения сложившихся за предыдущие три десятилетия антирелигиозных установок. Теоретическое основание критика религии черпала в ряде положений исторического материализма, которыми религия трактовалась как форма общественного сознания, детерминированная отчасти зависимостью от природной стихии, но прежде всего – социально-классовыми противоречиями, а потому выражающая интересы эксплуататорских слоёв населения.

После провозглашения победы социализма в СССР и перехода к коммунистическому строительству эти тезисы продолжали присутствовать в советских работах о религии, но явно требовали корректив-

¹ Задачи советской этнографии в проведении научно-атеистической пропаганды // Советская этнография. – 1955. – № 1. – С. 3–6 (передовая статья без подписи; главный редактор журнала в то время – С. П. Толстов); Францев Ю. П. Великая сила научно-атеистического мировоззрения // Правда. – 1955. – 30 июня (републикация: Францов Г. П. У истоков религии и свободомыслия. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – С. 482–489).

² План работы этой комиссии был утвержден Постановлением Президиума АН СССР от 1 апреля 1955 г. «Об организации научно-атеистической пропаганды в Академии наук».

³ Бонч-Бруевич В. Д. О научно-атеистической пропаганде // Вопросы истории. – 1955. – № 6. – С. 175–177.

ровки в отношении к религиозной ситуации в стране. Связывать религиозность населения в СССР с капиталистической эксплуатацией было невозможно. А массовая реабилитация после XX съезда КПСС показала признание несправедливости репрессий за религиозные убеждения. Функциональная неэффективность сугубо антирелигиозных установок, нацеленных на репрессивное искоренение религии, вынуждала к их существенному пересмотру. После успешного запуска первого искусственного спутника Земли (1957) термин «научный» стал как бы подтверждением правильности теорий и решений, обоснованных научным подходом, исследованием предмета. Поэтому в ходу были ссылки на «отсталость» части населения, сохранявшей «религиозные пережитки», а также указание на использование религии зарубежными противниками для идеологических диверсий.

Нельзя сказать, что произошёл полный поворот от «преследования к исследованию». Постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам “О недостатках научно-атеистической пропаганды”» обязывало партийные, комсомольские и общественные организации «развернуть пропагандистское наступление на религиозные пережитки советских людей». Государственным учреждениям предписывалось осуществить мероприятия административного характера, направленные на ужесточение условий существования религиозных общин.

Тем не менее, научно-атеистический подход стал новым оттенком в отношении к религии. Он побудил к развертыванию исследовательской деятельности, овладению научными процедурами и инструментарием. Он же обусловил изменение в содержании обществоведческого образования, которое от прямой антирелигиозной индоктринации переводилось на путь формирования научно-материалистического мировоззрения.

Первые пробы включения научного атеизма в систему высшего образования начались в середине 1950-х годов. В 1957 г., под руководством и редакцией В. К. Танчера, в Киевском государственном университете был разработан проект Программы курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений УССР. Есть не очень внятные сведения, что тогда же был введён и сам этот лекционный курс [5, с. 11]. Также в 1957 г. в Ленинграде вышло методическое пособие по курсу «Всеобщая история религии и атеизма»¹. Опыт этих

¹ Методическое пособие по курсу «Всеобщая история религии и атеизма» / сост. М. И. Шахнович / Философ. фак.; отд. заоч. обучения. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1957. – 19 с. (Встречается утверждение, что этот курс читался чуть ли не с 1946 г., хотя

разработок был в последующие годы учтён при составлении типовых программ лекционных курсов по научному атеизму для всей советской высшей школы.

Общая нацеленность программ, которые стали создаваться вскоре для введения научного атеизма в учебный процесс, может быть представлена четырьмя установками: (1) политической (ориентация учащихся на поддержку внутри- и внешнеполитического курса КПСС и Советского государства); (2) идеологической (противостояние чуждому идейному влиянию, в данном случае – религиозному); (3) воспитательной (способствовать формированию непримиримого отношения к религиозным проявлениям); (4) образовательной (дать необходимый минимум знаний о религии для более уверенной критической позиции в отношении к ней). По справедливому замечанию современного исследователя:

«Важно отметить, что под “общественными науками” в документах Министерства высшего и среднего образования СССР (МВиССО СССР) и в массовой философской и образовательной литературе понимаются дисциплины, предназначенные в первую очередь для формирования “правильного”, т. е. коммунистического, мировоззрения. Программа этих дисциплин содержала, конечно, сведения об истории и актуальном состоянии общества. Однако первичной была именно воспитательная функция. Слово “наука” использовалось здесь как синоним учебной дисциплины, инструмента образовательного воздействия, а не для обозначения объективного знания о какой-то части окружающего мира» [7, с. 24].

1959–1964 гг. – период становления учебной дисциплины

В начале 1959 г. (27 января – 5 февраля) состоялся внеочередной XXI съезд КПСС, главным итогом которого стало провозглашение лозунга о переходе СССР к коммунизму. Строительство социализма было объявлено завершённым и речь отныне шла о том, чтобы приступить к «созданию в стране коммунистического общества». Среди спектра идейно-воспитательных задач, решаемых для достижения этой цели, было обращено внимание на необходимость развития научно-атеистической пропаганды.

Президиум АН СССР 17 апреля 1959 г. издал Постановление «Об усилении научной работы в области атеизма». В документе ставился вопрос о крайней необходимости, в частности, для историков рели-

упоминается лишь об одной прочитанной в том году лекции – про Д. С. Аничкова как «первого русского историка религии»; скорее всего, речь может идти о лекциях по истории религии и атеизма, читавшихся на философском факультете ЛГУ с 1953/1954 учебного года).

гии, создания фундаментальных трудов о сектантстве, об атеизме и состоянии религии в странах народной демократии. Указывалось, что советские исследователи должны заняться историей атеизма в рабочем движении, критикой «христианского социализма» и «христианской демократии», разоблачением ревизионизма в трактовке атеизма и религии, попыток реакционных кругов стран Востока «использовать религиозные течения для ослабления национально-освободительного движения». В Постановлении также говорилось о необходимости посылки комплексных экспедиций в различные районы СССР для изучения причин сохранения религиозных пережитков среди некоторой части населения, равно как и для изучения сектантства.

Понятно, что весь этот «фронт работ» требовал профессионально подготовленных кадров. Да и вообще обнаружилась острая нехватка адекватных знаний о религии у специалистов разных профилей – выпускников советских вузов.

В 1959 г. создается кафедра истории и теории атеизма в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова. В этом же году аналогичная кафедра появилась в Киевском государственном университете им. Т. Г. Шевченко. Под руководством С. Д. Сахарова и В. К. Танчера был разработан проект единой «Программы курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений СССР», изданный тиражом 50 000 экземпляров¹.

С сентября 1959 г. началось преподавание курса «Основы научного атеизма» в высших и средних специальных учебных заведениях СССР (первоначально – факультативное; в МГУ факультативные курсы по этому предмету были введены на всех факультетах с 1960 г.). В 1961 г. под эгидой Института философии АН СССР издается тиражом 100 000 экземпляров учебник «Основы научного атеизма»².

В 1959–1963 годах появились издания курсов лекций и учебных пособий по истории атеизма и по основам научного атеизма для студентов вузов на русском и ряде других языках народов СССР³. В кон-

¹ Программа курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений СССР: проект / отв. ред. С. Д. Сахаров, В. К. Танчер / МВ и ССО СССР; Управление преподавания общественных наук. – М.: Госполитиздат, 1959. – 19 с.

² Основы научного атеизма / Ин-т философии АН СССР; редкол.: И. П. Цамерян (рук. авт. кол.) и др. – М.: Госполитиздат, 1961. 455 с.

³ Основы атеизму: учбово-метод. посібник для студентів ун-ту. – Чернівці, 1959. 201 с.; Кравец І. Н. Петров В. М. Основы атеизму. Учебный посібник для студентів вищих учбових закладів. – Харків, 1959. 284 с.; Лекции по курсу «Основы научного атеизма». Темы 1–3, 3 (а), 3 (б), 5–7. – М., 1960; Лекции по курсу «Основы научного атеизма». Темы 1–3, 3 (а), 3 (б), 4, 6. – Ереван, 1960; Карлюк А. С. Очерки по научному атеизму. – Минск: Изд-во АН БССР, 1961. 585 с.; Танчер В. К. Основы атеизма. Учебник для сту-

це 1960-х годов многие из них были переизданы уже в переработанном и дополненном виде расширенных учебных пособий и учебников по основам научного атеизма¹. Параллельно выходили учебные пособия по организации и ведению научно-атеистической пропаганды, работе с верующими².

В докладе 1963 г. на заседании Идеологической комиссии при ЦК КПСС секретарь ЦК Л. Ф. Ильичев провозгласил «общество без религии» как одну из целей практической политики КПСС [10, с. 6]. Результаты деятельности этой комиссии были изложены в ноябре 1963 г. в документе «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения»³. В начале 1964 г. (2 января) вышло Постановление ЦК КПСС «О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения»⁴. Одновременно Ильичев публикует программную статью «Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание»⁵. Все эти документы 1964 г. стали директивными основаниями для развертывания широкомасштабной системы научно-атеистического воспитания в стране. В частности, это отразилось на состоянии и перспективах научного атеизма в высшей школе.

Был создан Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. В качестве основных направлений его деятельности определялись: координация и руководство всей научной работой

дентов высших учебных заведений УССР. – Киев, 1961. 340 с. (на укр. яз.); Григорьян Т. Г. Основы научного атеизма (Пособие для студентов-заочников). Ч. I. Марксистско-ленинский атеизм – высшая форма атеизма. – Баку, 1961. 64 с.; Григорьян Т. Г. Основы научного атеизма (Пособие для студентов-заочников). Ч. II. Современные религии и их классовая сущность. – Баку, 1962. 90 с.; Основы научного атеизма. Пособие для студентов педагогич. вузов и учителей средних школ / редкол.: Г. А. Стельченко (гл. ред.) и др. – Ярославль, 1963. 340 с.; Шердаков Н. И. Лекции по истории атеизма: учеб. пособие для студентов. – Л.: [б. и.] (Лесотехническая академия им. С. М. Кирова), 1963.

¹ Войтко В. И. Основы атеизма (Курс лекций для студентов педагогических институтов). Изд. 2-е, перераб. – Киев: Радянська школа, 1966. 231 с. (на укр. яз.) (1-е изд. 1962).

² Воропаева К. Л. 1) Формы и методы научно-атеистической пропаганды: учеб. пособие. – Л., 1962; 2) Методы индивидуальной работы среди верующих: учеб. пособие в помощь изучающим курс научно-атеистической пропаганды. – М., 1965.

³ Публикацию см.: О мероприятиях по усилению атеистического воспитания населения (Разработаны Идеологической комиссией при ЦК КПСС в 1964 г.) // О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. Изд. 2-е, доп. – М.: Политиздат, 1981. – С. 82–89. (1-е изд. – М.: Политиздат, 1977. – С. 92–108).

⁴ Опубликовано: Партийная жизнь. – 1964. – № 2.

⁵ Ильичёв Л. Ф. Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание // Коммунист. – 1964. – № 1. – С. 24–46.

в области атеизма, проводимой институтами АН СССР, высшими учебными заведениями и учреждениями Министерства культуры СССР; подготовка кадров высшей квалификации; организация комплексной разработки актуальных проблем научного атеизма; проведение общесоюзных научных конференций и творческих семинаров [4, с. 9–36]. Упорядочивается номенклатура названий и уровней учебной литературы по научному атеизму.

Предписывалось введение в университетах страны, в вузах педагогического профиля и ведомственных вузах министерств культуры, здравоохранения и сельского хозяйства обязательного курса «Основы научного атеизма» в объёме 24 часа.

*1965–1974 гг. – период институционализации научного атеизма
в высших учебных заведениях*

Смена высшего руководства в стране в октябре 1964 г. не отразилась существенно на принятом общем курсе по формированию научно-атеистической системы. Подтверждением стал ряд директивных документов КПСС, принятых в этот период. Постановление ЦК КПСС «О мерах по дальнейшему развитию общественных наук и повышению их роли в коммунистическом строительстве» от 14 августа 1967 г. содержало установки на «повышение уровня марксистско-ленинского образования», «необходимость более действенной и всесторонней разработки крупных теоретических проблем, создания обобщающих трудов по актуальным вопросам развития общества и современного научного знания», «анализ содержания и форм работы по коммунистическому воспитанию, путей преодоления частнособственнических, религиозных и иных пережитков в сознании и быту трудящихся»¹. Особое идейное и мировоззренческое значение научного атеизма подчеркивалось в постановлении ЦК КПСС «Об улучшении атеистического воспитания населения» от 16 июля 1971 г.²

В этот период происходит институционализация научного атеизма в сфере высшего образования. Основными институциями становятся: (1) введение в университетах, педагогических, сельскохозяйственных и медицинских вузах курса «Основы научного атеизма» в качестве обязательной учебной дисциплины, а в остальных вузах – в виде факультативных занятий; (2) учебники и учебные пособия по данному курсу, написанные с учетом специальностей высшего образования;

¹ Вопросы истории. – 1967. – № 9. – С. 3–11.

² Об идеологической работе КПСС: сб. документов. – М.: Политиздат, 1977. – С. 309–310.

(3) учебные программы этой дисциплины, разработанные в трех вариантах: основная программа для всех вузов, программа для философских факультетов университетов, программа для педагогических институтов; (4) создание в вузах кафедр, обеспечивающих преподавание «Основ научного атеизма».

Практика формирования в вузах страны системы преподавания научного атеизма показывала, что даже при постоянстве контроля со стороны органов КПСС и наличии обязательных к исполнению руководящих документов, по всем четырем базовым институциям этой системы постоянно возникали сложности в их реализации. Далеко не во всех вузах была возможность создания соответствующих кафедр¹ или дополнительной профилизации существовавших кафедр общественных наук. Чаще всего просто отсутствовали компетентные в предмете преподавательские кадры; начавшаяся подготовка научных и научно-педагогических работников в аспирантуре (специальность: 625 – Научный атеизм) стала пополнять эти кадры, но не сняла проблемы их нехватки.

Первые учебные издания для преподавания научного атеизма выглядели, с точки зрения поставленных задач, малоудовлетворительными. Уже в сентябре 1965 г., Институтом научного атеизма – Академией общественных наук (АОН) при ЦК КПСС была подготовлена записка в ЦК КПСС «О научном уровне и практической ценности учебных пособий по основам научного атеизма для высших учебных заведений». В качестве существенных недостатков учебных изданий отмечалось, что:

«многим из них присущи уход в прошлое, отождествление роли религии и церкви в эксплуататорском и социалистическом обществах, слабый учет новых тенденций в религиозной идеологии, сведение процесса модернизации к приспособленчеству духовенства; отмечалось, что не уделяется должное внимание позитивному содержанию научного атеизма» [4, с. 29].

Новые выходявшие издания стремились соответствовать образовательным целям и даже отчасти несли отпечаток авторского подхода их составителей². Однако политико-идеологический посыл научного

¹ Кроме существовавших уже кафедр в Московском и Киевском университетах, в 1963 г. создается, в 1964 г. начинает работу межфакультетская кафедра научного атеизма в Ленинградском государственном педагогическом институте им. А. И. Герцена.

² Основы научного атеизма: учеб. пособие для вузов / науч. ред. И. Н. Лушицкий, Г. М. Лившиц. – Мн., 1967. 260 с.; Танчер В. К. Основы научного атеизма: учеб. для студ. вузов. – Киев, 1968. 488 с. (на укр. яз.) (3-е изд. 1974); Основы научного атеизма: учеб.-метод. пособие для студентов-заочников / Н. С. Гордиенко и др. – Л.: ЛГПИ, 1970. 403 с.; Григорьян М. М. Курс лекций по истории атеизма: учеб. пособие. – М.:

атеизма требовал единообразия и однозначной идейно-воспитательной направленности. Аналогичная ситуация была и с учебными программами курса. Критическое отношение официальных инстанций было выражено в Письме Министерства просвещения РСФСР от 24.08.71 г. № 389 «Об усилении атеистического воспитания учащихся общеобразовательных школ и студентов педагогических учебных заведений»¹.

Для упорядочения и развития системы преподавания научного атеизма в мае 1972 г. МВ и ССО СССР на базе МГУ провело Всесоюзное совещание преподавателей курса «Основы научного атеизма» (ок. 800 участников). В качестве основных рассматривались вопросы философского, нравственного, естественнонаучного содержания курса «Основы научного атеизма»; опыт и методика преподавания этого курса в вузах и заведениях ССО разного профиля; атеистическое воспитание студенчества; конкретно-социологические исследования по атеизму в вузах [2]. Особое внимание было уделено обсуждению подготовленной к этому времени Программы курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений (М.: Высш. школа, 1972).

В результате выработанных рекомендаций были составлены программы курса «Основы научного атеизма» в двух вариантах – для высших и для средних специальных учебных заведений². В их авторских коллективах участвовали: для вузовской программы – Р. Г. Балтанов, В. И. Гараджа, Н. С. Гордиенко, Ф. И. Долгих, М. И. Конкин, П. К. Курочкин, Э. И. Лисавцев, Б. А. Лобовик, Е. П. Лошкарев, В. Ф. Миловидов, Ю. И. Москалев, М. П. Новиков, Л. В. Сретенский, В. К. Танчер; для программы ССО – П. К. Курочкин, В. Ф. Миловидов, Ю. И. Москалев, И. Н. Яблоков.

Для обеспечения основной программы курса в 1973 г. был издан учебник «Научный атеизм» для вузов, под редакцией директора Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС А. Ф. Окулова, имев-

Мысль, 1970. 231 с.; Григорьян М. М. Курс лекций по истории атеизма: учеб. пособие. –2-е изд. доп. – М.: Мысль, 1974. 309 с.

¹ Предписанные меры так и не были реализованы в полном объеме, что потребовало повторить и усилить установки в следующем аналогичном документе – Письме Министерства просвещения РСФСР от 09.08.74 г. № 357-М «Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся общеобразовательных школ и студентов педагогических учебных заведений».

² Программа курса «Основы научного атеизма»: для высших учеб. заведений / Р. Г. Балтанов [и др.]; МВ и ССО СССР, Отдел преподавания обществ. наук. – М.: Мысль, 1973. 8 с.; Основы научного атеизма: программа курса для средних спец. учеб. заведений / отв. ред. В. А. Гриценко, Ю. И. Москалев; МВ и ССО СССР, Отдел преподавания обществе. наук. – М.: Мысль, 1973. 7 с.

ший всесоюзный статус («допущено Министерством высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебника для студентов высших учебных заведений»)¹. В авторский коллектив учебника вошли наиболее заметные на тот период специалисты по научному атеизму: Р. Г. Балтанов, В. И. Гараджа, Н. С. Гордиенко, М. П. Новиков, В. К. Танчер, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков, М. С. Беленький, Г. В. Воронцов, Б. А. Лобовик, М. П. Мchedлов, М. А. Попова, П. И. Пучков, Э. Г. Филимонов, А. Ф. Окулов. Учебник вышел тиражом в 100 000 экз., год спустя (1974) состоялось его второе издание таким же стотысячным тиражом. Тогда же стотысячным тиражом было издано учебное пособие «История и теория атеизма» (1974), написанное в основном авторами из Московского университета, под редакцией М. П. Новикова².

Можно заметить, что именно в этот период сложился некий алгоритм функционирования научного атеизма в системе высшего образования. Своего рода триггером становились директивные решения ЦК КПСС (в виде открытых или закрытых постановлений), принятые в результате «замера» ситуации с религией в стране. Затем соответствующие идеологические и государственные органы принимали документы, обязывающие в практической деятельности по образованию и воспитанию выполнять партийные установки и определяющие ресурсы для этого. Разрабатывались программы учебных курсов и методические указания. Под эти программы создавались учебники и учебные пособия. Периодически производилась корректировка программ и учебных изданий, чтобы они были созвучны текущим идеологическим задачам. Опыт преподавания научного атеизма и вообще атеистической работы в высшей школе регулярно обсуждался на всесоюзных и региональных мероприятиях, обобщался и использовался для выработки новых форм деятельности.

¹ Научный атеизм: учеб. для студ. высш. учеб. заведений / под ред. А. Ф. Окулова. – М.: Политиздат, 1973. 288 с.

² Второе издание этого учебного пособия вышло в 1982 г. тиражом 80 000 экз., третье издание (дораб.) – в 1987 г. тиражом 100 000 экз.; оба издания указывали в подзаголовке: «для студентов философских факультетов и отделений государственных университетов». Общий тираж трех изданий – 280 000 экз. явно превосходил число всех, кто когда-либо учился на философских факультетах и отделениях в СССР; учебное пособие широко использовалось и в других советских вузах с различными профилями специальностей.

*1975–1985 гг. – период развития учебной дисциплины
(«зрелые годы» научного атеизма)*

В период с середины 1970-х по середину 1980-х годов научный атеизм в советской высшей школе достигает респектабельности. Интегрированная в совокупность общественных наук, эта дисциплина занимает свое место в учебных планах большинства специальностей разных вузов. В образовательной деятельности участвуют преподаватели, защитившие кандидатские и докторские диссертации по специальности 09.00.06 – Научный атеизм (с июля 1984 г. – Научный атеизм, история религии и атеизма¹). Сложилась определенная база отечественных исследований и научных изданий, которые могли действовать учащимся в овладении более или менее адекватными знаниями о религиях.

Вопросы атеистического воспитания также не уходили из повестки, но общий контекст внутренних процессов в СССР и внешних событий на мировой арене побуждал к более взвешенному восприятию религиозного фактора. Все это требовало определенных корректив в существовании научного атеизма в вузовской среде.

В 1975 г. Институт научного атеизма совместно с МВ и ССО СССР и Объединенным научным советом АН СССР и АОН при ЦК КПСС по координации исследований в области атеизма провел совещание заведующих кафедрами научного атеизма вузов². К тому времени в стране курс научного атеизма преподавался более чем в 500 вузах, работало 20 специализированных кафедр [4, с. 30]. Одним из ведущих вопросов совещания стало применение в образовании результатов научно-исследовательской работы в области научного атеизма, то есть необходимость большей научной обоснованности в преподавании атеистических знаний.

Год спустя (1976) на базе МГУ была проведена Всесоюзная конференция «Вопросы методики преподавания научного атеизма в вузах», в работе которой приняли участие ученые из ряда

¹ В ноябре 1988 г. специальность 09.00.06 получила название «Научный атеизм, религия (история и современность)», в апреле 1995 г. названием специальности стало «Философия религии»; в 1999 г. этот шифр был выведен из номенклатуры специальностей научных работников. В январе 2000 г. специальность 09.00.13 «Философская антропология и философия культуры» была расширена и стала называться «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры»; с января 2001 г. названием специальности стало «Религиоведение, философская антропология, философия культуры». В 2009 г. в номенклатуру включена специальность 09.00.14 «Философия религии и религиоведение».

² Часть материалов совещания была опубликована: Вопросы научного атеизма. Вып. 19. Редколлегия: А. Ф. Окулов (отв. ред.) и др. – М.: Мысль, 1976. – С. 127–166.

социалистических государств; кроме обмена опытом, обсуждались и непростые проблемы религиозных увлечений в молодежной среде стран социализма¹.

Учебная литература в это время выходила относительно регулярно и немалыми тиражами. Были выпущены исправленными и дополненными два переиздания учебника «Научный атеизм» (под редакцией А. Ф. Окулова) для студентов вузов (3-е изд. 1976 г. тиражом 200 000 экз., 4-е изд. 1978 г. тиражом 100 000 экз.). В педагогических вузах популярностью пользовалось издание «Основы научного атеизма: учеб.-метод. пособие для студентов-заочников», написанное коллективом авторов из ЛГПИ им. А. И. Герцена (1978)².

Принятая в 1977 г. Конституция СССР в ст. 52 установила: «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа – от церкви» (аналогичный текст в ст. 50 Конституции РСФСР 1978 г.). Этой нормой религиозные верования официально исключались из «перечня» предметов враждебного отношения, а понятие «антирелигиозный» окончательно было замещено понятием «атеистический». Соответствующие коррективы требовались и для преподавания научного атеизма.

Партийные документы³ нацеливали в религиозном вопросе на критику использования религии в интересах, враждебных СССР и странам социалистического содружества. Поэтому критический акцент в адрес религии был перенесен на её политизацию зарубежными идеологическими противниками социализма. Вместе с тем, подчеркивалась и возможность прогрессивных движений под религиозными лозунгами.

¹ Вопросы методики преподавания научного атеизма в высших учебных заведениях: Материалы Всесоюзной научно-методологической конференции. Москва, 7–10 декабря 1976 г. – М., 1978. – 282 с.

² Первое издание было в 1970 г. Среди авторов обоих изданий: Н. С. Гордиенко, З. В. Калинин, И. И. Огрызко, В. Н. Никитин, Б. Я. Рамм.

³ Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г. «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы»; Постановление Секретариата ЦК КПСС от 20 июня 1979 г. «Об изучении теории и практики современных мусульманских религиозно-политических движений»; Постановление ЦК КПСС от 22 сентября 1981 г. «Об усилении атеистического воспитания»; Постановление ЦК КПСС от 6 июля 1984 г. «О дальнейшем улучшении партийного руководства комсомолом и повышении его роли в коммунистическом воспитании молодежи».

Очевидно, что сложность понимания и изложения материала о религии в современном мире ставила перед научным атеизмом задачу более глубокого раскрытия диалектики мировоззренческих процессов, что было для многих преподавателей, привыкших к упрощенной схеме «разоблачений», явно непростым делом. На это обстоятельство было обращено внимание в Постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О дальнейшем развитии высшей школы и повышении качества подготовки специалистов» (1979), где особо подчеркивалась ответственность всех кафедр вузов за мировоззренческую направленность учебно-воспитательного процесса¹.

В предмете научного атеизма к тому времени устойчиво было принято выделять два аспекта: критический (разоблачение реакционной сущности религиозной идеологии и критика религии как фантастической формы отражения действительности) и позитивный (формирование научного мировоззрения атеистическими средствами) [8, с. 36]².

В целях совершенствования образовательной и воспитательной работы в области научного атеизма, в 1979 г. Управлением преподавания общественных наук Минвуза СССР в Москве было проведено Всесоюзное совещание заведующих кафедрами научного атеизма высших учебных заведений. Одним из решений совещания стало предложение по уточнению содержания и ряда формулировок в программах курса «Основы научного атеизма». Рассмотрим в конспективном ракурсе эти программы и изменения в них, произошедшие в первой половине 1980-х годов.

Программа курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений / отв. ред. М. И. Конкин и Ю. И. Москалев. – М.: Высш. школа, 1980. 16 с. (тираж 100 000 экз.)

Программа была выпущена под грифом Управления преподавания общественных наук МВ и ССО СССР. Разработана комиссией МВ и ССО СССР в составе: А. Ф. Окулов (председатель), Р. Г. Балтанов, В. И. Гараджа, Н. С. Гордиенко, Ф. И. Долгих, М. И. Конкин, П. К. Курочкин, Э. И. Лисавцев, Б. А. Лобовик, Е. П. Лошкарев, В. Ф. Миловидов, Ю. И. Москалев, М. П. Новиков, Л. В. Сретенский, В. К. Танчер. Ученые

¹ Коммунист. – 1979. – № 11. – С. 9.

² Дискуссии, определявшие и уточнявшие «предмет научного атеизма», шли регулярно, отражая изменения идеологических приоритетов и научных позиций [13, с. 8–9]. Тем не менее, для «учебных целей» почти всё время существования научного атеизма применялось упрощенное объяснение, фиксирующее его предмет в «критическом» и «позитивном» аспектах.

степени и ученые звания разработчиков не указывались (за исключением ответственных редакторов, которые значатся как доценты).

Объём учебного времени, отводимого на преподавание курса «Основы научного атеизма», был фиксированным и составлял 24 часа, из которых на лекционную часть курса приходилось 20 часов, а на семинарские занятия 4 часа.

Лекционная часть курса включала семь тем: «Предмет научного атеизма» – 2 часа; «Религия как социальное явление» – 2 часа; «Современные религии» – 4 часа; «Атеизм и общественный прогресс» – 4 часа; «Мировоззренческие основы атеизма» – 4 часа; «Атеизм и религия в социалистическом обществе» – 2 часа; «Научно-атеистическое воспитание» – 2 часа.

В семинарской части курса были установлены занятия по двум темам, названия которых дублировали названия двух лекционных тем: «Мировоззренческие основы атеизма» – 2 часа; «Атеизм и религия в социалистическом обществе» – 2 часа; в состав второй из них входила подтема «Научные основы политики КПСС по отношению к религии и церкви».

Литература к учебному курсу в Программе включает 29 наименований, из них: 5 трудов К. Маркса, 3 труда Ф. Энгельса, 7 трудов В. И. Ленина, Конституцию СССР, 7 официально-документальных изданий КПСС (в основном Постановления ЦК КПСС), 5 трудов Л. И. Брежнева, 1 учебник: Научный атеизм: учебник для студентов вузов / гл. ред. А. Ф. Окулов. 3-е изд. – М., 1976. Какая-либо другая литература, ни по научно-атеистической, ни по религиоведческой тематике, не указывалась.

Программа курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений / отв. ред. Ю. И. Москалев. – М.: Высш. школа, 1982. 8 с. (тираж 100 000 экз.)

Программа опубликована под грифом Управления преподавания общественных наук МВ и ССО СССР. Разработана комиссией МВ и ССО СССР, состав которой в этом издании не приводился, за исключением ответственного редактора, который значится как доцент.

Объём учебного времени, отводимого на преподавание курса «Основы научного атеизма», составлял 24 часа, из которых на лекционную часть курса приходилось 20 часов, а на семинарские занятия 4 часа.

Лекционная часть включала семь тем: «Предмет научного атеизма» – 2 часа; «Религия как социальное явление» – 2 часа; «Современные религии» – 4 часа; «Атеизм и общественный прогресс» – 4 часа; «Научный атеизм о мире, обществе и человеке» – 4 часа (*название темы 5 изменено*); «Атеизм и религия в социалистическом обществе» – 2 часа; «Научно-атеистическое воспитание» – 2 часа.

В семинарской части были установлены занятия по двум темам: «Несовместимость научного и религиозного мировоззрений» (*т. е. тема изменена*) – 2 часа; «Атеизм и религия в социалистическом обществе» – 2 часа; в состав второй из них входила подтема «Научные основы политики КПСС по отношению к религии, церкви и верующим» (*т. е. название дополнено*).

Литература к учебному курсу включает 26 наименований, из них: 5 трудов К. Маркса, 3 труда Ф. Энгельса, 7 трудов В. И. Ленина, Конституцию СССР (в Программе 1980 г. в списке стояла перед Программой КПСС, в этой версии – после Программы КПСС), 7 официально-документальных изданий КПСС (5 из которых аналогичны Программе 1980 г.), 1 труд Л. И. Брежнева (на 4 меньше, чем в предыдущей версии), 1 учебник: Научный атеизм: учебник для студентов вузов. – М., 1978. Какая-либо другая литература, ни по научно-атеистической, ни по религиоведческой тематике, не указывалась.

Программа курса «Основы научного атеизма» для вузов / отв. ред. М. П. Новиков, А. Я. Климов. – М.: Высш. школа, 1985. – 14 с. (тираж 200 000 экз.)

Программа опубликована под грифом Главного управления преподавания общественных наук МВ и ССО СССР. Разработана Отделом преподавания философии Главного управления преподавания общественных наук совместно с программной комиссией МВ и ССО СССР в составе: М. П. Новиков (председатель), А. И. Абдусамедов, Р. Г. Балтанов, В. И. Гараджа, Н. С. Гордиенко, И. Г. Иванов, А. Я. Климов, А. Ф. Акулов (*так в тексте*), В. В. Павлюк, В. К. Танчер, З. А. Тажуризина, В. Д. Тимофеев, Д. М. Угринович, И. Н. Яблоков. У всех разработчиков указаны ученые звания (11 профессоров и 3 доцента).

Объём учебного времени, отводимого на преподавание курса «Основы научного атеизма», составлял 24 часа, из которых на лекционную часть курса приходилось 20 часов, а на семинарские занятия 4 часа.

Лекционная часть включала семь тем: «Предмет научного атеизма» – 1 час (*на 1 час меньше предыдущей версии*); «Религия как социальное явление» – 2 часа; «Современные религии» – 5 часов (*добавлен 1 час; к теме сделано примечание: «При изучении темы 3 рекомендуется уделять основное внимание наиболее распространенному в данной местности религиозному направлению» – С. 3*); «Атеизм и общественный прогресс» – 4 часа; «Философское и научное обоснование атеизма» – 4 часа (*т. е. название темы 5 снова изменено*); «Атеизм и религия в социалистическом обществе» – 2 часа; «Атеистическое воспитание» – 2 часа (*название темы изменено*).

В семинарской части были установлены занятия по двум темам: «Научные основы политики КПСС и Советского государства по отношению к религии, церкви и верующим» (*тема изменена*) – 2 часа; «Формы и методы атеистического воспитания» – 2 часа (*тема изменена*).

Литература к учебному курсу в Программе включает 30 наименований, из них: 5 трудов К. Маркса, 3 труда Ф. Энгельса, 7 трудов В. И. Ленина, 8 официально-документальных изданий (ни Программа КПСС, ни Конституция СССР в этом перечне не значились), 6 трудов К. У. Черненко, 1 учебник – Научный атеизм: учебник для студентов высших учебных заведений. – М., 1982.

Завершает Программу примерный план семинарских занятий по обеим темам. Каждая тема раскрывалась четырьмя вопросами: для темы «Научные основы политики КПСС и Советского государства по отношению к религии, церкви и верующим» это были – «Критика В. И. Лениным буржуазно-

просветительского, левацко-анархистского и ревизионистского отношения к религии», «В. И. Ленин о подчинении борьбы с религиозными пережитками задачам борьбы за социализм», «Конституция СССР о свободе совести», «Реализация принципов свободы совести в советском законодательстве религиозных культах»; для темы «Формы и методы атеистического воспитания» – «Пропаганда и её роль в системе атеистического воспитания», «Массовые и индивидуальные формы пропаганды атеизма», «Организация атеистической пропаганды в трудовом коллективе и по месту жительства», «Формы индивидуальной работы с верующими».

Литература к семинарским занятиям включает 11 наименований, 8 из которых значатся и в общем списке литературы; добавлены были также Декрет Совнаркома от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и два специальных издания: Атеистическое воспитание. Вопросы и ответы / под общ. ред. В. П. Поляничко; сост. В. М. Кувенева. – М., 1983; Партийная организация и атеистическое воспитание / ред. А. Ф. Окулов, П. К. Курочкин. – М., 1975.

Как можно заметить, характерной чертой всех этих вариаций общей программы курса «Основы научного атеизма» является отсутствие рекомендуемой литературы для ознакомления с религиозоведческим содержанием учебной дисциплины; единственным изданием, откуда полагалось черпать представления о религиях, был учебник «Научный атеизм» (под редакцией А. Ф. Окулова). К середине 1980-х годов в формулировках появились уточнения, допускавшие более пространные знания о религиозной ситуации в истории и современности. При этом по-прежнему подчеркивались воспитательные и пропагандистские цели курса.

Пропагандистско-воспитательное значение научного атеизма подчеркивалось и директивными документами этого периода: Постановлением Совета министров РСФСР от 11.12.1981 г. «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» и Письмом Министерства просвещения РСФСР от 15.04.1984 г. «О рекомендациях по дальнейшему улучшению атеистической пропаганды среди учащихся в свете решений июньского (1982 г.) Пленума ЦК КПСС».

В то же время, продолжались попытки усилить профилизацию преподавания научного атеизма [3, с. 44–45], приблизив содержание курса к специфике различных специальностей высшего образования, прежде всего – в университетах и педагогических вузах. Были разработаны «Программа курса “История и теория атеизма” для государственных университетов» под редакцией М. П. Новикова (1982) и «Программа курса “Основы научного атеизма” для педагогических институтов» под редакцией Н. С. Гордиенко (1985).

1986–1990 гг. – научный атеизм времен «перестройки»

Период советской истории, получивший название «перестройки», стал последним временем существования научного атеизма как учебной дисциплины в государственном образовании.

Установки научно-атеистической системы какое-то время инерционно продолжали свое действие, хотя новые подкреплявшие их директивные документы практически перестали выходить, а прежние постепенно утрачивали обязательность по мере изменения отношения к религии в стране. В изданиях для системы политического образования ещё можно было встретить разоблачительные инвективы в адрес «церковников и сектантов» [9, с. 5], а оживление в религиозной сфере жизни общества объяснялось как свидетельство «размывания» религиозного сознания¹.

Но не замечать реальных изменений общественного звучания религии было уже невозможно. В 1986 г. (1–3 октября) было проведено Всесоюзное совещание заведующих кафедрами общественных наук вузов. Ученые и преподаватели обсуждали вопросы «объективности и правдивости истории», подготовки новых учебников по общественным наукам, осмысления «тяжелых периодов советской истории». Говорилось и о необходимости рассекречивания и расширения доступа к архивным источникам².

В 1987 г. публикуется обновленный вариант общевузовской программы курса «Основы научного атеизма». При некоторых отличиях от предыдущего варианта (1985), программа следует его логике и направленности.

Программа курса «Основы научного атеизма» для высших учебных заведений / отв. ред. В. Н. Савельев. – М.: Высш. школа, 1987. 13 с. (тираж 100 000 экз.)

Программа выпущена под грифом Главного управления преподавания общественных наук МВ и ССО СССР. Разработана комиссией МВ и ССО СССР под председательством М. П. Новикова; состав комиссии не приводится. Указано ученое звание доцента у ответственного редактора.

¹ Лебедев А. А., Цветков В. А. Главный фактор: Социально-экономические изменения как фактор преодоления религиозных пережитков. – М.: Политиздат, 1987; Демьянов А. И. Факты против измышлений: миф о «религиозном возрождении» в СССР и его несостоятельность. – Воронеж: Центрально-Черноземное книж. изд-во, 1989.

² 3 декабря 1986 г. издается Постановление Секретариата ЦК КПСС «О расширении информационной базы гуманитарных наук», в соответствии с которым коллегия Главвархива РСФСР 27 августа 1987 г. приняла решение «О проведении архивными учреждениями РСФСР работы по расширению информационной базы общественных наук». В частности, возникла возможность ознакомления с материалами фондов Совета по делам религии и его региональных уполномоченных за разные периоды существования этой организации.

Объём учебного времени, отводимого на преподавание курса «Основы научного атеизма», по-прежнему составлял 24 часа, из которых на лекционную часть курса приходилось 20 часов, а на семинарские занятия 4 часа.

Лекционная часть включала семь тем: «Предмет научного атеизма» – 1 час; «Религия как социальное явление» – 2 часа; «Современные религии» – 5 часов (*к теме сделано примечание*: «При изучении темы 3 основное внимание рекомендуется уделять наиболее распространенному в данной местности религиозному направлению» – С. 3); «Атеизм и общественный прогресс» – 3 часа (*уменьшено на 1 час*); «Философское и научное обоснование атеизма» – 3 часа (*уменьшено на 1 час*); «Атеизм и религия в социалистическом обществе» – 2 часа; «Атеистическое воспитание» – 4 часа (*добавлены 2 часа*).

В семинарской части были установлены занятия по двум темам: «Научные основы политики КПСС и Советского государства по отношению к религии, религиозным организациям и верующим» (*название уточнено*) – 2 часа; «Формы и методы атеистического воспитания» – 2 часа.

Литература к учебному курсу в Программе включает 24 наименования, из них: 5 трудов К. Маркса, 3 труда Ф. Энгельса, 6 трудов В. И. Ленина (из прежнего набора отсутствует произведение «Философские тетради»), 7 официально-документальных изданий КПСС (включая: Программу КПСС. Новую редакцию; Устав КПСС), 1 труд М. С. Горбачева, Конституция СССР, 1 учебник – Научный атеизм: учебник для студентов высших учебных заведений. – М., 1977 (*Соч. приведено в точном соответствии с оригиналом. См. с. 11*).

Завершает Программу примерный план семинарских занятий по обеим темам. Тема «Научные основы политики КПСС и Советского государства по отношению к религии, религиозным организациям и верующим» раскрывается четырьмя вопросами: «Критика В. И. Лениным буржуазно-просветительского, левацко-анархистского и ревизионистского отношения к религии», «В. И. Ленин о подчинении борьбы с религиозными пережитками задачам борьбы за социализм», «Конституция СССР о свободе совести», «Реализация принципов свободы совести в советском законодательстве религиозных культах. Критика буржуазно-клерикальных “теорий” о “государственном атеизме” в СССР» (*вопрос расширен*). Тема «Формы и методы атеистического воспитания» раскрывается пятью вопросами: «Развитие трудовой и социальной активности – важное звено атеистического воспитания», «Организация атеистической пропаганды в трудовом коллективе и по месту жительства», «Пропаганда и её роль в атеистическом воспитании», «Массовые и индивидуальные формы пропаганды атеизма», «Формы индивидуальной работы с верующими».

Литература к семинарским занятиям совокупно включает 11 наименований, 7 из которых значатся и в общем списке литературы; добавлены 2 текста выступлений руководителей КПСС, 1 специальное издание – Теория и практика научного атеизма: учеб. пособие для высш. партийных школ / отв. ред. В. И. Гараджа. – М.: Мысль, 1984.

Пожалуй, что последним документом КПСС, установки которого получили какое-то отражение в рекомендациях по преподаванию научного атеизма, стало Постановление Пленума ЦК КПСС 18 февраля 1988 г. «О ходе перестройки средней и высшей школы и задачах партии по её осуществлению»¹. Некоторые формулировки этого постановления (про «новое мышление» в политике, экономике, духовной сфере) были «ритуально» внесены в появившиеся следом учебные пособия по научному атеизму для политической учебы, педагогических вузов и ССО². В аннотации к учебному пособию для педвузов (1988) указано:

«В книге раскрыты сущность религии как социального явления, основные положения марксистско-ленинского атеизма, его история, показан атеистический потенциал школьных предметов. В специальном разделе освещена роль КПСС как организатора атеистического воспитания, а также требования новой редакции Программы КПСС к научно-атеистическому воспитанию советских людей».

Однако, функциональность научного атеизма в менявшейся идейной и социально-политической обстановке стала стремительно снижаться. Утрата идеологической потребности в этом предмете лишила научный атеизм былой защищенности со стороны КПСС. В передовой статье органа ЦК КПСС газеты «Правда», разъяснявшей установки XIX Всесоюзной партийной конференции (1988), научный атеизм (как, впрочем, и религия) никак не был упомянут³.

Можно сказать, что научный атеизм, в том виде как он сложился за тридцать лет существования – с конца 1950-х по конец 1980-х годов – к 1990 году завершил свое институциональное присутствие в советской высшей школе вместе с радикальной трансформацией мировоззренческих приоритетов высшего образования.

Попытки хоть как-то удержать положение этой учебной дисциплины в совокупности общественных наук диктовались уже не столько приверженностью части преподавательского состава прежним воззрениям на религию, сколько обозначившейся проблемой потери

¹ Преподавание научного атеизма в вузе: науч.-метод. пособие / Г. Г. Квасов и др.; под ред. М. П. Новикова. – М.: Высшая школа, 1988. 223 с.

² Научный атеизм: учеб. пособие для системы полит. учебы / под ред. М. П. Мчедлова. – М.: Политиздат, 1988. 303 с. (тираж 200 000 экз.); Гордиенко Н. С. Основы научного атеизма: учеб. пособие для студ. пед. институтов. – М.: Просвещение, 1988. 307 с. (тираж 173 000); Основы научного атеизма: учеб. для сред. спец. учеб. заведений / Н. С. Гордиенко, В. Н. Никитин, Л. Р. Харахоркин, Ю. И. Москалев; под ред. Н. С. Гордиенко. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Высш. шк., 1989. 222 с.

³ Общественные науки – перестройке. Богатство теоретического знания должно служить народу // Правда. – 1988. – 27 июля.

сферы приложения профессиональных способностей большим контингентом вузовских преподавателей. Не в последнюю очередь этой причиной объясняется саркастически упоминаемая многими критиками научного атеизма «перемаркировка» данной дисциплины в «Религиоведение», «Историю религии» и прочие созвучные названия¹.

Однако, при упрощенном толковании перемен, приведших к появлению на месте научного атеизма современного российского религиоведения, по существу не учитывается обстоятельство, имеющее принципиальное значение, без понимания которого можно просто завязнуть в непродуктивном полемическом дискурсе. Тезисно обозначу это обстоятельство.

Как можно увидеть, у истоков научного атеизма на рубеже 1950-х и 1960-х годов, среди прочих факторов, явно присутствовало намерение сформировать комплекс объединенных научных направлений (гуманитарные и социальные науки, естествознание), совокупно создающих мощную интеллектуальную и мировоззренческую альтернативу религии. Не случайно заметная роль в этом отводилась Академии наук СССР. И в начальный период это могло быть привлекательным, вызывать научный энтузиазм, стремление к взаимоинтеграции исследовательского, образовательного, просветительского, агитационно-пропагандистского, воспитательного и организационного процессов.

Далее, однако, по мере практической реализации установок КПСС в отношении к религии, стала заметно усиливаться идеологическая одиозность научного атеизма. Для образованной среды всё очевиднее становилось «инструментальное» использование научных представлений о религии в целях её «разоблачения» и «преодоления», что для многих вступало в диссонанс с нейтральными или даже положительными воззрениями на культурную роль религии. Для кого-то из ученых атеистический пафос был приемлем, совпадая либо с их личным критическим пониманием роли и перспектив религии, либо с конъюнктурными интересами карьеры. В прямую конфронтацию с научно-атеистическими упрощениями мало кто вступал. Однако, следование принципу «не участвую», дистанцирование от идеологически маркированных дискурсов (типа «эмиграции в Древнюю Русь» и т. п.), было присуще многим исследователям в разных областях научных знаний. Специалисты по научному атеизму довольно быстро превратились в специфический сегмент советских обществоведов, ко-

¹ Даже в учебных планах сохранявшихся ещё университетов марксизма-ленинизма при партийных комитетах разного уровня, этот предмет стал замещаться курсом, скажем, «История религии и свободомыслия» и т. п.

торых даже в академической или образовательной среде (и при личном уважительном отношении) коллеги нередко воспринимали как идеологических работников.

Однако занятия изучением и пусть даже критическим освоением такого предмета как история религии, при наличии определенной образованности научных атеистов (а это были преимущественно философы, историки, этнографы), не могло сводиться только к воспроизведению отрицательных установок. Чем глубже и разностороннее осваивалась эта предметная область, тем точнее становилось понимание действительных смыслов религиозной культуры человечества. Соответственно, выстраивались и научные интересы преподавателей высшей школы. Достаточно просто непредвзято посмотреть на тематику защищаемых диссертаций и научных публикаций под рубрикой «научный атеизм», скажем, в 1970–80-е гг. А результаты научного постижения предмета так или иначе проецировались в преподавание. Многие выпускники советских вузов тех десятилетий помнят курс «Основ научного атеизма» как один из наиболее интересных и содержательных среди других обществоведческих дисциплин.

По существу, произошедшая на рубеже 1980-х и 1990-х гг. перемена названий кафедр и учебных дисциплин из «атеистических» в «религиоведческие» лишь оформляла реально изменявшийся к тому времени подход преподавателей научного атеизма к своему предмету. Для примера приведу последнюю общеузовскую программу – курса, который пришёл на смену «Основам научного атеизма».

Программа курса «История и теория религии и атеизма» для высших учебных заведений (24 часа) / отв. ред. В. Н. Савельев. – М.: Высш. школа, 1990. – 15 с. (тираж 97 000 экз.)

Программа выпущена под грифом Главного управления преподавания общественных наук Госкомитета СССР по народному образованию.

Подготовлена Программной комиссией по истории и теории религии и атеизма при Главном управлении преподавания общественных наук Гособразования СССР, председатель комиссии И. Н. Яблоков; состав комиссии не приводится. Указаны ученые звания профессора и доцента у председателя и ответственного редактора, ученая степень председателя комиссии.

Объём учебного времени, отводимого на преподавание курса «История и теория религии и атеизма», также составлял 24 часа, из которых на лекционную часть курса приходилось 20 часов, а на семинарские занятия 4 часа.

Лекционная часть включает семь тем: «Предмет курса “История и теория религии и атеизма”» – 1 час; «Религия как общественное явление» – 2 часа; «Современные религии» – 5 часов; «Религия и духовная культура» – 2 часа; «Свободомыслие и атеизм в истории духовной культуры» – 4 часа; «Атеизм в системе научного мировоззрения» – 3 часа; «Свобода совести в социалистическом обществе» – 3 часа.

В семинарской части были установлены занятия по двум темам: «Марксистско-ленинское понимание религии» – 2 часа; «Свобода совести в СССР» – 2 часа. Примерного плана семинарских занятий в этой Программе нет.

После плана курса в Программе даны три примечания:

«1. В программе сформулированы основные вопросы курса. Ряд из них, теоретически менее трудных, может быть изучен в процессе самостоятельной работы студентов под руководством преподавателя.

2. Кафедрам общественных наук предоставляется право вносить изменения в примерную сетку часов, определять объём материала по темам в зависимости от региональных особенностей, профиля вуза, специализации студентов и творческих наклонностей педагога.

3. В целях более глубокого усвоения студентами наиболее сложных проблем могут быть организованы соответствующие спецкурсы» (С. 5)

Литература к учебному курсу в Программе включает 21 наименование, из них: 5 трудов К. Маркса, 3 труда Ф. Энгельса, 6 трудов В. И. Ленина, 2 официально-документальных издания КПСС, 3 текста выступлений М. С. Горбачева, Конституция СССР, 1 учебное издание – История и теория атеизма: учеб. пособие для филос. ф-в и отд-ний ун-тов / редкол.: М. П. Новиков (отв. ред.) и др. 3-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1987. Изъято из литературы: Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения: Постановление ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г.

Тематика этой программы достаточно точно обозначает состояние умонастроений вчерашних преподавателей научного атеизма, получивших возможность раскрепоститься от недавней идеологической обязательности, не без опасений оценивавших свой реальный потенциал применительно к новому уровню понимания вопросов религии, стремившихся выработать такой подход, который позволил бы сохранить их личные научные наработки и в то же время творчески развивать новые исследовательские интересы, реализуя их в том числе через преподавательскую деятельность.

Собственно говоря, именно специалисты, прошедшие «выучку» мощной системой научного атеизма, и стали первым контингентом российского религиоведения в середине 1990-х гг. Многие, что было заложено в них той системой, определило и векторы движения нынешнего отечественного религиоведения, и состояние профессиональной среды современных исследователей религии в Российской Федерации. Эти специалисты по-разному извлекли уроки из научно-атеистического прошлого, что заметно по их различающемуся социальному поведению и деятельности в науке и образовании. Для кого-то, после неопределенности 1990-х – начала 2000-х гг., успокоительным делом стало соучастие в конструировании очередной монументальной системы мировоззрения/идеологии/воспитания. Для других профессиональный путь остается стезей трудных исследовательских поисков и отстаивания достоинства независимой научной мысли.

Список литературы

1. Антонов К. М. Этнос отечественного религиоведения 1920-х – 1980-х годов: опыт реконструкции // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры [Русское издание]. – 2014. – № 1. – С. 355–371. [Электронный ресурс] – URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss21.html> (дата обращения: 1 апреля 2018).
2. Вопросы научного атеизма. Вып. 15. Научный атеизм в высшей школе / редколлегия: А. Ф. Окулов (отв. ред.) и др. – М.: Мысль, 1973.
3. Гордиенко Н. С. Вопросы профилизации курса «Основы научного атеизма» в вузе // Вопросы совершенствования атеистического воспитания в вузе / под ред. Г. В. Воронцова. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1987. – С. 44–51.
4. Зуев Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения [Текст]: сборник / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 1: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. – М.: ИД МедиаПром; Изд-во РАГС, 2009. – С. 9–36.
5. Колодный А. Н., Филипович Л. А., Яроцкий П. Л. Религиоведение Украины в советское время // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 6. Религиоведение Украины. Часть 1. Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуев, В. В. Шмидт и др. – М.: ООО ИД МедиаПром, 2010. – С. 9–18.
6. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI в. / сост., предисл., общ. ред. К. М. Антонова. – 2-е изд. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
7. Немцев М. Ю. К истории советской академической дисциплины «Основы научного коммунизма» // Идеи и Идеалы. – 2016. – Т. 1. – № 1 (27). – С. 23–38.
8. Новиков М. П. О предмете научного атеизма // Вопросы научного атеизма. Вып. 15. Научный атеизм в высшей школе / редколлегия: А. Ф. Окулов (отв. ред.) и др. – М.: Мысль, 1973. – С. 25–36.
9. Организация и методика атеистического воспитания / Врублевская В. В., Гараджа В. И., Золотарева Р. П. и др. – М.: Политиздат, 1986.
10. Переосмысление: за и против / Гараджа В., Гордиенко Н., Кобрин В. // Наука и религия. – 1989. – № 8. – С. 5–9.
11. Смирнов М. Ю. О «научном атеизме» и «религиозном энтузиазме» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2014. – Т. 15. – Вып. 1 – С. 314–321.
12. Сосковец Л. И. Феномен советского антирелигиозного агитпропа // Вестник Томского гос. ун-та. Сер. Исторические науки. – 2005. – № 288. – С. 189–199.
13. Яблоков И. Н. Вехи истории // 50 лет кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / под общ. ред. З. П. Трофимовой, И. Н. Яблокова. – М.: Издатель Воробьев А. В., 2009. – С. 5–14.

Статья поступила: 30.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

В. А. Гура, А. Г. Давыденкова

Ренессансные истоки секуляризации

В статье рассматривается начальный этап секуляризации в Европе, который авторы относят к эпохе Возрождения. Показано, что идейной основой секуляризации является пересмотр центральных понятий мировоззрения: Бог, Природа, Человек. Переход от теизма к пантеизму позволяет мыслителям Ренессанса обосновать автономный статус природы и человека. Это способствовало развитию художественного и научного творчества. Но, с другой стороны, разрушение вековых традиций, религиозных и нравственных норм, регулирующих человеческие взаимоотношения, порождало массовый аморализм, рост насилия и беззакония. В общем итоге секуляризация, зародившись в кипящем котле ренессансной культуры, на новом витке европейской культуры, становится явным и значимым признаком и фактором дальнейшей ее эволюции.

The article considers the initial stage of secularization in Europe, which the authors refer to the Renaissance. It is shown that the ideological basis of secularization is the revision of the world outlook central concepts: God, Nature, Man. The transition from theism to pantheism allows Renaissance thinkers to substantiate the autonomous status of nature and man. It contributed to the development of artistic and scientific creativity. But, on the other hand, the destruction of centuries-old traditions, religious and moral norms regulating human relationships, generated massive amoralism, the growth of violence and lawlessness. In general, secularization, originated in the boiling pot of the Renaissance culture, on a new round of European culture, becomes a clear and significant sign and a factor in its further evolution.

Ключевые слова: гуманизм, пантеизм, творчество, секуляризация, природа, цивилизация, религия, наука, религиозная мотивация, эволюция сознания, философия «общего дела».

Key words: humanism, pantheism, creativity, secularization, nature, civilization, religion, science, religious motivation, consciousness evolution, philosophy of "common cause".

В последние два десятилетия тема секуляризации довольно интенсивно обсуждается в отечественной печати. Публикуются статьи и монографии, защищаются кандидатские и докторские диссертации, проводятся научные конференции, на которых обсуждаются различные аспекты секуляризационных процессов. Мы тоже касались этого вопроса в ряде статей [4; 5]. На первый взгляд, суть секуляризации ясна, проста и очевидна. По словам Т. Горичевой, от всякого разговора о ней «веет неприличной ясностью» [3]. Однако, если принять во внимание тот факт, что секуляризация принесла с собой смену миро-

воззренческих ориентиров, новую систему ценностей, способствовала формированию наук, то становится понятным масштаб этого феномена, его влияние на судьбы человечества.

Одним из первых исследователей секуляризации был самобытный русский мыслитель, философ, историк культуры Владимир Александрович Кожевников. В письмах П. А. Флоренскому (1912) он рассказывает о своих планах написать историю перехода европейского сознания от религиозного миро- и жизневоззрения к гуманистическому, историю обмирщения, секуляризации европейской культуры от Возрождения до XIX века. Секуляризация представлялась Кожевникову самым существенным в эволюции умственного и нравственного сознания и определения им частной и общественной жизни. История секуляризации должна быть генетической историей преобладающего направления новой культуры, показывающей приобретения и потери культуры [14]. В рамках этого плана Кожевников подготовил более двадцати трудов, но все они не были опубликованы. Мы разделяем мнение этого автора относительно важности процессов секуляризации для судеб Западной Европы и всего мира.

Несмотря на то, что со времени изысканий В. А. Кожевникова прошло целое столетие и было опубликовано немало работ по этой тематике, многие вопросы, связанные с пониманием секуляризации, остаются нерешенными и, по меньшей мере, дискуссионными. К их числу относится проблема оценки процесса секуляризации, – пагубен он для человечества, или благотворен. Много дискуссий вызывает вопрос о том, уникален феномен секуляризации или универсален. Нет единства среди исследователей относительно начала секуляризации. Автор знаменитого бестселлера «Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте» Х. Кокс относит начало секуляризации к библейским временам. Его позицию детализирует отечественный философ А. Морозов, который после «библейской» секуляризации выделяет еще три последующие [12, с. 31–40].

В настоящей статье мы предпринимаем попытку обосновать точку зрения, согласно которой секуляризация в явном виде начинается в эпоху Ренессанса. Собственно, данная позиция не нова. Как следует из приведенной характеристики взглядов Кожевникова, этот русский мыслитель начинал свое исследование секуляризации с Возрождения. Термин «секуляризация» употребляет и Н. А. Бердяев в своей характеристике духовной атмосферы Ренессанса [2, с. 102].

Обоснование тезиса о ренессансных истоках секуляризации мы начнем с общей характеристики истории Западной Европы. Эта история имеет четкую структуру, она делится на эпохи, каждая из которых отличается неповторимым обликом. Как отмечает Р. Тарнас:

«история западной культуры обладает динамикой, объемностью и красотой, присущими разве только великой эпической драме: античная Греция, эллинистический период и императорский Рим, иудаизм и взлет христианства, католическая церковь и Средневековье, Возрождение, Реформация, Научная Революция, Просвещение, романтизм и так далее – вплоть до нашего невероятного времени» [16, с. 5].

Исключительная энергия исторического развития, удивительный порыв европейского духа удачно отражены в названии труда Р. Тарнаса, откуда была взята вышеприведенная цитата. Буквальный перевод названия этого сочинения «Страсти западного ума» (*Passion of Western Mind*).

Начало было положено взрывом интеллектуальной энергии, который был назван Э. Ренаном «греческим чудом». В Средние века происходило накопление сил и возможностей, которые были реализованы в ренессансный период. Чрезвычайно важное значение имело положение христианства о человеке как образе и подобии Бога. Для сравнения отметим, что другой мировой религии – исламу – такое понимание человека совершенно чуждо. «Мысль, что Бог сотворил человека по образу своему и подобию, была решительно отвергнута Мухаммедом, как несовместимая с истинной природой Бога и унижительная для божественного достоинства» [13, с. 131]. Видимо, это обстоятельство повлияло на исторические судьбы двух соседних цивилизаций. Мусульманский «ренессанс» в отличие от европейского не привел к научной революции.

В научной литературе нет единства относительно места Ренессанса в историческом развитии европейской культуры. Существует давняя традиция «медиевизации» эпохи Возрождения. Это характерно, прежде всего, для католических авторов, которые усматривают истоки миропонимания Нового времени не в эпохе Возрождения, а в Высоком Средневековье, тем самым затушевывая историческое своеобразие и значение Ренессанса. «То, что было новым во времена Ренессанса, – пишет католический мыслитель Э. Жильсон, – все еще представляется действительно новым по сравнению с предшествующими временами, но теперь мы видим, что это новое уходит своими корнями в средневековое прошлое, только с помощью которого и можно его объяснить» [7, с. 45].

Отечественный автор С. Г. Иванов полагает, что теоретической основой Ренессанса был томизм, провозгласивший гармонию веры и знания, материи и духа.

«Ренессанс, – пишет он, – выросший из идеологии томизма, стоял ближе к Средневековью в мировоззренческом отношении и даже сам был частью Средневековья, его последним и завершающим штрихом. Можно сказать, что в нем выразился результат долгого аккумуляирования сил перед "стартом", что и позволило Возрождению ненадолго вырваться вперед» [8, с. 121].

Сближение Ренессанса и Средних веков, имеет свое оправдание в том, что Возрождение – переходная эпоха, сочетающая в себе черты старого и нового. В конечном счете, все зависит от исходной позиции исследователя, от того, что именно он поставит во главу угла: преемственность культуры или же рождение ее новых форм.

Наша методологическая установка заключается в том, что характеризуя ту или иную эпоху, следует показать ее своеобразие, то самое существенное, что отличает ее от предшествующей и дает право на относительную самостоятельность. В процессе формирования культуры Возрождения пересматриваются, наполняются новым содержанием центральные категории мировоззрения: Бог, мир (природа) человек. В большинстве культур прошлого и настоящего идея Бога является основополагающей. От ее толкования зависит содержание других мировоззренческих понятий. Сопоставление образа Бога в Средние века и в эпоху Ренессанса показывает, что ренессансное представление о Боге утрачивает черты грозной и карающей личности. Образ Бога менее четкий, он зачастую сливается с природой, материальным миром. Происходит переход от ярко выраженного теизма, что характерно для Средних веков, к пантеизму. Пантеистические тенденции характерны для большинства оригинальных мыслителей Возрождения, независимо от того, придерживались они неоплатонической ориентации или перипатетической.

Такой мировоззренческий сдвиг приводит к резкому повышению статуса природы, которая уже не рассматривается как нечто низшее, «тварное», противопоставляемое духовной, божественной реальности. Она проникнута божественным началом, ее познание считается достойным занятием. Корни «реабилитации» природы уходят во времена позднего Средневековья.

Приведем пример такой мировоззренческой установки не из области теоретической мысли, а из жизненной практики монаха – Франциска Ассизского (1182–1226). Франциск, поэт и трубадур, став монахом, а затем основателем ордена, сохранил поэтическое отношение к миру. Он высоко ценил природу, заботливо относился к живот-

ным, оптимистически смотрел на сущность и предназначение человека. Жизнелюбие, вера в человека делают его одним из предшественников гуманизма эпохи Возрождения. Особенно примечательно его произведение «Песнь о Солнце», само название которого вызывает языческие ассоциации. Писатель и ученый, автор серии книг по истории и развитию культуры, представлявший суфизм как универсальную форму мудрости, которая предшествует исламу, Идрис Шах пишет об исламском влиянии на Франциска Ассизского. Это мнение не лишено основания, поскольку отношение к природе в исламе гораздо мягче, чем в средневековом христианстве, а святой Франциск имел регулярные контакты с мусульманами и даже пытался вести миссионерскую деятельность в их среде [19, с. 257–263].

Но то, что было исключением в Средние века, своего рода чудачеством, становится нормой для интеллектуалов Ренессанса. Преодоление теоцентризма, новая трактовка взаимоотношения Бога и мира открывают новые возможности для познания природы. Гуманизм и неоплатонизм, как первые фазы эволюции культуры Возрождения, закономерно приводят к расцвету натурфилософии. Формируется новый методологический принцип – познание природы согласно ее собственным началам, который, например, отчетливо выражен в натурфилософии Телезио. Уже у Коперника появляется идея самодвижения материальных объектов, которая получает дальнейшее развитие в философии Джордано Бруно. Так постепенно складывается новая форма общественного сознания, пока лишь относительно независимая от религии.

В нашу задачу не входит детальная характеристика развития науки в эпоху Возрождения, мы лишь хотим подчеркнуть нарастание мирской, земной, практической компоненты в жизни людей этого исторического периода. Происходит рост торговли, совершенствуется банковское дело, осваиваются новые приемы сельскохозяйственного и промышленного производства. Формирующиеся естественные науки проявляют интерес к мастерским, верфям, металлургическим предприятиям и шахтам. Морские путешествия, приведшие к эпохальным географическим открытиям расширяют кругозор европейцев.

Все эти процессы неразрывно связаны с изменением образа человека, его самооценки. Еще в самом начале ренессансного периода поднимается тема достоинства человека, что отражено, например, в произведениях Джаноццо Манетти (1396–1459) и Пико делла Мирандолы (1463–1494). Если средневековая христианская антропология основывалась на идее греховности человека и рекомендовала ему аскетический образ жизни, то ренессансные гуманисты подчеркивают

свободную волю человека и воспевают земные радости жизни. Тезис о греховности человека, как правило, не оспаривается, на него просто не обращают внимания. Высшим призванием человека считается творчество, первоначально художественное, а затем научное и техническое.

Переосмысление образа человека происходило под влиянием целого ряда факторов. Здесь и влияние ислама с его прославлением и культом «красивой жизни» [11, с. 43–45], и воспевание телесного начала в возрождающейся языческой античности. В последние десятилетия исследователи отмечают еще один важный фактор – герметическую магию, которая получила большое распространение в гуманистических кружках с середины XV века. Ее появление было связано с крушением Византии, откуда переселившиеся на Запад ученые и философы привезли множество греческих рукописей, в том числе и сочинения, приписываемые Гермесу Трисмегисту. Герметизм существенно повлиял на интеллектуальную атмосферу эпохи Ренессанса. Герметические трактаты содержали характерное для античности представление о возможности человека приблизиться к божественным сферам, и даже уравниваться с богами. Особенно привлекала идея познания тайн природы и тем самым властвования над природными силами с помощью магических средств. «Над образом человека, – пишет К. А. Сергеев, – как центра и средоточия Вселенной постоянно витал образ мага, способного проникать в потаенные сферы природы» [15, с. 35].

Герметизм, наряду с другими античными учениями, способствовал расшатыванию средневекового мировоззренческого комплекса, что было необходимо для дальнейшего интеллектуального и социального развития Европы. Однако в более дальней перспективе он подлежал преодолению, поскольку, как и любое другое магическое миропонимание, допускал бытие различного рода духовных существ, что мешало созданию научной картины мира. Герметическая магия как своеобразная форма язычества в основном была вытеснена из европейской культуры в ходе обновления христианства, произведенного Реформацией и Контрреформацией. Эстафета была подхвачена эпохой Просвещения, когда была создана механистическая картина мира.

Прославление материального начала, внимание искусства Ренессанса к «сочной зыблемости» (Флоренский) в последующие века вызвали различное отношение: от восторженных оценок, которые, безусловно, преобладали, до резкого неприятия. О. Шпенглер иронически оценивает всю ренессансную культуру как «античный псевдоморфоз». Эта культура, по его мнению, суетлива и поверхностна в своей светскости, публичности, реалистичности.

«Ренессансный художник и гуманист, – пишет Шпенглер, – единственная на Западе фигура, для которой одиночество остается пустым словом. Его жизнь протекает в свете *придворного* существования. Он чувствует и ощущает на публику, без скрытой неудовлетворенности, без стыда» [20, с. 449].

Оценка возрожденческой культуры П. А. Флоренским еще более негативная. Он критикует сам художественный метод Ренессанса – линейную перспективу, называя ее иллюзионизмом. С этим иллюзионизмом, полагает Флоренский, связана потеря культурой Возрождения религиозного содержания. Он отмечает:

«по мере того, как секуляризуется религиозное мировоззрение Средневековья, чистое религиозное действо перерождается в полутеатральные мистерии, а икона – в так называемую религиозную живопись, в которой религиозный сюжет все более и более становится только *предлогом* для изображения тела и пейзажа. Из Флоренции распространяется волна обмирщения; во Флоренции же джоттистами были найдены, а затем распространены как художественные прописи, начала натуралистической живописи» [17, с. 66].

Если Флоренский склонен к радикальному отрицанию ренессансной культуры, то Н. А. Бердяев пытается выделить ее положительные и отрицательные стороны. В эту эпоху, отмечает философ, раскрываются созидательные силы человека, но гуманистическая культура, отрывающаяся от высшего, божественного источника, в конечном счете превращается в свою противоположность – в антигуманизм.

«...для того, чтобы утвердилась человеческая индивидуальность, человеческая личность, для этого она должна сознавать свою связь с началом более высоким, чем она сама, для этого она должна признать существование другого, Божественного начала» [2, с. 120].

В концепции Бердяева привлекает стремление к целостному рассмотрению европейской истории, раскрытию ее противоречивости, к поиску выхода из кризисного состояния, которое зарождается в рассматриваемую эпоху.

Анализ внутренней логики развития европейской цивилизации показывает, что в данный исторический период происходит нарастание светских, нерелигиозных мотивов. Это обстоятельство признают и церковные историки.

Католический автор Й. Лортц отмечает, что «Ренессанс и гуманизм содержат и развивают тенденции к секуляризации прежде принципиально церковного мира; они являются вступлением или затактом к истории человечества, которая только с тех пор начинает нести на себе печать секуляризации» [9, с. 46].

Мирское начало проявляется не только в самоощущении человека, его творческой энергии, в свободном выборе тех или иных культурных традиций, но и в сфере политических отношений. Для христианской Европы характерна борьба светской и духовной власти. Эта борьба проходит через все Средневековье и ведется с переменным успехом. В эпоху Ренессанса эти процессы усилились. Причем теперь речь идет не только о разделении властей, но и полном обмирщении всей сферы политики. Н. Макиавелли создает науку о политической деятельности, свободную не только от религиозных норм, но также от этических предписаний. Политические и правовые идеи Макиавелли в дальнейшем развивал Жан Боден (1529–1596), который обосновал принцип суверенитета государства. На закате Ренессанса в трудах Альберико Джентилы и Гуго Гроция появляется идея естественного права, которая займет важное место в политической философии Нового времени. Ренессансная социальная мысль и общественная практика ищут и вырабатывают новые регулятивы взамен традиционных сакральных.

Проявления свободомыслия и секуляризма в эпоху Возрождения чрезвычайно разнообразны. Они обнаруживаются в искусстве, философии, литературе, в политике, а также в обмирщении самой католической церкви, которая в погоне за земными целями, политической властью и экономической наживой пренебрегала духовным служением. Начиная с Петрарки, формируется новая историческая мысль, порывающая со средневековым видением истории.

«Наиболее очевидным свидетельством секуляризации историографии, – пишет М. А. Барг, – явилось создание принципиально новой периодизации всеобщей истории, полностью отвлекающейся как от “шести веков” Августина, так и от “четырех мировых монархий” – периодизации, основанной на истолковании книги Даниила» [1, с. 258].

Тем не менее, не следует преувеличивать роль секулярных тенденций. Религия как миропонимание и как социальный институт является гибкой и адаптивной системой. На протяжении веков она была эффективным регулятором поведения людей, способным удовлетворять их мировоззренческие, психологические и нравственные потребности. До тех пор, пока новый социальный институт не возьмет на себя эти функции, религия может переживать кризисы, менять структуру и содержание верований, но каждый раз она будет восстанавливаться, обретать силу и влияние. Внимательный исследователь эпохи Возрождения обнаружит в ней не только нарастание светского начала, но и появление новых форм религиозной практики, завоевание Церковью новых сфер духовного пространства. Церковь пыталась

быть на уровне своего времени, поддерживая новые художественные направления, финансируя начинания художников, скульпторов и архитекторов, в произведениях которых сочетались демонстрация человеческих возможностей и прославление христианских идей.

Важные процессы происходили и в собственно религиозной сфере. Как реакция на усиливавшееся в Западной Европе светское начало формируется движение «новой набожности», делавшее упор на разработку молитвенной практики. Одним из основоположников этого движения был Фома Кемпийский (1379–1471), который считается автором трактата «О подражании Христу». Эта книга в течение нескольких веков по распространенности была на втором месте после Библии.

Во второй половине XV века Дени Рихель и Иоанн Вессел Грансфорт разрабатывают так называемые «духовные упражнения», которые представляли собой мысленную молитву [6, с. 232]. Духовные упражнения, включавшие медитацию, были направлены на обновление католицизма, в первую очередь, монашеской жизни. Впоследствии их усовершенствовал основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола. Идейным течением, вобравшим в себя новейшие ренессансные веяния, и пытавшимся сохранить верность католической доктрине, был христианский гуманизм, виднейшим представителем которого явился Эразм Роттердамский.

Однако ни представители «новой набожности», ни христианские гуманисты, при всех их талантах, искренней вере и энергии не смогли преобразовать католическую церковь. Она неуклонно двигалась к испытанию Реформацией. Религиозная совесть виднейших представителей культуры Ренессанса была беспокойной. Сочетание мирских и религиозных мотиваций, герметического титанизма и христианского смирения, увлечение языческими образами и идеями при сохранении католической ориентации нередко порождали духовный кризис. Это мы видим еще на заре Возрождения: за два года до смерти Бокаччо отказывается от своего «Декамерона». В следующем веке Боттичелли сжигает свои картины, к счастью, не все [18, с. 466]. Леонардо, гениально проявивший себя практически во всех сферах человеческой деятельности, под конец жизни кается перед Богом за безразличие и неуважение к нему [10, с. 411].

Разрушение вековых традиций, религиозных и нравственных норм, регулирующих человеческие взаимоотношения, породило массовый аморализм, рост насилия и беззакония. Потрясенный европейский социум, отвергнувший средневековое миропонимание, нуждался в новых духовных ценностях, идеалах и жизненных ориен-

тирах. Их выработали протестантская Реформация и родившиеся вслед за ней новоевропейская философия и наука. Секуляризация, зародившись в кипящем котле ренессансной культуры, на новом витке европейской культуры становится явным и значимым ее признаком, а также фактором дальнейшей ее эволюции.

Список литературы

1. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. – М.: Мысль, 1987.
2. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
3. Горичева Т. Эпоха постнигилизма // Беседа. – 1986. – № 4. – С. 84–97.
4. Гура В. А. Секуляризация в исторических судьбах Европы // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т. 2. Философия. – № 2. – С. 105–112.
5. Давыденкова А. Г., Лебедева Г. Н. Десекуляризация мира: всерьез и надолго? // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т. 2. Философия. – № 3. – С. 173–182.
6. Джордан О. Христианская духовность в католической традиции. – Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994.
7. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века // Богословие в культуре Средневековья. – Киев: Путь к истине, 1992.
8. Иванов С. Г. Универсалии и судьба европейской цивилизации: от порядка к хаосу. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2015.
9. Лортц Й. История Церкви (рассмотренная в связи с историей идей): в 2 т. Т. 2. – М.: Христианская Россия, 2000.
10. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1978.
11. Монтгомери У. Влияние ислама на средневековую Европу. – М.: Наука, 1976.
12. Морозов А. О. Религия и политическая модернизация России. – М.: Изд. дом Ключ-С, 2004.
13. Панова В. Ф., Вахтин Ю. Б. Жизнь Мухаммеда. – М.: Политиздат, 1990.
14. Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 85–151.
15. Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993.
16. Тарнас Р. История западного мышления. – М.: Крон-пресс, 1995.
17. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990.
18. Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Наука, 1988.
19. Шах Идрис. Суфизм. – М.: Клышников, Комаров и К, 1994.
20. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1993.

Статья поступила: 14.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Т. С. Пронина

**Возрождение религиозных институтов в постсоветской России:
структурно-функциональный анализ¹**

Социокультурный контекст свидетельствует в пользу возрождения религиозной жизни в постсоветской России: религии прочно заняли свою нишу в жизни общества. С точки зрения формальных показателей, религиозные институты пережили грандиозное возрождение. Но бюрократизация управляющих структур, как неизбежная тенденция для современного общества, приводит к тому, что они становятся самодостаточными и сосредотачиваются на самовоспроизводстве. Результат таких процессов – возникновение диспропорций в комплексе функций, выполняемых религиями в обществе, в сторону приоритетного решения корпоративных задач. На основе изучения функциональных практик, реализуемых институтами Русской Православной церкви, автор делает вывод, что на фоне значительного «возрождения» институциональной религиозности участие россиян в жизнедеятельности религиозных структур и их консолидация в сообщества по вероисповедной принадлежности для решения социальных проблем остаются на низком уровне. В современной России религиозная община не стала действенным актором гражданского общества. Можно констатировать, что произошла стабилизация религиозной ситуации, для которой характерны небольшое число практикующих верующих и массовая религиозность как форма этнокультурной, гражданской идентичности. Утратив за последние почти сто лет систему фиксированных связей с церковными институтами, верующие в современной России не пришли в церковь. Российская ситуация имеет немало сходств и с европейским контекстом, где также происходит упадок приходской модели организации религиозной жизни, и люди все меньше участвуют в деятельности религиозных организаций.

The sociocultural context testifies to the religious revival in post-Soviet Russia: religions have firmly taken their place in society. From the point of view of formal indicators, religious institutions have experienced a grandiose revival. But the bureaucratization of managing structures, as an inevitable trend for modern society, leads to the fact that they become self-sufficient and focus on self-reproduction. Such processes lead to disproportions in the complex of functions that fulfill religions in society, towards priority solution of corporate tasks. Based on the study of functional practices implemented by the institutions of the Russian Orthodox Church, the author concludes that, against the background of a significant institutional religiosity “revival”, the participation of Russians in religious structures and their consolidation into communities

© Пронина Т. С., 2018

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

of religious affiliation for solving social problems remain at a low level. In modern Russia, the religious community has not become an effective actor of civil society. It can be stated that there has been a stabilization of the religious situation, which is characterized by a small number of practicing believers and mass religiousness as a form of ethno-cultural, civil identity. Having lost a contact with church institutions for the last hundred years, believers in modern Russia did not come to church. Russian situation has many similarities with the European context, where there is also a recession in the parish model of organizing religious life, and people are less involved in the activities of religious organizations.

Ключевые слова: религиозные институты, религиозное возрождение, Русская православная церковь, община, религиозные практики.

Key words: religious institutions, religious revival, Russian Orthodox Church, religious community, functional practices.

Религиозное возрождение: оценки исследователей

Религиозное возрождение, пережитое Россией в постсоветский период, постепенно получает оценку исследователей. Их мнения далеко не единодушны. Стало очевидным, что процессы в религиозной сфере имеют противоречивый и разнонаправленный характер. Часть исследователей даже предпочли отказаться от термина «возрождение», который обычно используется для обозначения широкомаштабных позитивных изменений в культуре, предпочтя ему более сдержанные – «ревитализация», «оживление» религиозной жизни. Противоречивость вышеназванных процессов, дающая основания для расхождения в оценках, проявляется в целом ряде факторов. Так, массовая религиозность россиян демонстрирует высокие количественные показатели – около 80% населения называют себя верующими и причисляют к последователям разных религий¹. Но религиозная самоидентификация имеет формальный декларируемый характер и не получает подтверждения при комплексном анализе религиозных практик, религиозных знаний, связи моральных оценок и мотивации поведенческих актов с религиозными нормами.

Реальное влияние религии на жизнь россиян обнаруживает себя в массовом исполнении обрядов жизненного цикла (в христианстве –

¹ См.: Новые церкви, старые верующие – старые церкви новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйна и Д. Е. Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007; Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России. Православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян // Памяти Ю. Ю. Синелиной. Научные труды, воспоминания. – М.: ИСПИ РАН, 2014. – С.318–406; Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Религия и российское многообразие. – М., СПб.: Летний сад, 2011. – С. 5–30.

религии большинства россиян по акту формальной самоидентификации, это крещение и отпевание, приобрел популярность обряд венчания как религиозного благословения брака), в отправлении праздничных ритуалов, в позитивном восприятии культурных явлений, связанных с религиозной традицией (религиозное искусство, храмовая архитектура и др.).

Однако число практикующих верующих, которые регулярно исполняют религиозные обряды, воспринимают религию как систему, следуя ее предписаниям и нормам, остается на низком уровне – около 5% населения. Можно сказать, что у большинства россиян нет опыта религиозной жизни, что не мешает их формальной самоидентификации в качестве последователей определенной религии. Они спокойно «делегируют» свои религиозные обязанности структурам, которые исторически их исполняли, тем самым воспринимая религиозные обряды как внешние манипуляции, не требующие личного внутреннего участия. Эта тенденция характерна не только для России, но и для европейских стран, где, по выражению британской исследовательницы Г. Дэви, формируется «заместительная религия», исполняемая активным меньшинством, но от имени большинства, которое (по крайней мере, имплицитно) не только понимает, но совершенно явно одобряет то, что делает меньшинство [15].

В то же время тезис о религиозных организациях как хранителях коллективной памяти требует уточнения в контексте проблемы традиции и ее интерпретации. Нередко идеологи религиозных сообществ используют наследие вероисповедания, религиозную риторику для артикуляции современных смыслов. По сути, они конструируют традицию из разных ресурсов, в том числе из элементов религиозной традиции, заявляя свое историческое право на ее хранение.

В 1990-е годы, в период массового «обращения» россиян, когда меняется полярность их мировоззренческого выбора, исследователи фиксировали феномен, который называли «про-православным консенсусом»: «хорошее» отношение к православию высказывали в 1999 году 94% населения [11, с. 20–21]. В рейтинге доверия различным социальным институтам на протяжении многих лет лидирующие позиции занимала Русская православная церковь (РПЦ). По данным мониторинга 2012 года, проведенного в одном из центральных регионов России, выраженный «экстремум» доверия в 56,7% по-прежнему принадлежал РПЦ¹. В рейтинге отношения жителей данного региона

¹ Опрос жителей Тамбовской области в форме анкетирования, проводился в октябре-ноябре 2012 г. сотрудниками Центра религиоведческих исследований ТГУ им.

к разным религиям, по результатам исследования 2014 года, православие также занимает место безусловного лидера с положительным показателем 90%¹. При этом россияне в ходе опросов описывали Русскую православную церковь в положительных характеристиках – как прогрессивную, необходимую и близкую человеку, способствующую развитию культуры [11, с. 24].

Однако тенденция меняется, и сегодня мы фиксируем уже принципиально иную картину. На фоне системного падения доверия ко всем социальным институтам (исключение составляет только президент, рейтинг которого остается высоким), наблюдается значительное снижение доверия к РПЦ: если в 2012 г. она занимает в рейтинге первую позицию с уровнем полного доверия в 56,7%, то в ноябре 2017 г. по региональному опросу – это третья позиция и только 12% респондентов выражают ей полное доверие². По данным исследования Левада-Центра, отражающего общероссийские настроения, в 2017 г. в индексе доверия «церковь, религиозные организации» находятся на 4 месте с показателем 25% [5]. Но вот уровень доверия Патриарху Кириллу очень низкий для лидера мажоритарной религии и колеблется на отметке 4–7%, что аналогично уровню доверия федеральным чиновникам [7].

Значительное падение уровня доверия населения к РПЦ требует тщательного анализа, но уже можно сказать, что происходит постепенная корреляция оценок россиянами роли церкви в обществе с реальной ролью религиозных институтов в общественных процессах. Нередко такие оценки носят архетипический и социосимволический характер, формируются под влиянием СМИ. Уже в 2005 году исследователи отмечали отрицательную динамику во мнениях россиян: если в 1991 г. 43% считали, что православная церковь способна эффективно решать социальные проблемы, то в 2005 г. таковых было только 16%; если в 1991 г. 59% опрошенных считали, что РПЦ способна решать проблемы семейной жизни, то в 2005 г. происходит снижение данного показателя до 35% [11, с. 20].

Г. Р. Державина. Выборочная совокупность: 1350 чел. При обработке данных использовался пакет программного обеспечения PortableIBMSPSSStatisticsv19.

¹ Проект «Мониторинг этнорелигиозных отношений в Тамбовской области на основе изучения общественного мнения». Опрос жителей Тамбовской области в форме анкетирования, проводился в октябре-декабре 2014 г. сотрудниками Центра религиоведческих исследований ТГУ им. Г. Р. Державина. Выборочная совокупность: 1200 чел.

² Опрос жителей Тамбовской области в форме анкетирования, проводился в октябрь-ноябре 2017 г. сотрудниками Центра религиоведческих исследований ТГУ им. Г. Р. Державина при поддержке Управления по связям с общественностью Администрации Тамбовской области. Выборочная совокупность: 1270 чел.

Результаты региональных исследований имеют свою специфику, определяемую социокультурным контекстом. Тамбовскую область, в которой проводились опросы и интервью, можно назвать моноконфессиональной и моноэтнической, так как 90% жителей называют себя православными и на долю всех остальных вероисповеданий приходится около 2%, а 96% жителей идентифицируют себя как русские.

Безусловно, такой этнорелигиозный портрет отражается во мнениях и оценках. Так, 46% жителей области считают, что православие в нашем государстве должно иметь приоритет по отношению к другим религиям [9, с. 114], по данным же исследования «Левада-Центра», только каждый пятый опрошенный россиянин (21%) одобряет идею законодательного закрепления привилегий для православных христиан [12]. Но следует принять во внимание, что соответствующий вопрос «Левада-Центра» спроецирован на индивидуальные права. В тамбовском же опросе речь шла о привилегиях для организации.

Оценка россиянами деятельности РПЦ

Некоторые оценки россиянами деятельности РПЦ и ее лидеров сформированы под влиянием СМИ и носят стереотипизированный характер, а не являются результатом личного опыта. Это приводит к несоответствиям и противоречиям определенных позиций в ответах при опросах, что свидетельствует о важности методологических аспектов исследований. Данные опросов требуют комплексного анализа, изучения процессов в динамике. В ходе исследования должны использоваться разные методы, дополняющие друг друга и подвергающиеся корректировке в зависимости от исследовательских задач, процедур верификации выдвинутой гипотезы. Корреляция показателей должна носить многоаспектный характер. Результаты массовых опросов должны анализироваться в комплексе с данными продолжительных наблюдений, изучением биографических нарративов, архивных материалов, дискурсов, информационных ресурсов. Не менее важен в современных исследованиях междисциплинарный подход, который позволяет выделить в религиозной самоидентификации психологические, исторические, политические и иные факторы.

Например, сложно понять, как низкий уровень доверия Патриарху (4–7%) сочетается с тем, что 71% респондентов одобряют его деятельность [12]. На первый взгляд, возникает сомнение в результатах таких опросов, что иногда проецируется на всю социологическую науку. Подобная критика нередко звучит и в адрес исследователей

российской религиозности, прежде всего, из уст представителей религиозных объединений, заинтересованных в формировании положительного имиджа своей религии. Однако данное расхождение имеет объяснение: в первом случае, речь идет о личности Патриарха, которая в последнее время оказалась в центре ряд скандалов, тогда как во втором случае затрагивается вопрос деятельности в качестве предстоятеля церкви; соответственно, на оценки респондентов в той или иной степени влияет масштаб деятельность всей церкви.

Похожая картина складывается с мнением россиян о православных священниках. 85% респондентов по данным опроса, проведенного в одном из регионов России, характеризуют их положительно: как доброжелательных, внимательных к людям, образованных, честных, порядочных, наставников духовной жизни. Лишь 15% высказывают негативные оценки, среди которых 7% занимает позиция «корыстный, думает только о материальном обогащении», 3% – «связан со скандалами, негативными фактами». Чтобы составить представление об уровне образования, честности, тем более, наставнических качествах священника, необходимо регулярное общение с ним. Однако при этом только 4% ответили, что общаются со священником часто, 52% – делают это редко, 44% ответили, что никогда не общались со священником лично¹. Таким образом, как положительные, так и негативные, оценки православного священника формируются у россиян под влиянием СМИ и социальных стереотипов, бытующих в обществе. Нередко и в отношении жизнедеятельности церкви, ее роли и влияния в обществе, при отсутствии собственного опыта церковной и религиозной жизни россияне выносят оценки под влиянием информационных ресурсов и стереотипизированных представлений.

Похоже, что это понимает и церковное руководство. В докладе Патриарха на Архиерейском соборе 2017 года, как важнейшая задача обозначено повышение присутствия церкви в медиапространстве, «наполнение информационного пространства достоверными сведениями о церковном служении» и, очевидно, в ответ на негативную информацию – «ежедневное формирование контента с положительными информационными поводами с участием представителей Русской православной Церкви». Доклад свидетельствует, что в этой сфере достигнуты успехи: «интенсивность медиаполя (в тыс. сообщений) РПЦ выросла за 5 лет в семь раз», «доля сообщений негативного характера с 2012 года несколько снизилась и сохраняется на уровне 5–7% от

¹ Опрос жителей в Тамбовской области России, октябрь-ноябрь 2017 г. Выборка: 1200 человек. Проводился сотрудниками Центра религиоведческих и этнополитических исследований Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.

общего объема», практически все епархии имеют свои сайты, более 80% которых охвачено единой системой контроля их посещаемости, а также общей системой распространения актуальной информации общецерковного значения [4]. Однако не приводится аналитика по активности, посещаемости сайтов.

Несмотря на то, что согласно докладу: «В целях реализации п. 44 Постановлений Архиерейского Собора 2013 года велась разработка новых подходов к ведению церковной миссии в интернет-пространстве» [4], – по собственным наблюдениям мы можем сказать, что чаще всего церковные сайты представляют интерес только для исследователей. Они не становятся дополнительными площадками для коммуникации верующих между собой и со священником. Впрочем, это не означает, что интернет-коммуникации верующих отсутствуют, но они реализуются в социальных сетях, функционирующих более эффективно, а не через епархиальные сайты, которые не ориентированы на активное общение и носят информативный характер.

Статистика религиозных институтов в РПЦ

С точки зрения формальных показателей, религиозные институты пережили грандиозное возрождение. По данным о состоянии церковной жизни, опубликованным в связи с Поместным Собором 1988 г., на тот момент в Русской Православной Церкви действовало 76 епархий и 74 архиерея, 6 893 прихода, 6 674 священника и 723 диакона, 22 монастыря с 1190 монашествующими, 2 духовные академии и 3 семинарии. Важно заметить, что из 6893 приходов около 4 тыс. находились на Украине. На 1 января 1990 г. в РСФСР действовало 3120 православных приходов [8, с. 408].

За почти 30 лет происходит крупномасштабное увеличение количества религиозных организаций, которое можно назвать настоящим «возрождением» институализированной религиозности. По данным, приведённым в докладе Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе 2017 г., в РПЦ 303 епархии, 60 митрополий, 36 878 храмов или иных помещений, в которых совершается Божественная литургия (что соответствует годовому росту в 1340 храмов), 337 архиереев, 39 414 клириков, 462 мужских монастыря и 482 женских монастыря [4].

Однако грандиозное «возрождение» религиозных институтов не сопровождается столь же масштабным ростом участия россиян в жизнедеятельности религиозного сообщества и консолидацией по вероисповедному признаку для решения различных вопросов. Это

отражает доклад Патриарха на Архиерейском соборе РПЦ 2017 г. С одной стороны, активно работают церковные органы управления, разрабатываются новые документы, отвечающие запросам и вызовам времени. С другой стороны, церковный аппарат разрастается и неизбежно переживает процессы бюрократизации. В 69-страничном докладе Патриарха Кирилла 5 страниц занимает обращение к епископату, в котором напоминается о содержании епископского служения по примеру апостолов, в подражании новомученикам. Остальные 64 страницы представляют отчет о деятельности церкви по основным направлениям со статистическими данными, который напоминает отчетные документы государственных ведомств.

Конечно, бюрократизация религиозных структур характерна не только для России, это общая тенденция, что отмечал П. Бергер:

«Религиозные институты в своих внутренних делах не только управляются бюрократией, но и руководствуются во всех своих повседневных действиях типичными проблемами и «логикой» бюрократии» [3].

Бюрократизация управляющих структур приводит к тому, что они становятся самодостаточными и сосредоточиваются на самовоспроизводстве. Такие процессы приводят к возникновению диспропорций в комплексе функций, выполняемых религиями в обществе, в сторону приоритетного решения корпоративных задач.

Подобные процессы происходят и в РПЦ, что нашло отражение в докладе Патриарха: например, епархиальных отделов по социальной работе – 393, а детских приютов, больниц и богаделен – 148. Правда, благотворительных столовых 547, групп милосердия 566 [4].

Наглядно отражают эволюцию церковных приоритетов выступления архиереев. Например, 50-минутное интервью митрополита Тамбовского и Рассказовского Феодосия на телеканале «Союз» в 2016 г. представляет нам типичный спектр наиболее важных для церкви тем и сфер жизнедеятельности [1]. Прежде всего, это строительство православных храмов и успешное взаимодействие с властью: «многое из разрушенного во граде Тамбове удалось восстановить совместными усилиями: при участии нашего губернатора, главы города, наших меценатов». Строительство храмов фигурирует первым вопросом и в интервью Митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Варсонофия:

«Этот вопрос действительно важен. Нам следует помнить, что строительство храмов – это не только восстановление исторической справедливости или создание новой архитектурной доминанты, это потребность большого числа верующих людей» [6].

Следующая тема – это присутствие церкви в системе российского образования. Для реализации инициатив в данной сфере, имеющих, несомненно, стратегический характер, активно используется административный ресурс:

«Здесь у нас очень хорошие отношения с Управлением образования нашей области, с директорским корпусом, с педагогами, родительским сообществом» [1].

Вместе с тем, и в сфере религиозного образования происходит бюрократизация, и формальные показатели начинают превалировать над реальной работой. Так, согласно Докладу Патриарха, в РПЦ на 2017 г. 5962 воскресные школы, в среднем в каждой епархии по 20 школ. Согласно отчету, воскресные школы есть лишь в 40% приходов, что вполне объяснимо – например, в деревенском приходе с основным населением старше 60 лет и приезжающим священником нет возможности, да и насущной необходимости в организации такой школы. Однако при более внимательном анализе ситуация выглядит не столь оптимистично: из названных 5962 школ 71% – это учебно-воспитательные группы, численность которых до 10 человек, и только 21% – школы, где свыше 10 воспитанников. В итоге, они охватывают 169 256 воспитанников, т. е. только 0,12% всех россиян или 0,17% от называющих себя православными.

Религиозные институты и общины верующих: успех первых, кризис вторых

Организационная оформленность обеспечивает условия воспроизводства и сохранения религии как системы институтов. Это не приводит автоматически к развитию системы гражданских взаимосвязей верующих. Церковная община в России пока не стала значимым актором социального взаимодействия. В жизни организованной религиозной структуры (прихода, общины) участвует очень небольшое число «практикующих» верующих. Тех, кто еженедельно принимает участие в богослужении, в России около 5–6%. Активные члены прихода – кто принимает участие в его небогослужебной деятельности, входят в этот показатель, так как посещение воскресной литургии обязательно; следовательно, их еще меньше – по нашим многолетним наблюдениям за жизнью православных приходов «актив» составляет не больше 2%.

Для сравнения можно привести США, где церковная община была и остается одной из основных форм гражданского общества. По данным Gallup раз в неделю посещают церковь – 40% американцев

[18], уровень же постоянного членства в церкви – 6% [19]. Особенность данной ситуации состоит в том, что, церковная община в США является важной формой объединения граждан и не только выполняет религиозные функции, но решает и внецерковные вопросы.

Таким образом, для современной российской религиозности характерны очень низкий уровень еженедельного посещения церкви и неразвитость общинной жизни. Россияне не готовы к участию в жизни религиозного сообщества, к выполнению определенных обязательств. Существующий формат общинной жизнедеятельности, очевидно, не отвечает запросам и интересам массового россиянина. Утратив в советский период систему связей с церковными структурами (литургическая жизнь, обеспечение храма, обширная благотворительная деятельность, территориальные вопросы прихода и др.), современный россиянин в церковь не пришел.

Некоторые российские исследователи еще недавно считали, что постепенно процент практикующих верующих будет расти, увеличится количество активных приходов [10]. Однако приходится констатировать, что произошла стабилизация религиозной ситуации, для которой характерны небольшое число практикующих верующих при массовой конфессиональной самоидентификации как форме этнокультурной и гражданской идентичности.

Возможно, что в долгосрочной перспективе оптимистичный прогноз сбудется. К такому выводу подталкивают исследования Р. Старка и его коллеги Р. Финке. В работе «Воцерковление Америки» они сравнили данные по посещаемости церквей в США на протяжении более двух веков: и если в 1776 г. только 17% американцев еженедельно посещали церковь, то по данным 1980 г. – это 62%. Исследователи сделали вывод, что посещение церквей следует рассматривать не только как элемент религиозной практики, но и как элемент религиозной культуры [16].

Религиозная культура в современном мире – это феномен, влияние которого мы обнаруживаем в различных сферах жизни социума: она связана с праздничной культурой, бытовыми традициями, определенной системой социальных взаимодействий, художественными объектами, эстетикой, и не предполагает обязательного участия в богослужениях и деятельности религиозного сообщества. Следует согласиться с Р. Старком и Р. Финке в том, что высокие показатели посещения церкви будут стабильными, когда к религиозной мотивации добавятся нерелигиозные причины посещения церкви. В американском обществе членство в церкви

всегда было не только способом удовлетворить свои религиозные запросы, но и являлось способом легитимации социального статуса. Религиозная община является и формой консолидации граждан для решения различных социальных вопросов.

В современной России религиозная община пока не стала действенной структурой гражданского общества, а распространению религиозного плюрализма, декларированного законодательно, противостоит исторически и идеологически детерминируемая конфессиональная избирательность. Однако российская ситуация имеет немало сходства с европейским контекстом. Французский социолог Ив Ламбер, исследуя изменения в приходах во французской провинции, делает вывод об упадке приходской модели организации религиозной жизни [17, с. 314]. На аналогичные процессы в Великобритании указывает Дж. А. Бекфорд – историческое христианство становится религией символов и церемоний, люди все меньше участвуют в деятельности религиозных организаций, значимость которых в социальной жизни упала, а современный британец, как и многие европейцы, и в религиозной сфере ориентирован на потребление:

«В современном супермаркете веры, потребитель стремится выбирать и смешивать религиозные предметы, чтобы они соответствовали его предпочтению и интересу» [13].

Бекфорд, как участник исследования «Review of the Evidence Base on Faith Communities», приводит следующие данные: формальная конфессиональная самоидентификация у британцев высока – более 70% называют себя христианами, приблизительно в равной степени по всей стране (исключение составляет только Лондон, где этот показатель снижается до 58%) [14]. Но исследователь констатирует, что исторические христианские церкви пустеют, в составе прихожан преобладают люди старших поколений [13].

Существенные изменения, которые происходят в наборе и иерархии функций, исполняемых религиями, заставляют задаться вопросом Р. Беллы «с религиями ли мы все еще имеем дело?» [2, с. 268–269]. Мы не склонны к выводу сторонников теории секуляризации о постепенном уходе религии из жизни общества по мере более эффективного исполнения ее функций другими формами организации и регуляции общественной жизни. Но, очевидно, что, с одной стороны, религиозные институты становятся значимыми акторами политических, экономических процессов, оформляясь в профессиональную корпорацию. В этом случае религиозные смыслы,

традиция нередко используются как специфический ресурс для реализации нерелигиозных интересов. С другой стороны, меняется и характер индивидуальной религиозности, в которой личностные духовные поиски и переживания становятся важнее принадлежности к сообществу. При отсутствии институционального принуждения и сама принадлежность к сообществу формируется только в случае ее соответствия запросам верующего.

Выводы. Таким образом, привычные элементы религиозности: веру, систему убеждений, переживания, исполнение религиозных практик (чтение молитв, регулярное участие в богослужениях, соблюдение предписаний и запретов, влияние религии на мотивацию поступков) – исследования фиксируют в узком круге верующих россиян. В массовом порядке россияне принимают религию как культурное явление и ресурс формирования этнокультурной, гражданской идентичности. Процессу массового возвращения россиян к религии в 1990-е годы предшествовал массовый отход от нее в советский период, и система взаимосвязей верующих с религиозным сообществом была утрачена. Формирование же различных форм консолидации россиян по вероисповедному признаку в постсоветский период идет медленно и непросто. Уникальность российской ситуации состоит в том, что распространение «приватизированной» религиозности в российском религиозном континууме сочетается с крупномасштабными процессами институциализации религии, массовым формальным декларированием конфессиональной принадлежности и выбором религии как новой формы идеологии. В результате такого «наложения» россияне демонстрируют не «веру без членства», а «гражданско-идеологическую» идентификацию религиозной принадлежности без веры и без членства.

Список литературы

1. Архипастырь. Митрополит Феодосий. Телеканал Союз [Электронный ресурс]. – URL: <http://tv-soyuz.ru/peredachi/arhipastyr-efir-ot-11-oktyabrya-2016g> (дата обращения: 09.12.2017).
2. Белла Р. Социология религии / пер. с англ. В. В. Воронина, Е. В. Зиньковского // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М., 1972. – С. 268–281.
3. Бергер П. Религия и проблема убедительности / пер. с англ. М. Сокольской // Журнальный зал: Неприкосновенный запас. 2003. № 6. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html> (дата обращения: 16.02.2018).
4. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 29 ноября 2017 года // Официальный сайт

Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072994.html> (дата обращения: 11.02.2018).

5. Институциональное доверие // Левада-Центр. 2017. – URL: <https://www.levada.ru/2017/10/12/institutsionalnoe-doverie-3/> (дата обращения: 12.02.2018).

6. Митрополит Варсонофий: на критику Церкви следует отвечать добром. Сайт Санкт-Петербургской митрополии [Электронный ресурс]. – URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/monitoring/?id=137714> (дата обращения: 20.02.2018).

7. Октябрьские рейтинги // Левада-Центр. 2017. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.levada.ru/2017/10/26/oktyabrskie-rejtingi/> (дата обращения: 14.02.2018).

8. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995.

9. Пронина Т. С. Религия и поиски новой гражданской идентичности в постсоветской России // Философские традиции и современность. – Тамбов, 2016. – № 1 (9). – С. 108–117.

10. Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян // Памяти Ю. Ю. Синелиной. Научные труды и воспоминания. – М., 2014. – С. 318–406.

11. Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В. Религиозность в России в 90-е годы // Новые церкви, старые верующие – старые церкви новые верующие. Религия в постсоветской России. – СПб.; М., 2007. – С. 6–87.

12. Церковь и государство // Левада-Центр. 2016. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.levada.ru/2016/02/19/tserkov-i-gosudarstvo-2/> (дата обращения: 16.02.2018).

13. Beckford James A. Why Britain doesn't go to Church. 2004. [Электронный ресурс]. – URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/wtwtgod/3475483.stm> (дата обращения: 29.10.2017).

14. Beckford James A., Richard Gale, David Owen, Ceri Peach, Paul Weller. Review of the Evidence Base on Faith Communities. – University of Warwick, 2006.

15. Davie G. Vicarious Religion: A Methodological Challenge. Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives by N. Ammerman. – N.Y., Oxford Univ. Press. 2006.

16. Finke R., Stark R. The Churching of America, 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. – New Brunswick: Rutgers University Press, 2008.

17. Lambert Yv. From Parish to Transcendent Humanism in France. The Changing Face of Religion. – Worcester, 1989.

18. Newport F. Just Why Do Americans Attend Church? The Gallup. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gallup.com/poll/27124/Just-Why-Americans-Attend-Church.aspx> (дата обращения: 15.01.2018).

19. Newport F. A Look at Americans and Religion Today. The Gallup. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gallup.com/poll/11089/look-americans-religion-today.aspx#2> (дата обращения: 15.01.2018).

Статья поступила: 30.03.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 27 – 175

А. М. Прилуцкий

Алармистские дискурсы народной православной эсхатологии

Статья содержит анализ специфики эсхатологических воззрений, характерных для современного народного русского православия. Автор показывает, что оппозиция народной эсхатологии церковному вероучению является вариантом общей оппозиции теологической и мифологической дискурсивности, сосуществующих в едином культурном пространстве (семиосфере). Ключевой темой народной эсхатологии является тема пришествия антихриста, которая выполняет интегрирующую функцию. Среди других важных тем необходимо выделить такие, как война, катастрофы, голод, гонения, отступничество. В статье в качестве иллюстраций приведены апокрифические высказывания святых и различных старцев.

The article presents an analysis of the specifics of eschatological constructions, which characteristic of modern folk Russian Orthodoxy. The author proves that the opposition of folk eschatology and church doctrine is rooted in the specific relationship between mythological and theological discourses in one cultural space. The key theme of folk eschatology is the discourse of Antichrist, which unites various eschatological concepts into the semblance of a system. Among other eschatological questions the themes of war, catastrophes, famine, persecutions and apostasy are significant. Apocryphal eschatological utterances of various saints and elders, popular among marginal societies of the Orthodox pattern are used as illustrations.

Ключевые слова: эсхатология, теология, мифология, народная религиозность.

Key words: eschatology, theology, mythology, folk religiosity.

Под народной православной эсхатологией мы будем понимать плохо структурированный комплекс представлений о «конце света» и сопряженных с ним событиях, характерный для обыденной религиозности православного паттерна. Эсхатология является неотъемлемой частью христианской теологической традиции. Обладая значительным перлокутивным потенциалом, эсхатологические дискурсы оказываются способными влиять на поведение верующих, провоцировать социальное напряжение и формировать конкурентные религиозные сообщества сектантского типа. Возрастание эсхатологического напряжения зачастую приводит к массовым эксцессам: примерами последних являются самосожжения радикальных

старообрядцев XVII–XVIII вв. или относительно недавние драматические события в Пензенской области, когда группа последователей эсхатологически настроенного проповедника Петра Кузнецова «бежала от мира» в подземелье.

На протяжении двух тысячелетий христианская культура формировалась как культура эсхатологическая; основные компоненты христианской доктринальной системы интерпретировались церковной традицией именно в эсхатологической перспективе. Эсхатология становилась своего рода герменевтическим ключом ко всей христианской онтологии, одним из первых опытов раскрытия представлений о конечной судьбе человечества [11, с. 172]; без обращения к эсхатологическим теологемам оказалось невозможным теологически корректно интерпретировать такие понятия, как «время», «пространство», «спасение», «вечность». При этом, по мере развития теологического дискурса христианских конфессий, содержание эсхатологических категорий со временем обрело отвлеченный характер, а эсхатологические символы превратились в семиотическую фикцию, чему способствовало превращение эсхатологического наследия в своего рода «апокалипсический инструментарий, используемый религиозным сознанием и религиозным сообществом в любом необходимом направлении» [1, с. 110]. В конъюнктурных посланиях церковных властей семиотически значимые элементы эсхатологического дискурса регулярно использовались для конструирования политических метафор и аллегорий: «враги» начали именоваться «антихристами», а борьба с ними – «эсхатологической битвой». На уровне народной религиозности особая востребованность эсхатологических мифологем и теологем была обусловлена тем, что «эсхатологические учения прекрасно объясняют ситуативную оппозиционность» религиозных идеалов и социальной реальности [3, с. 163].

Несмотря на концептуальную значимость, в теологических дискурсах традиционных христианских конфессий общая эсхатология выступала скорее в качестве отвлеченного понятия: рассуждая о предстоящем «конце света», теологи рассматривали последний как то, что должно произойти еще очень и очень нескоро, поэтому эсхатологические теологемы вызывали более отвлеченный теоретико-теологический интерес, нежели актуальные религиозные переживания. Сверх того, «излишний» интерес к эсхатологической проблематике как в восточной, так и в западной теологической культуре рассматривался как неполезный для душ верующих потенциальный источник различных соблазнов, ересей и расколов.

Если для традиционной христианской теологической культуры роль эсхатологических теологем преимущественно сводится к формированию герменевтического контекста, необходимого для раскрытия содержания других теологических категорий, то в пространстве народной религиозности эсхатологические понятия обладают собственным актуальным содержанием. В этом отношении народная религиозность была и остается эсхатологической, или точнее – мифо-эсхатологической. Если теологи об эсхатологии «рассуждают», то носители мифологизированной народной религиозности эсхатологических концептов «боятся», причем соответствующие страхи имеют четкое семиотическое выражение. Поэтому надо полагать, что точка зрения, согласно которой «к традиционным вопросам эсхатологии народная эсхатология подходит классически» [10, с. 36] является существенным упрощением, принципиальным является различие типов дискурсивности.

Стоит отметить, что в современных эсхатологических дискурсах народной религиозности оптимистические представления о том, что благодаря эсхатологическим событиям произойдет разрешение всех социальных и вообще человеческих противоречий, в результате чего праведники, прошедшие испытания, обретут избавление от дисгармонии вселенной [5, с. 156], оказываются заслоненными темами эсхатологических катастроф, войн и прочих напастей. Семиотика современной народной эсхатологии развивается по паттернам эсхатологических мифологий маргинальных эсхатологических сект, что можно рассматривать как косвенное свидетельство системной маргинальности современной народной религиозности.

Семиотическая специфика народной религиозности еще нуждается в изучении. В любом случае сегодня очевидно, что понимание народной религиозности в качестве того «во что верят простые люди» не выдерживает критики и не является продуктивным в силу крайней неопределенности понятия «простой человек» и отсутствия общепринятых критериев «простоты».

Если исходить из популярного сегодня понимания народной религиозности как совокупности мифо-религиозных воззрений, представлений и обрядов, трансформирующих теологические концепты в формат мифа [9, с. 277–279], то нетрудно доказать, что эта форма религиозности обладает одновременно свойствами синкретической и ламинарной культур. В этом отношении семиосфера народной религиозности формируется вторичными семиотическими системами, образовавшимися в результате трансформации (профанации) теологического содержания.

Причина трансформации мне видится в том, что при отсутствии достаточной катехизации и неспособности оперировать отвлеченными, абстрактными понятиями, носители народной религиозности не могут воспринимать теологическое содержание вероучения иначе, нежели трансформируя его в доступный и понятный мифологический формат.

Таким образом, ресемиотизация теологемы представляет собой семиотический механизм адаптации ее содержания применительно к уровню восприятия носителей мифологического сознания. При этом образовавшиеся в результате подобной герменевтической адаптации вторичные мифологемы вступают во взаимодействие с древними мифологическими реликтами, унаследованными из язычества, образуя при этом смешанные мифологические дискурсы (синкретизм) и сосуществуют с элементами теологической религии (ламинарность).

Отличительной чертой народной эсхатологии является выраженная перлокутивность относящихся к ней текстов. Эсхатологический нарратив описывает эсхатологические события как непосредственно затрагивающие жизнь участников коммуникативных отношений, в рамках которых соответствующие тексты создаются и воспроизводятся. Поэтому эсхатологические тексты, образующие народную эсхатологию, обладают повышенной актуальностью для верующих; они не только формируют эмотивную модальность, но и способны влиять на социальное поведение человека (например, отказ от использования тех или иных документов и технологий, товаров и услуг, в наиболее радикальной форме – изменение всего жизненного уклада). Эсхатологическое напряжение, существующее зачастую в виде постоянного контекста коммуникации сектантских групп, поддерживается при помощи определенных семиогерменевтических механизмов, у христиан прежде всего – благодаря регулярному воспроизведению эсхатологических символов и метафор, восходящих к тексту Апокалипсиса Иоанна Богослова, которые интерпретируются применительно к событиям современности.

В результате, малозначительные события общественной и религиозной жизни оказываются не просто включенными в эсхатологическую перспективу, но семиотизированными в качестве символов «начала конца света». Эсхатологический дискурс народной религиозности вообще пронизан страхом, и не будет большим преувеличением сказать, что именно страх является его основной модальностью. Если традиционное религиозное мировосприятие, основанное на постулатах теологической культуры, отличается жизнерадостностью и оптимистическим ожиданием парусии, то для эсхатологии целого ряда

маргинальных субкультур православного паттерна ожидание будущего соотносится не с радостным ожиданием пришествия Христа, но со страхом перед грядущим антихристом. Соответственно, алармистские дискурсы народной православной эсхатологии формируются вокруг семантического ядра, образованного мифологемами об антихристе. Представление о последнем в целом тоже отличается известной семантической ламинарностью. Обозначим его основные уровни:

а) онтологические уровни:

- антихрист мифологический – чудище, сродни открывшемуся в видении пророку Аввакуму: «плоть та у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит».

- антихрист политический – представленный в международных политических организациях, партиях и правительствах,

- антихрист «апостатийный» – реализующийся в церковных иерархах, продавшихся «врагу» – будь то Папа Римский или вездесущие «жидомасоны»,

б) атрибутивные уровни:

- антихрист информационный – управляющий миром при помощи глобальных информационных систем,

- антихрист технологический – коренящийся в новейших технологиях, в том числе в медицинских, фармакологических, биологических,

- антихрист социальный – представляет собой трансформацию старообрядческой теологемы о духовном антихристе применительно к современным социальным условиям постиндустриального общества.

Отмеченная ламинарность представлений об антихристе проявляется в том, что в рамках единой семиосферы происходит сочетание различных уровней интерпретации данной мифологемы, при том, что в результате этого не происходит их контаминация. Образованные различными герменевтическими конструктами представления об антихристе в целом не являются ни едиными, ни непротиворечивыми. Перед нами классическая семиосфера мифа, чуждая логической упорядоченности. Именно поэтому представлению об антихристе характерны такие герменемы, как *вера в исключительное могущество антихриста* и *вера в возможность спастись от тиранической власти антихриста в обыкновенной землянке*, что мы видим на примере поведения упомянутых «пензенских затворников».

Безусловно и то, что на формирование представлений, свойственных мифологическому уровню интерпретации антихриста, повлияла кинематографическая продукция, часто спекулирующая на апокалиптике. Вообще тема влияния кинематографии (фантастика, фильмы ужасов, мистические триллеры и т. д.) на народную религиозность требует специального изучения; исследователи обращали внимание, например, на наличие параллелей между профетическими пассажами Славика Чебаркульского и популярными в середине 1990-х фильмами, однако данное явление остается малоизученным.

Будучи по своей сущности частью мифологической культуры, названные представления об антихристе, вероятнее всего, являются результатом вторичной мифологизации: миф не предшествует теологии, но образуется на ее основе. В условиях недостаточной катехизации и низкой теологической компетентности содержание теологического учения Церкви при формальном восприятии некоторых ключевых понятий (уровень терминологического усвоения) профанируется до формата мифа.

Таким образом, мы должны констатировать, что мифологическое пространство современной народной религиозности образовано структурами различного генезиса: как древними мифологемами, сохранившимися в качестве реликтов, так и новейшими мифологическими структурами, образованными в результате использования герменевтических механизмов трансформации теологом в понятный и приемлемый формат мифа. «Антихрист» теологического дискурса и «антихрист» народной религиозности уже не являются на семантическом уровне одной лексемой, перед нами фактически терминологические омонимы.

Иногда в дискурсах народной эсхатологии акцент делается не собственно на «самого антихриста», но на его «знаки», прежде всего – апокалипсическую «печать антихриста» и связанное с нею «число антихриста». Разумеется, и «число антихриста» и его «печать» являются символическими заместителями антихриста как такового, самостоятельного значения вне семиотической эсхатологии эти компоненты дискурса не имеют. Вероятно, такое акцентирование «числа» и «печати» является герменевтическим механизмом актуализации эсхатологических мифологем в пространстве повседневности – намного проще убедить современника в том, что известные ему новые технологии *содержат* эсхатологическое значение, нежели убедить в реальном пришествии антихриста в мир. Демонизация «штрих-кода» в меньшей степени предполагает жертвоприношение рассудка, нежели вера в реальное воцарение мифологического чудовища здесь и сейчас.

«Антихрист» является основной интегрирующей темой народной эсхатологии, но пространство последней не исчерпывается ею. Вторая по значимости интегрирующая тема может быть обозначена как «война». В дискурсах народной религиозности война выступает и как знак приближения пришествия в мир антихриста (и в этом случае может рассматриваться как один из эсхатологических символов), и как результат действия последнего. В любом случае субдискурс войны и сопряженных с нею ужасов – темы разрушений, смерти, увечий, голода etc. формируют модальность страха и способствуют усилению алармистских настроений. Войны не просто боятся, ею целенаправленно запугивают:

«в последнее время бесов в аде не будет. Все будут на земле и в людях. Будет страшное бедствие на земле, даже воды не будет. Потом будет всемирная война. Будут такие сильные бомбы, что железо будет гореть, камни плавиться. Огонь и дым с пылью будет до неба. И земля сгорит» [8]; или – «будет Третья Мировая война для истребления, останется очень мало людей на земле. Россия станет центром войны, войны очень быстрой, ракетной, после которой все будет отравлено на несколько метров в землю. И тому, кто останется жив, будет очень тяжело, потому, что земля уже рожать не сможет» [4].

С двумя указанными темами связана третья, которую мы обозначим как «гонения». Здесь антихрист является источником, причиной гонений, а война – их наиболее радикальной формой. Эсхатологические гонения изображаются обыкновенно на основе исторических прецедентов (например, репрессий 1930-х гг. в СССР), но при этом указывается, что предстоящие гонения будут более тяжелыми, «а потом начнутся гонения ещё страшнее, чем в 1937-м: будут разрушать храмы, осквернять и уничтожать святыни, монастыри превращать в концлагеря» [7]. Тема «гонений» используется не только для усиления модальностей страха, но и в сугубо политических целях. Она позволяет любую критику, а уж тем более проверку со стороны налоговых органов или полиции, рассматривать как «начало гонений» и, соответственно, включать «гонимых» в квазиновозаветный контекст «избранников Божьих».

Существенное значение для анализируемых дискурсов имеет тема катастроф, как природных, так и техногенных. Последние (независимо от генезиса) являются символами начала исполнения апокалиптических пророчеств; страх перед технологическими катастрофами, кроме того, используется в качестве иллокутивного актора,

обеспечивающего «бегство из города» в деревню, где, как ожидается, можно будет пережить апокалипсис с меньшими потерями. Мифологическая урбанофобия оказывается тематически и концептуально связанной с народной эсхатологией.

В качестве интегративного компонента, обеспечивающего взаимодействие указанных тем, выступает мифологема эсхатологического голода. Можно с достаточной степенью вероятности предположить, что данная мифологема генетически восходит в реальному страху перед голодом, актуальному для всего Средневековья:

«между тем, страх голода был для наших (не таких уж и далеких) предков одним из наиболее сильных. Средневековый человек жил в условиях постоянной угрозы голода. Это следует учитывать при анализе как поступков отдельных личностей, так и глобальных социо-политических процессов» [2, с. 262].

При этом в современных дискурсах народной эсхатологии мифологема вселенского эсхатологического голода не имеет однозначной интерпретации, что допускает некоторое смягчение модальности страха – голод хотя и будет везде, но в «деревне» он будет «не таким сильным, как в городе»¹.

«...будет страшный голод, в городах люди в своих квартирах будут умирать с голоду, трупы будут валяться по квартирам. Не будет ни воды, ни электричества, ни газа. Придет время, когда будет страшная жара, все пересохнет: все реки, озера. И льды на севере растают. И горы сойдут со своих мест. Воды не будет. А кто посадил вербочку, под ней всегда будет мокрая земелька. Вы тогда помолитесь Господу, возьмете щепоточку земли, скатайте ее катушкой, перекреститесь и проглотите эту земельку. Вот вам будет хлеб и вода» [6].

Подобные мифологические построения, характерные для народной религиозности, могут рассматриваться как проявления бредового расстройства, поскольку представляют собой плод болезненных рассуждений, которые невозможно корректировать при помощи аргументации. Однако, транслируемые харизматическими лидерами, они могут становиться источником социальных и личностных проблем, о чем свидетельствует упомянутая нами история так называемых «пензенских затворников».

¹ Очевидно, перед нами разновидность бинарной оппозиции, свойственной мифологическому мышлению как таковому, «спасительная» деревня противопоставляется «пагубному и поганому» городу.

Список литературы

1. Буркин С. Ю. Интерпретация библейской эсхатологии в социально-историческом контексте // Вестн. Томского гос. ун-та. Сер. История. – 2013. – № 6 (26). – С. 107–111.
2. Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII вв. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017.
3. Дутчак Е. Е. Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии (вопросы формирования социальной основы староверия) // Общественные науки и современность. – 2010. – № 3. – С. 163–172.
4. Китай нападет на Россию. Православные старцы о Третьей мировой войне. [Электронный ресурс] – URL: <http://святой-модест.рф/articles>
5. Маслов Е. С. Порождение и концентрация смысла истории в эсхатологическом мировосприятии // Ученые записки Казанского гос. ун-та. Сер: Гуманитарные науки. – 2007. – Т. 149. – № 5. – С. 146–159.
6. Места спасения. [Электронный ресурс]. – URL: <http://mir.482ua.com/index.php/pr/pp/197-mesta-spaseniya>
7. Монастыри, монахи. [Электронный ресурс]. – URL: <http://mir.482ua.com/index.php/pr/pp/108-mon>
8. Пророчества о Третьей мировой войне. [Электронный ресурс]. – URL: http://isi-2012w.blogspot.ru/2012/01/blog-post_22.html
9. Смирнов М. Ю. Смысл мифологии: ментальное и социальное значения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2005. – № 6. – С. 277–279.
10. Филатов М. В. Эсхатологические традиции русского народа // Лесной вестник (1997–2002). – 1999. – № 3. – С. 31–38.
11. Якимова Е. Г. Проблема эсхатологии в святоотеческой традиции: от Иринея Лионского к Иоанну Златоусту // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – 2013. – № 3 (7). – С. 166–174.

Статья поступила: 15.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Т. К. Никольская

**Волонтерская деятельность русских протестантов
в историческом контексте (Санкт-Петербург и Ленинградская область)**

Изначально русские протестанты (евангельские христиане, баптисты, пятидесятники, адвентисты седьмого дня) воспринимали идею «всеобщего священства» как реализацию принципа: «Каждый член церкви – служитель». В их системе жизненных ценностей важное место занимал добровольный, бескорыстный труд «для Господа». В статье рассматривается эволюция волонтерской деятельности русских протестантов на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области (XX – начало XXI вв.), а также формы материальной поддержки церковных служителей-волонтеров.

Initially, Russian Protestants (Evangelical Christians, Baptists, Pentecostals, and Seventh Day Adventists) perceived the idea of a “universal priesthood” as an implementation of the principle: “Every member of the Church is a minister”. Voluntary and unpaid work “for the Lord” took an important place in their life values system. The article examines the evolution of the volunteer activity of Russian Protestants using the example of St. Petersburg and the Leningrad region (XX – beginning of XXI cent.), as well as the forms of material support for the unpaid church ministers.

Ключевые слова: русские протестанты, евангельские христиане, баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники, волонтеры, церковные служители.

Key words: Russian Protestants, Evangelical Christians, Baptists, Seventh Day Adventists, Pentecostals, volunteers, church ministers.

С начала своей истории русские протестанты (евангельские христиане, баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники) считали своим важным принципом добровольное безвозмездное служение Богу и людям. В этой среде до постсоветского времени не использовалось слово «волонтеры», но в данной статье оно будет применяться для более ясного обозначения протестантов, совершавших добровольный безвозмездный труд «для Господа». На примере Санкт-Петербурга – Ленинграда и территорий, составляющих современную Ленинградскую область, рассмотрим эволюцию волонтерской деятельности русских протестантов.

В Петербургской губернии первые группы русских протестантов (пашковцев) появились в 70-х гг. XIX в. Участники так называемого

«Петербургского пробуждения» В. А. Пашков, М. М. Корф, Е. И. Черткова, Н. Ф. Ливен, В. Ф. Гагарина и другие, будучи богатыми людьми, посвящали служению не только свое время и силы, но также большие материальные средства. Они проводили в своих домах проповеднические собрания для всех желающих, организовали «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», активно занимались благотворительностью (создание швейных мастерских и прачечных для безработных женщин, столовых для бедных, ночлежного приюта, посещение тюрем, помощь вдовам, сиротам и бедным семьям) [6, с. 35–37].

После утверждения Указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. евангельские христиане, баптисты, адвентисты седьмого дня (АСД), а с 1913 г. и пятидесятники проводили открытые собрания и беседы в С.-Петербурге, Ямбургском уезде, Ораниенбауме, Царском Селе, Петергофе, Гатчине, Луге, Колпино и других местах [19, с. 548, 550–551, 554]. В 1908–1909 гг. в С.-Петербурге были зарегистрированы две общины евангельских христиан и община баптистов [19, с. 551].

Изменение правового статуса открыло перед русскими протестантами новые возможности. Помимо чисто религиозной деятельности («призывные» собрания, проповедь на улицах и в общественных местах, организация новых церквей и церковных объединений, образовательных курсов для подготовки служителей, издание христианской литературы и периодики и т. д.), они посещали больницы, приюты, создавали детские, молодежные, женские, студенческие христианские кружки, развивали трезвенническое движение, занимались благотворительностью [14, с. 29, 32; 6, с. 71–77].

Русские протестанты уделяли особое внимание служению в тюрьмах. Они посещали места лишения свободы с миссионерской целью, беседовали с заключенными, передавали им Евангелия, духовную литературу, материальную помощь, «гостинцы» к христианским праздникам, материально и морально поддерживали их семьи.

В годы Первой мировой войны русские протестанты собирали пожертвования, оказывали помощь раненым, сиротам и беженцам. Например, в Петрограде община евангельских христиан организовала три постоянных сбора средств на нужды Отечества [5, с. 163]. По инициативе председателя Союза евангельских христиан И. С. Проханова был учрежден фонд «Милосердный самарянин» для открытия лазаретов, обслуживания раненых и помощи семьям погибших воинов [6, с. 90]. Только за первые 4 месяца войны евангельские христиане и баптисты собрали 14 978 рублей [5, с. 163]. В Доме Евангелия

на Васильевском острове, по инициативе пастора общины В. А. Фетлера, баптисты устроили лазарет. За ранеными ухаживали верующие женщины из общины. Для этой цели в Доме Евангелия были выделены шесть квартир и большой зал [5, с. 163].

Хотя отдельные служители в крупных общинах или миссионеры, направленные в «глубинку» для организации новых церквей, иногда получали вознаграждение за свой труд, это не считалось основной мотивацией (да и плата не была значительной). Служитель П. В. Павлов, выступая на Всемирном конгрессе баптистов в Стокгольме (21.07.1923), отмечал:

«У нас почти нет профессиональных проповедников, получающих регулярно жалованье. Наши работники, по примеру апостола Павла, собственными руками, в большинстве случаев, зарабатывают себе на хлеб и проповедуют Евангелие. [...] Мы до сих пор, не в пример другим странам, [...] ни откуда не получали пособия на пропаганду своих идей, хотя враги наши всегда нас объявляли, смотря по политическому моменту, ставленниками то Вильгельма, то Англии, то иностранных капиталистов...» [15, с. 24–25].

Вплоть до конца 1920-х гг. русские протестанты, особенно евангельские христиане и баптисты, считали христианскую веру реальным средством к исправлению всего российского общества, качественному улучшению жизни граждан [14, с. 29–36]. Верующая молодежь воспитывалась на идее жертвенного служения Богу и людям. Протестантские лидеры полагали, что в обозримом будущем массовое приобщение русского и других народов России к «живой» христианской вере преобразит страну, сделает ее процветающей. Например, председатель Союза евангельских христиан И. С. Проханов в статье «Новая или евангельская жизнь» (1925 г.) писал:

«Упомянутые выше элементы новой народной жизни как-то: ее разумность, общая образованность, ее трудовой характер, совершенная трезвость [...]; утверждение высоконравственной (святой) жизни в стране и устранение преступности и разврата [...] – все это при озарении всей духовной жизни народа ярким светом Христовых идеалов сделает ее жизнью светлой, радостной и счастливой...» [16, с. 123–124].

В 1920-е гг. Петроград – Ленинград был своеобразной «столицей» русского протестантизма на Северо-Западе. В городе и пригородах имелись: руководящий центр Союза евангельских христиан и более 20 мест собраний евангельских христиан; руководящий центр Северного Союза баптистов и более 20 мест собраний баптистов; отделение Армии Спасения (до 1923 года), библейские курсы евангельских христиан под руководством И. С. Проханова, редакции газеты «Утренняя звезда» и журнала «Христианин» [19, с. 551], а также ру-

ководящий центр Северного Областного Союза и общины АСД [1, с. 225], община евангельских христиан в духе апостолов [14, с. 77], община «древних христиан» (лестаданцев) [13, с. 144].

Однако в конце 1920-х гг. советское правительство приступило к тотальному наступлению на религию. Согласно Постановлению ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., сфера деятельности религиозных организаций и общин была ограничена «отправлением культа». Но и это зачастую становилось невозможным: по всей стране молитвенные дома закрывались, общины лишались регистрации. В Ленинграде последняя община русских протестантов (адвентистов седьмого дня) была ликвидирована в феврале 1938 года [1, с. 229]. Многие служители были репрессированы. К концу 1930-х гг. на территории современной Ленинградской области не осталось ни одной зарегистрированной общины русских протестантов.

Хотя в 1940-е гг. советская вероисповедная политика заметно смягчилась, деятельность религиозных организаций и общин оставалась строго ограниченной советским законодательством о культах. По понятным причинам у русских протестантов отсутствовало легальное социальное служение [17, с. 18], кроме пожертвований на государственные и общественные нужды. Например, в 1943 г. среди евангельских христиан и баптистов, которые едва начали процесс церковного возрождения, был объявлен сбор средств на санитарный самолет «Милосердный самарянин» [5, с. 230] или, по другим источникам, – «Добрый самарянин» [10, с. 290–291]. В письме ВСЕХиБ от 14.01.1943 сообщалось о начале денежного сбора в московской общине: самолет «будет как бы подарком нашей доблестной героической Красной Армии от евангельских христиан и баптистов СССР. [...] Христос зовет всех нас, верующих, быть милосердными самарянами. Приступая к сбору на санитарный самолет для нашей славной Красной Армии, мы выполняем волю Христа!» [12, с. 48–49]. В 1943 г. евангельским христианам и баптистам удалось собрать 100 тысяч рублей, а в 1944 г. для жителей разоренных войной районов – 400 тысяч рублей [12, с. 49]. В послевоенные годы в зарегистрированных протестантских общинах практиковались «добровольно-принудительные» подписки на государственные займы, сборы денег на нужды общественных организаций, например, в Фонд мира.

В конце Великой Отечественной войны в Ленинграде евангельские христиане и баптисты возобновили собрания по домам и квартирам верующих. В 1946 г. ленинградская церковь евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) получила официальную регистрацию [14,

с. 146]. К началу 1960-х гг. община насчитывала около 3000 членов и около 900 «приближенных» (кандидатов на крещение) [4, л. 81]. Кроме того, незарегистрированные группы ЕХБ находились в городах: Волхов, Тихвин, Приозерск, с. Шугозеро Капшинского района, в Гатчинском районе и других местах Ленинградской области [3, л. 73–74]. В 1970-е гг. общины в городах: Волхове, Тихвине, Луге, Сланцах и п. Волосово были легализованы в качестве филиалов ленинградской церкви ЕХБ [11, с. 76]. Группы пятидесятников собирались в Ленинграде, Тосненском и Гатчинском районах [19, с. 555]. Адвентисты седьмого дня имели незарегистрированную общину в Ленинграде (зарегистрирована в 1982 г.) [1, с. 233].

Официально верующие не могли оказывать организованную помощь друг другу и тем более людям, находившимся за пределами церковного сообщества. Но неформально у русских протестантов сохранилось отношение к общине, как к большой дружной семье, состоящей из «родных» людей. Верующие безвозмездно помогали членам церкви, «приближенным» и их семьям: заботились об одиноких людях – навещали больных и стариков, морально их поддерживали, помогали по хозяйству; в многодетных семьях присматривали за детьми. Силами общины проводились детские праздники, свадьбы, семейные торжества, похороны.

Даже противники религии отмечали отзывчивость русских протестантов, готовность прийти на помощь единоверцам и просто людям, которые в этом нуждались. Так, кинодраматурги С. Лунгин и И. Нусинов в предисловии к киноповести «Тучи над Борском» отмечали, что протестанты привлекали в общины молодежь, прежде всего, своей человечностью, сочувствием к чужой беде: «Товарищи по учебе, по работе не пришли вовремя, не помогли, не ободрили, а сектанты оказались рядом» [9, с. 3]. На этом построен и сюжет фильма «Тучи над Борском»: единственными людьми, кто в трудный момент пришел на помощь главной героине – школьнице Оле Рыжковой, оказались одноклассник Митя Саенко и его тетка – неформальная руководительница «секты» (судя по всему, пятидесятники, хотя конфессия в фильме не названа).

В советское время не могло быть и речи о посещении тюрем с миссионерской или благотворительной целью. Но в некоторых незарегистрированных общинах и группах верующие практиковали молитвы за осужденных единоверцев, а по возможности – оказывали помощь им и их семьям. Например, историк церкви ЕХБ М. С. Каретникова вспоминала о своем детстве (1930–40-е гг.): «Только у маминной постели иногда оказывались плачущие женщины (жены и вдовы

репрессированных, как я позже поняла), и мама им что-то тихо говорила. И потом они так же тихо молились» [7, с. 7]. А в конце 1940-х гг. в ленинградской нелегальной общине пятидесятников уборщица М. И. Гаврилова даже организовала сбор средств для помощи осужденным «за контрреволюционные преступления» (видимо, единоверцам), за что была арестована и осуждена в 1951 г. [14, с. 147, 149].

В 1960–80-е гг. особое внимание осужденным единоверцам уделяли баптисты-инициативники. В 1964 г. ими был организован специальный Совет родственников узников (СРУ) ЕХБ для сбора информации об осужденных единоверцах, а также для оказания помощи им и их семьям [14, с. 289]. В ленинградской общине Совета Церквей (СЦ) ЕХБ практиковались регулярные молитвы за осужденных единоверцев, поддержка их семей. Например, согласно справке старшего инструктора В. В. Васильева, посетившего 19 мая 1968 г. собрание инициативников в д. Заневка Всеволожского р-на: «Сектанты молились за узников. Особенно громко причитала одна из верующих, поминая находящуюся в заключении свою сестру, просила бога вразумить власти и не карать за веру в бога...» [18, л. 26]. По воспоминаниям служителя Е. Н. Куявского, в дни судебных процессов над инициативниками верующие специально отпрашивались с работы, приезжали из других мест, чтобы попасть в зал суда и поддержать своих единоверцев [8, с. 353].

В большинстве случаев труд в протестантских церквях был безвозмездным. Это касалось как участия в богослужениях (проповедь, музыка, хоровое и сольное пение, декламация стихов и т. д.), поддержания порядка в молитвенном доме и на прилегающей территории (уборка, ремонт, оформление помещения к празднику, посадка цветов), так и уже упомянутой помощи единоверцам (посещение больных, домашняя работа и т. д.). Кроме того, в протестантской среде поощрялось гостеприимство: верующие считали долгом накормить приезжих единоверцев и предоставить им ночлег. Более крупные общины брали «под опеку» соседние малочисленные группы: их периодически навещали служители и группы верующих для участия в богослужениях или другой помощи. Такие поездки особенно нравились молодежи: юноши и девушки могли не только приобщиться к служению, но и увидеть новые места, расширить круг знакомств.

В СССР дети из верующих семей находились в особо трудном положении: в школе они нередко терпели обиды и несправедливое отношение. Не будучи пионерами, они не участвовали в советских праздниках и общественной жизни своих сверстников. Им было трудно найти друзей. Поэтому протестанты старались украсить жизнь

своих детей, вывести их из социальной изоляции, устраивая детские и юношеские церковные общения, поездки, христианские праздники. Например, по воспоминаниям служителя ленинградской автономной общины ЕХБ Е. Н. Куявского, в январе 1983 г. церковная молодежь получила приглашение приехать на молодежное молитвенное общение в Латвию:

«Молодежь была рада общению. После, сидя на скамьях, всем нам раздавали бутерброды с чаем. Было молодежи человек пятьдесят. Такие общения очень объединяли меж собой молодежь разных общин и вдохновляли на дальнейшее служение Богу» [8, с. 537].

В назидательных проповедях, беседах служители мотивировали верующих принимать активное участие в жизни общины, делать пожертвования на церковные нужды: причем, это могли быть не только деньги, но, например, овощи, фрукты, цветы, выращенные членами церкви в своих садах и огородах и переданные для церковной трапезы, праздничного угощения или для украшения молитвенного дома. Многие песнопения русских протестантов содержат призывы к труду для Бога. На популярном в церкви ЕХБ осеннем празднике жатвы верующие благодарили не только за сельскохозяйственный, но и за духовный «урожай», а песнопения содержали призывы к активному служению, например: «Не хотел бы я бесплодным / К трону Господа прийти, / Хоть одну хотел бы душу / К Иисусу привести» (Сборник «Песнь возрождения»).

Строительство или ремонт молитвенного дома осуществлялись силами самих верующих. Когда в начале 1980-х гг. в ленинградской зарегистрированной общине ЕХБ начались ремонт и расширение молитвенного дома, все члены церкви и многие из «приближенных» внесли на это денежные пожертвования. По воспоминаниям верующей Л. Н. Веселовой, в строительных работах, кроме профессионалов, приняли добровольное участие многие члены общины, независимо от их возраста и профессии. Волонтеры безвозмездно трудились по вечерам после «обычного» рабочего или учебного дня, возвращаясь домой на последней электричке. Даже немощные старушки, не способные выполнять тяжелую работу, помогали на кухне [11, с. 77]. Аналогичным образом община АСД перестроила своими силами дом в п. Володарский, полученный от Ленгорисполкома в конце 1980-х гг. [1, с. 234].

Конечно, протестантские церкви, особенно многочисленные городские общины, не могли строить свою деятельность исключительно на безвозмездном труде волонтеров-энтузиастов. Особо ответственные служения требовали полной отдачи сил и времени, а женатые

служители были обязаны заботиться о семье (нередко многодетной). Поэтому крупные общины и церковные объединения могли иметь «освобожденных» служителей (пресвитеров и др.), получавших плату за церковный труд, хотя и небольшую – особенно если учесть ненормированный рабочий день, высокую степень нагрузки и ответственности. Кроме того, иногда «ставки» выделялись для работников, обслуживавших молитвенный дом – сторожей, уборщиц и др.

Однако большинство верующих имели «в миру» официальное трудоустройство, пенсию или стипендию, а церковному служению посвящали свободное время. Они проповедовали, пели в хоре, занимались с детьми и молодежью, навещали больных. В этом случае служение, независимо от затраченного времени и уровня квалификации, выполнялось ими бесплатно, на добровольных началах. Вместе с тем, в протестантских общинах сложились определенные формы материальной поддержки волонтеров.

В маленьких общинах, не способных содержать пресвитера, это служение нередко исполнял неработающий пенсионер, имевший свободное время и хотя бы небольшие средства на жизнь. В этом случае он, несмотря на полную занятость, не получал никакой платы от общины, но верующие могли поддерживать его другими способами – например, помогать по хозяйству. Если служитель по приглашению провинциальной общины менял место жительства и ехал туда, где его труд был востребован, верующие могли посодействовать ему в обустройстве на новом месте и предоставить жилье при молитвенном доме. Для служителей и волонтеров община могла организовать такие формы материальной поддержки, как питание в молитвенном доме, компенсация транспортных расходов. В случае приезда верующих на служение в другую общину, «принимающая сторона» обеспечивала им питание и ночлег.

В ленинградском молитвенном доме ЕХБ в конце 1950-х гг. было организовано бесплатное двухразовое питание для служителей и работников; служители получали деньги для оплаты проездных карточек. В общине проводились денежные премирования штата, выдавались деньги на лечение и покупку путевок. Согласно отчету уполномоченного Совета по делам религиозных культов за 1960 г., были предприняты меры по сокращению штатного персонала (18 чел.), а «кормушка ликвидирована» [2, л. 72]. Однако различные формы материальной поддержки служителей и волонтеров (например, питание в молитвенном доме) сохранялись в общине и в последующие годы.

Наконец, в катакомбных движениях русского протестантизма часть служителей находилась на нелегальном положении. Они не получали платы от церкви, кроме денег на транспортные расходы, но верующие, принимая их у себя, предоставляли им кров и питание. Например, в 1973–1977 гг. в г. Ивангороде Ленинградской области действовала подпольная типография издательства «Христианин» СЦ ЕХБ. Работники-нелегалы Иван Левин, Людмила и Лариса Зайцевы тайно жили в доме семьи Кооп и трудились бесплатно, имея только кров и питание. Весной 1977 г. типография была раскрыта, а ее работники и хозяин дома Д. И. Кооп получили сроки от 3,5 до 5 лет [14, с. 289–290]. Служитель ленинградской общины ЕХБ Е. Н. Куявский около двух лет (1967–1969) находился на нелегальном положении, постоянно совершая поездки по стране: посещал группы верующих, снабжал их изданиями СЦ, участвовал в подпольных совещаниях. Неся такое ответственное и рискованное служение, он получал лишь немного денег на дорожные расходы, а от верующих, у которых останавливался, имел ночлег и питание. Сам Евгений Куявский вспоминал об этом периоде:

«Бог мне Судья – я никогда не искал “своего” в служении, доверенном мне Богом и церковью, никогда не жалел себя [...] Из денег же, которые давали мне на дорожные издержки, я ни рубля не истратил для личных нужд или на гостинец моей семье...» [8, с. 426].

Таким образом, на протяжении всего советского времени русские протестанты сохраняли волонтерскую активность, несмотря на запреты и ограничения. После 1991 г. у них появились широкие возможности для разнообразной деятельности: церковной, миссионерской, социальной, образовательной, издательской, культурно-просветительской. Протестантские общины наиболее преуспели в организации реабилитационных центров для бывших заключенных, нарко- и алкозависимых. В Ленинградской области в 1995 г. одним из первых начал работу центр социальной реабилитации «Новая жизнь» (Кингисеппский район), организованный пятидесятниками. Евангельские христиане-баптисты открыли свой первый реабилитационный центр в 2004 г. в с. Торошковичи Лужского района; к 2012 г. число таких центров достигло двенадцати (Санкт-Петербург, Волхов, Тихвин, Приозерск, Выборг, Ломоносов, Гатчинский район и др.). Многие протестанты принимают посильное участие в церковной жизни и различных служениях (в большинстве случаев на волонтерских началах).

Однако, в течение последнего десятилетия идея бескорыстного служения, как важного принципа христианской жизни, переживает в протестантском сообществе определенный кризис. Среди главных

причин можно назвать: утверждение в России капиталистических отношений, культ потребления и материального успеха в обществе, популярность в пятидесятническо-харизматических общинах «идеи преуспевания» христиан. Кроме того, если в советское время церковь была практически единственным местом для самореализации верующих, то теперь многие протестанты сосредоточились на получении образования, профессиональной карьере, бизнесе. Распространенный образ современного успешного служителя – это не фанатичный бессребреник, а деловой человек, материально обеспеченный и умеющий привлечь в церковь людей и финансовые пожертвования.

Впрочем, само по себе желание верующих улучшить свою жизнь не означает их отказа от принципа бескорыстного служения, посвящения Богу части своего времени и средств. Волонтерская деятельность по-прежнему остается востребованной в протестантских церквях, а призывы к ней по-прежнему находят отклик у верующих.

Список литературы

1. Из истории церкви адвентистов седьмого дня в России. – Калининград, 1993.
2. Информационный отчет ленинградского уполномоченного СДРК Н.М. Васильева за 1960 г. // Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 9620, оп. 1, д. 51. – 78 л.
3. Информационный отчет ленинградского уполномоченного СДРК Н.М. Васильева за 1961 г. // ЦГА СПб. Ф. 9620, оп. 1, д. 55. – 80 л.
4. Информационный отчет ленинградского уполномоченного СДРК Н. М. Васильева за 1963 г. // ЦГА СПб. Ф. 9620, оп. 1, д. 63. – 85 л.
5. История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: ВСЕХБ, 1989.
6. История евангельских христиан-баптистов России. – М.: РС ЕХБ, 2007.
7. Каретникова М. С. Малина под дождем. – СПб.: Библия для всех, 2010.
8. Куявский Е. Н. Остаться верным. – СПб., 2014.
9. Лунгин С., Нусинов И. Тучи над Борском. – М.: Детская литература, 1966.
10. Мицкевич А. И. История евангельских христиан-баптистов. – М.: РС ЕХБ, 2007.
11. Никольская Т. К. Евангельские христиане-баптисты в Ленинграде (1946–1991) // Вестн. Моск. богосл. семинарии евангельских христиан-баптистов. – 2017. – № 8. – С. 71–83.
12. Никольская Т. К. Русские протестанты в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сб. ст. Вып.12. – СПб.: РОИР, 2016. – С. 43–49.
13. Никольская Т. К. Русские протестанты и сектанты в Порховском крае // Краеведческие чтения. Порхов – Холмки: Материалы науч. конф. 21–23 сентября 2001 г. – Псков: ПОИПКРО, 2002. – С. 142–148.

14. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2009.

15. Павлов П. В. Призванные к свободе духа. – М.: Христианский центр «Логос», 2014. – 80 с., ил.

16. Проханов И. С. Новая или Евангельская жизнь. Т. II. – М.: Христианский центр «Логос», 2009.

17. Смирнов М. Ю. Непротестантский взгляд на протестантизм в России // Протестантизм как фактор формирования российской государственности и культуры. Антология / сост., вст. ст., коммент. М. Ю. Смирнова. – СПб.: РХГА, 2012. – С. 7–22.

18. Справка ст. инструктора В. В. Васильева о посещении 19.05.1968 группы баптистов-откольников, собиравшейся в доме Лукас д. Заневка Всеволожского р-на // ЦГА СПб. Ф.2017, оп.1, д.13, л. 26–29.

19. Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области / О. М. Фишман, М. Л. Засецкая и др. – СПб.: Инкери, 2017.

Статья поступила: 16.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 26 – 7 (470.53)

С. В. Рязанова, М. А. Шишигина

Иудейская община Перми: факторы и принципы функционирования

В статье рассматривается иудейская община Перми как религиозное сообщество в исторической перспективе. Деятельность диаспоры рассматривается как тесно связанная с политикой дореволюционного, советского и постсоветского государства. В условиях Российской империи основными инструментами воздействия предстают система ссылок и поселений и структура кантонистских школ для иудейского меньшинства. Обращение к биографическим данным позволяет рассматривать варианты включения в дореволюционное иудейское сообщество Перми на индивидуальном уровне. Анализируются основные способы воспроизводства иудейского сообщества. Меры карательного характера трактуются как основные факторы формирования еврейской общины вне черты оседлости, в том числе, в Пермской губернии. Советская система рассматривается как наследующая политику притеснения по отношению к религиозным меньшинствам в целом и иудеям в частности, когда основной целью религиозной политики было сдерживание развития общины. Препятствия в соблюдении норм культового поведения и реализации необходимых обрядов использовались как основные инструменты воздействия на иудейское сообщество. Политика атеизации страны, ориентированная на изживание религиозного мышления, оценивается как неэффективная в отношении даже малых религиозных общностей. Архивные документы выступают как основа верификации данных жизнеспособности как религиозных представлений, так и культовой практики пермских иудеев. Современная иудейская община Перми рассматривается как унаследовавшая принцип индивидуального религиозного мироотношения в качестве основы для своей консолидации. Иудаизм в данном случае играет роль маркера национальной идентичности, успешно конкурирующего с другими идентификационными факторами.

The article deals with the Jewish community of Perm as a religious community in a historical perspective. Activity of diaspora regarded as closely linked with the policy of pre-revolutionary, Soviet and post-Soviet state. In the context of the Russian Empire, the basic tools of the impact were the system of deportations and settlements and structure of cantonists' schools for the Jewish minority. Appeal to the biographical data allows us to consider options for inclusion in pre-revolutionary Jewish community of Perm at the individual level. This paper analyzes the main methods of reproduction of the Jewish community. Punitive measures are treated as the main factors of the Jewish community outside the Pale, including, in the Perm province. The Soviet system is seen as a legacy of a policy of oppression against religious minorities in general and Jews in particular, where the main purpose of religious policy was to keep the development of the community. Obstacles to compliance the norms of religious conduct and implementation of the necessary devotions were used as the basic tools of the impact

on the Jewish community. Policy of non-religious culture in the Soviet Union focused on the eradication of religious thinking is rated as ineffective against even the smaller religious communities. Archival data serve as the basis for verification of data of the viability of religious beliefs and religious practices of the Jews of Perm. The modern Jewish community of Perm is treated as an inherited the principle of individual religious attitudes as a basis for its consolidation. Judaism in this case acts as a marker of national identity, successfully competing with other identity factors.

Ключевые слова: иудаизм, евреи, иудейская община Перми, факторы развития религиозной общины.

Key words: Judaism, the Jews, the Jewish community of Perm, factors of development of religious community.

Внешние факторы воздействия – политические решения, экономические реформы, иноверческое окружение – для небольших религиозных сообществ являются более весомыми, по сравнению с «титულными» религиозными общинами. Отсутствие общественного одобрения религиозного поведения стимулирует свёртывание религиозной жизни, обретение членами сообщества маргинального статуса. Поэтому анализ логики «выживания» религиозного меньшинства как транслятора особой модели религиозности помогает вычленить наиболее значимые факторы развертывания религиозной жизни в условиях недружелюбной среды.

В качестве кейса нами выбрано иудейское сообщество Прикамья, по преимуществу сконцентрированное в г. Перми, как пример общины, составляющей небольшой, специфический сегмент поликонфессиональной картины территории. Западный Урал никогда не являлся регионом традиционного проживания носителей иудейского вероисповедания, история сообщества которых здесь имеет строгие временные рамки, ограничена локально. Это позволяет в деталях рассмотреть те особенности существования религиозной группы, которые, в итоге, позволили ей остаться жизнеспособной.

Базовой гипотезой для исследования стало утверждение о том, что ключевым моментом, обеспечивающим воспроизводство сообщества как религиозного, в условиях модернизирующегося общества является индивидуальное религиозное сознание и поведение, носители которого конституируют сообщество, стимулируют его активность, компенсируя негативные внешние факторы. Источниковую базу данной статьи составили официальные документы органов власти из архивов Пермского края, материалы музея и библиотеки центральной синагоги Перми. Для верификации выводов и получения дополни-

тельной информации была проведена серия полуструктурированных интервью с членами иудейской общины Перми.

В качестве отправной точки для рассуждений укажем, что существование иудеев в России всегда было связано с мерами репрессивного характера, усугубленными неоднозначным отношением к евреям со стороны социального окружения. Основы для возникновения пермской иудейской общины были заложены в первой четверти XIX в. исключительно государственной системой исполнения наказаний.

Начальный этап в закладывании иудейского сообщества (1823) связан со ссыльными практиками. Губернская Пермь являлась самым западным населённым пунктом, где могли проживать осужденные на ссыльное поселение. Нельзя сказать, что все без исключения еврей-поселенцы выбирали центр западного Урала как место проживания, но их оказалось достаточно для формирования значимой диаспоры.

Практика ссылок на тот момент еще не имела массового характера, поэтому каждый новоприбывший своей биографией и жизненным путем вносил свой вклад в формирование специфической общины, в которой принадлежность к иудаизму не всегда являлась определяющим идентификационным фактором. Так, в 1823 г. пермским магистратом были приняты на проживание два еврея, Л. Гершович и И. Мовшович. Они отбывали ссылку сроком на десять лет за донос на еврея, который поджег корчму [3, с. 6]. Казалось бы, такие ссыльные должны были сформировать «мещанский» и весьма конъюнктурный облик общины. Однако в то же самое время в ссылку попадает декабрист Г. Перетц, арестованный в феврале 1826 г. [14]. После Велижского дела, связанного с обвинением евреев в ритуальных убийствах, в 1823 г. еврейское население Перми пополняет свои ряды за счет обвиняемых, которые были реабилитированы, но не получили статус достаточно благонадежных для проживания в западных областях [5, с. 50]. Ссыльные евреи, часто осужденные по политическим мотивам, не становились акторами в формировании религиозной общности, составляя основу для разношерстного местного еврейства и лишь отчасти воспроизводя религиозные практики.

Вторая волна прироста еврейского населения Прикамья приходится на 1830-е гг., когда на территории губернского центра стали создаваться кантонистские школы, одной из целей которых было обращение учащихся-иудеев в православие. В Перми сложилось наиболее строгое по режиму учреждение такого рода. Начальник школы Данчевский и пермский архиепископ Аркадий применяли методы обращения учеников, далекие от официальных реляций [2]. В

результате некоторые кантонисты добровольно меняли вероисповедание, а тех, кто сопротивлялся, крестили насильно, несмотря на законодательный запрет насильственного обращения евреев [23, л. 18], что также служило формальной предпосылкой размывания местного иудейского сообщества. Впрочем, для части выпускников школы принятие христианства могло быть временным, примером чему служит дело об обратном переходе из православия в иудейство З. Д. Гробштейн [6, л. 17]. Кантонистские школы обеспечили количественный прирост евреев, максимально сдерживая развитие местного иудаизма. Насильственное обращение не гарантировало радикального изменения мировоззрения, зато подтверждало возможности индивидуального выбора вероисповедания, вне связи с этническим субстратом, стимулировало интериоризацию религиозного чувства.

Возникающая этническая общность укреплялась благодаря брачной стратегии евреев, в дореволюционный период строившейся на моноэтнических основаниях. Поселенцы и отставные солдаты, выбравшие Пермь как место жительства, привозили себе еврейских жен с территории черты оседлости [10, л. 5], что способствовало закреплению и религиозных практик. Привезенные женщины являлись трансляторами религиозной традиции в силу собственного воспитания и делегирования функции воспитания в еврейских семьях жене. Это послужило для местной диаспоры компенсацией инокультурного прессинга со стороны окружения.

После 1859 г. происходят изменения в российском законодательстве, и евреи некоторых профессий получают право селиться вне черты оседлости [18, с. 6]. Еврейское население Перми начинает расти за счёт приезжих, для которых иудаизм был значимой составляющей культурного пространства: в 1869 г. в Перми был открыт молельный дом, в котором размещалась религиозная школа, а в 1886 г. возведена синагога [4]. К 1910 г. в Перми проживало более полутора тысяч евреев. В 1913 г. количество подрастающих детей в еврейских семьях было таково, что появился смысл открыть еврейское двухклассное училище, в программу которого до 1919 г. входили иврит и история еврейского народа [4]. Факт приезда на территорию Прикамья евреев, обладающих образованием и специальными знаниями в различных областях, в сочетании с развитием религиозного образования способствовал закреплению сообщества в социуме и косвенно способствовал конституированию религиозной общины. На уровне прикамской диаспоры воспроизводились все значимые стороны существования иудеев как религиозного меньшинства, включая систему обрядности, кашрут и передачу религиозных представлений от поколения к поколению.

Очевидно, что с самого начала возникновения иудейская община Прикамья выступала как результат вероисповедной политики империи. Ее функционирование происходило за счет воспроизводства традиций в сочетании с силовым воздействием извне, а модернизация имела поверхностный характер.

Эта ситуация сохранялась на протяжении XX в., подтверждая неэффективность количественного роста для повышения жизнеспособности религиозного сообщества. Мировая война и революция стимулировали миграционные волны, благодаря которым еврейское население Прикамья пополнилось за счёт беженцев из западных губерний, спасавшихся от волны погромов, прокатившейся по западным регионам. В 1939–1940 гг. еврейское население Перми пополнилось ссыльными из западных областей Украины, Белоруссии, Бессарабии и беженцами из оккупированной Польши. В Великую Отечественную войну этот поток был усилен работающими на эвакуированных предприятиях и учреждениях культуры [4].

Численный рост еврейского сообщества не стал залогом укрепления иудейской общины, поскольку совпал с развертыванием антирелигиозной политики. В 1930 г. была уничтожена синагога г. Перми [1, л. 1], постепенно свёртывались и групповые собрания. Верующие как группа сохранялись, по большей мере, за счёт внутренней дисциплины, обусловленной привычкой существования в диаспоре.

Связь этничности и традиционной религиозности в этой ситуации продолжала размываться. Уроженка Белоруссии, эвакуированная в Пермь в двадцатилетнем возрасте, подчеркивает: «Религиозными мы не были. Родители иврит, может, и знали, но не разговаривали на нём» [8]. Другая, прибывшая в Пермь в трёхлетнем возрасте, вспоминает: «Родители у меня были неверующие, в синагогу я начала ходить где-то в 1993 году» [9]. Эвакуированные евреи, к тому же, не имели тесной связи с уже существовавшей общиной, что больше всего отразилось на браках – настоящих «скрепах» иудейской традиции («Жена у брата русская была, потому что они во время войны работали на Свердловском заводе» [9]), что разрушало «дух иудейства» не меньше антирелигиозных постановлений правительства.

Под воздействием социального окружения, атеистической идеологии и разрушения традиционных границ между группами населения, еврейское сообщество становится более размытым, больше советским, чем иудейским. Евреев затягивало в пространство города, с его бытовым антисемитизмом и отсутствием частной жизни. Эвакуированных селили в коммунальные квартиры, где соседи не всегда лояльно относились к иноверцам: «Потом около кладбища нам дали другую квартиру, тоже комната отдельно, а кухня всё равно все вместе. Опять там обзывание одно» [9].

Послевоенная политика в отношении верующих уже не была открыто репрессивной, воспроизводя практику «короткого поводка» для религиозных организаций, вне зависимости от их размеров. «Победивший атеизм» находил своё отражение в многочисленных постановлениях и сохранявшемся надзоре и за иудейской общиной:

«Совет не считает целесообразным до получения от Вас исчерпывающей докладной записки о прохождении осенних еврейских религиозных праздников рассматривать вопрос о снятии с регистрации иудейского религиозного общества в Молотове. Тем более, что записку о прохождении еврейской Пасхи вы в этом году не представили, хотя она и была предусмотрена планом Вашей работы» [24, л. 12].

Позиция местной власти дублировала решения Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР:

«Иудейские религиозные общества требуют самого пристального внимания со стороны должностных лиц, местных органов власти и уполномоченных Советов. И установления за их деятельностью действенного и квалифицированного контроля... Особенно многолюдно бывает у некоторых синагог в дни осенних праздников. Вред таких сборищ состоит, не только в том, что они укрепляют позиции религии и синагоги, превращая последнюю как бы в центр всей еврейской жизни города, но и в том, что националистически настроенные элементы пытаются использовать религиозные праздники для усиления своего влияния на молодежь» [17, л. 33].

Контроль и сдерживание продолжали оставаться основными стратегиями воздействия на иудеев: «Следует глубже изучать ведущиеся в синагогах разговоры... Очень важно в кратчайший срок разобраться со составом всех лиц, фактически осуществляющих духовную деятельность» [17, л. 31].

Тем не менее, послевоенные годы стали для иудеев временем организационного укрепления общины, официально зарегистрированной в 1946 г. с предоставлением молитвенного дома в арендованном помещении. До этого времени община не имела официально зарегистрированного места для молитв [11, л. 26]. Помещение под синагогу предоставляли ее члены, часто меняя, в том числе, в целях конспирации [12, л. 12].

Об этом свидетельствуют материалы записей бесед на личном приеме Уполномоченного Совета В. Беляева с членами общины от 3 мая 1956 г.:

« - Мы помещения не имеем, ищем, но найти не можем
- Где вы собираетесь для моления и других требований?
- Мы, верующие, собираемся в настоящее время в домах верующих, где кто-либо умрет. Тут мы молимся целый месяц, а потом – в следующем доме и т. д. В последнее время собираемся у гр. Типографа по ул. Луначарского, 92» [12, л. 12].

Верующие неоднократно обращались в местные органы власти для возврата дореволюционного здания, но безрезультатно: «Здание по улице Куйбышева дом № 47 в связи с реконструкцией г. Молотова пойдет под снос» [24, л. 2]; «если использовать дом как молитвенный, т. е. с большим количеством посещения молящихся, то совершенно недостаточен пожарный разрыв между домом № 12 и указанным домом № 14» [13, л. 118]. Обращение к председателю Совета по делам религиозных культов не изменило ситуацию [13, л. 119].

Факт отсутствия постоянного места для собрания психологически разрушал общину. Соблюдение обрядов вне стен синагоги означало нарушение канона. Евреи, которые хотели делать партийную карьеру, не могли быть соблюдающими культовые нормы верующими, что также сокращало число последователей иудаизма в Перми. Однако непрекращающиеся попытки получения здания свидетельствовали о функционировании группы единомышленников. Анализ официальных докладных и воспоминаний верующих указывает на несколько семей, которые составили организационную основу и позволили сохранить преемственность в жизни пермских иудеев как замкнутой группы.

Проблемным продолжало оставаться назначение раввина, вынужденного получать разрешение властей: «Служители культа могут приступать к своей деятельности только после представления о них сведений, указанных в № 18 настоящей Инструкции и получения справки о их регистрации» [7]. Процедура могла быть пройдена только при наличии синагоги, которой официально не существовало. До 1953 г. раввином был М. З. Опенштейн, отказавшийся от должности из-за финансовых затруднений: «верующих в городе немного, число их сокращается, падает посещаемость синагоги и, что самое главное, малы заработки» [20, л. 364]. После этой отставки община на протяжении долгого времени вынуждена пользоваться услугами рядовых верующих, знающих порядок проведения молитв [12, л. 75]. До 1961 г. сменилось три раввина. Зарегистрированному в 1961 г. П. Хейну на тот момент было 76 лет, что не способствовало активной работе с верующими. В 1963 г. он уходит с должности по состоянию здоровья, и иудеи снова остаются без руководителя [3, с. 81].

Основной консолидирующей силой сообщества стали рядовые верующие, стремящиеся сохранить традиционную обрядность. Однако этого было недостаточно даже по формальным религиозным требованиям иудаизма. Большой проблемой весь послевоенный период было кошерное питание, которое власть рассматривала как роскошь или попытку коммерческих махинаций в условиях дефицита. С 1948 г. евреи города лишились возможности самостоятельного производства

кошерного мяса указанием Центросоюза СССР под угрозой административных мер: «Возникло подозрение, что община вместо соблюдения нормальных религиозных обрядов занимается спекуляцией и наживой под вывеской религиозной общины» [25, л. 2]. Основанием для подозрений стал факт реализации кошерного мяса на суммы от 77 000 до 100 000 рублей [25, л. 3].

Не было возможности и для изготовления мацы, необходимой для важнейших событий культового характера. Председатель общества Кременецкий в канун Песаха 1959 г. писал:

«Пермское еврейское религиозное общество просит Вас разрешить коллективу, состоящему из двенадцати человек согласно прилагаемого списка их состава, заниматься выпечкой мацы по заказу желающих религиозных евреев из давальческой муки... Выпечка будет производиться по ул. Кирова 194, дом Виленщ» В ответ последовало заключение санэпидемстанции: «Общее санитарное состояние предназначенной для производства мацы комнаты и особенно кухни неудовлетворительное... На основании в/указанного, учитывая хождение жильцов и посетителей квартиры через кухню, отсутствие водопровода и канализации, а равно общее сантехнеблагоустройство, санэпидстанция г. Перми выработку мацы в означенных условиях не разрешает» [13, л. 241].

Приобретение мацы стало еще одной потребительской практикой, только распространенной в границах одной общины: «Мацу община в организованном порядке не закупает. Верующие достают её в индивидуальном порядке, части верующим присылают родственники из г. Москвы, Ленинграда, Риги, Куйбышева и др., другие готовят сами» [16, л. 33]. В информационном отчете 1951 г. указывается:

«Что касается раздачи мацы бедным, то самого факта раздачи не установлено, хотя удалось установить, что маца довольно в значительном количестве все же была приготовлена, но роздана очень умелым, скрытым способом. Стало также известно, что не без участия руководителей общины было приготовлено кошерное мясо. Для этого видимо одним частником была на рынке приобретена корова, а затем приколота при участии раввина Опенштейна М.З., задняя часть туши была продана на рынке, а передняя прямо с квартиры хозяина по цене 35 руб. за кг.» [20, л. 137].

Большие трудности возникали в связи с процессом обрезания – община не имела моэля, – что, тем не менее, не стало абсолютным препятствием для совершения обряда:

«О том, что раввин Опенштейн М.З. при поездке летом 1960 г. в г. Пермь совершил ряд обрезаний над младенцем установлено, бесспорно. Об этом рассказал и сам раввин Опенштейн и дед младенца – Заславский Шлема Янкелевич. Как сообщил в своем объяснении раввин Опенштейн, при обряде обрезания присутствовал председатель исполнительного органа Пермской еврейской религиозной общины Кременецкий М. А.» [24, л. 89].

Несмотря на усилия верующих, антирелигиозная политика имела свои последствия: согласно официальным данным, число членов иудейской общины с 1945 по 1960 г. уменьшилось с 500 до 300 человек, вдвое сократилось количество посещающих синагогу в праздники [20, л. 137], в основном оставались пожилые люди [20, л. 24], и эта ситуация сохранилась до конца советского периода:

«В канун праздника, т.е. 20 апреля синагогу посещало около 100 человек верующих, причем 70–80 человек было мужчин и 15 женщин. По возрастному составу приблизительно было: 40 чел. от 60–70 лет, 30 человек от 45–60 лет и остальные 35 до 45 лет. На второй день посещаемость синагоги снизилась и составила 60–70 человек, в таком же возрастном соотношении; последующие дни число посещающих сократилось до 30–40 человек» [20, л. 137].

В этом отношении верующие-иудеи не отличались от носителей других вероисповеданий на территории Пермской области в тот период. Если учитывать процентное соотношение иудеев к православным и мусульманам, то можно говорить даже о популярности иудаизма как идеи среди местных верующих. Не стоит сбрасывать со счетов и наличие домашней обрядности (отмечание праздников и чтение молитв), внехрамового религиозного поведения. К тому же, статистические данные, содержащиеся в официальных отчетах, зачастую корректировались в интересах одобрения сверху. В любом случае, посещение синагоги верующими в условиях недоброжелательного отношения властей и части общества свидетельствует о существовании общины, члены которой имели устойчивую мировоззренческую позицию.

О степени эффективности принимаемых властями мер можно судить по тому, что в 1971 г. в справке местного СДР «О некоторых отрицательных явлениях в религиозных объединениях иудейского культа и мерах по их ликвидации» утверждалось, что верующие евреи по-прежнему готовы заявлять о своей религиозности, используя для этого любые поводы – от праздников до поминок [17, л. 31]. К началу перестройки они существовали как небольшая группа активистов, готовых реализовывать необходимые для воспроизводства культа виды деятельности и собирающих вокруг себя всех сочувствующих, пусть и не сигнализирующих открыто о своей религиозности. Неслучайно при возвращении в 1992 г. верующим синагоги власти имели дело с активной, инициативной, имеющей необходимые религиозные знания и навыки, общиной, способной противостоять всей совокупности негативных внешних факторов.

История иудейского сообщества Перми в советский период показывает, что для существования общины активность верующих, их индивидуальная позиция и готовность решать проблемы выступают как достаточный консолидирующий фактор, в противовес трудностям организационного характера. Семейная традиция как механизм межпоколенной трансляции религиозного мироотношения оказывается оптимальным консервирующим началом сообщества в условиях законодательной и социальной деструкции религиозных организаций. Дополнительным стимулом для воспроизводства жизни общины становится статус религиозного меньшинства, способствующий консолидации сообщества в противовес нейтрально или враждебно настроенному окружению. Индивидуальная религиозная самоидентификация и воспроизводство культовой практики на частном уровне, несмотря на совокупность неблагоприятных обстоятельств, позволяют представителям религиозного меньшинства при возникновении благоприятных условий быстро институционализироваться и приобрести статус значимого социального актора.

Список литературы

1. Акты комиссии о ликвидации еврейской синагоги в г. Перми // ГАПК. Ф. р-176. Оп.1. Д. 93.
2. Антропова И. Из истории евреев Урала // Русский журнал «Урал» 2004, № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/ural/2004/11/ant16.html> (дата обращения: 10.10.2016).
3. Баргтейл А. История еврейской общины Перми. – Пермь: МИГ, 2004.
4. Вайман Д. И. Евреи // Энциклопедия. Пермский край [Электронный ресурс]. – URL: <http://enc.permculture.ru/showObject.do?object=1803976592> (дата обращения: 04.11.2016).
5. Гессен Ю. Из истории ритуальных процессов. Велижская драма. – СПб.: Розена, 1905.
6. Дело об обратном переводе из православия в иудейство З. Д. Гробштейн // ГАПК. Ф.36. Оп.2. Д.17.
7. Инструкция об учете религиозных объединений, молитвенных домов и зданий, а также о порядке регистрации исполнительных органов религиозных объединений и служителей культа 1968 год [Электронный ресурс]. – URL: <http://anabaptist.ru/obmen/hystory/ist1/files/texts/8/0076a.html> (дата обращения: 03.11.2016).
8. Интервью 1. Р.С. Б-на., 1921 г.р., ветеран ВОВ, попала в Пермь во время эвакуации завода // Личный архив М. А. Шишигиной; зап. 2.02.2014, г. Пермь.
9. Интервью 2. Ф.А. По-р., 1938 г.р., проживает в Перми с 1941 года // Личный архив М.А. Шишигиной; зап. 17.02.2014, г. Пермь.
10. Книга записи бракосочетавшихся евреев города Перми за 1881, 1887, 1895 гг. // ГАПК. Ф.195. Оп.1. Д.67.

11. Материал по учету молитвенных зданий разных культов // ГАПК. Ф. р-1204. Оп.1. Д.6.
12. Материалы записей бесед на личном приеме со служителями культа, членами исполнительных органов, молитвенных домов и верующими // ГАПК. Ф. р-1205. Оп.1. Д.24.
13. Материалы об отклонении ходатайств группами верующих об открывании молитвенных домов // ГАПК. Ф.р. -1204. Оп.1. Д.7.
14. Невероятные евреи. Вып. 8 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.jewage.org/wiki/ru/Article> (дата обращения: 04.11.2016).
15. Одинцов М. И. Религиозные организации накануне и в годы Великой Отечественной войны. – М.: Наука и религия, 1995.
16. Особая часть. Указания Совета по делам религий при Совете Министров СССР // ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д.23.
17. Особая часть. Уполномоченный Совет по делам религии при Совете Министров СССР по Пермской области // ГАПК. Ф. р-1204. Оп.2. Д. 22.
18. Полное собрание законов Российской Империи [Электронный ресурс]. – URL: http://www.nlr.ru/e-res/law_r/search.php (дата обращения: 05.05.2016).
19. Протоколы № 40-41 заседаний бюро обкома ВКП(б) // ГАНИ. Ф. 105. Оп. 14. Д. 13.
20. Секретно. Пермский облисполком. Спецчасть. Секретная переписка // ГАПК. Ф. р-1204. Оп.2. Д.3.
21. Указ о некрещении евреев за пределами черты еврейской оседлости // ГАПК. Ф. 583. Оп. 2. Д.14.
22. Указ о разрешении крестить евреев в правильную веру // ГАПК. Ф.109. Оп 1. Д.52.
23. Указ Синода о неприменении насилия при крещении евреев // ГАПК. Ф. 583. Оп.1. Д. 9.
24. Уполномоченный Совета по делам религии. Переписка с райгорисполкомами по вопросам деятельности религиозных объединений // ГАПК. Ф. р-1205. Оп.1. Д.26.
25. Уполномоченный Совета по делам религий. Переписка с Советом по вопросам состояния религий и деятельности религиозных объединений // ГАПК. Ф. р-1204. Оп.1. Д.4.

Статья поступила: 27.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 28 : 316.344.2

*И. В. Кравцов***Социальное неравенство как актуализация внутреннего конфликта
исламской экономики**

Исламская экономическая система поддерживает частную собственность и рыночную конкуренцию, но одновременно строго следит за справедливым распределением созданного богатства. Однако достичь приемлемого материального уровня жизни населения в мусульманских странах пока удается не всегда. Социальное неравенство остается фактором, препятствующим экономической стабильности в ряде стран исламского мира.

The Islamic economic system supports private property and market competition, but at the same time strictly follows the fair distribution of the created wealth. However, it is not always possible to achieve an acceptable material standard of living for the population in Muslim countries. Social inequality remains an obstacle to economic stability in a number of countries of the Islamic world.

Ключевые слова: ислам, исламская экономика, социальное неравенство, исламские ценности, шариат, частная собственность, закят, садака, индекс Джини.

Key words: Islam, Muslim economics, social inequality, Islamic values, Sharia, private property, Zakyat, Sadaqah, Gini index.

Сложно найти точное определение феномену исламской экономики, занимающей, по представлению многих исследователей, в каком-то смысле промежуточное положение между социалистической и капиталистической экономическими моделями. Это явление возможно охарактеризовать и как «общественную науку, которая изучает экономические проблемы людей сквозь призму исламских ценностей», и как «модель поведения мусульманина в типичном мусульманском обществе», и как «знание и применение запретов и предписаний шариата с целью предотвращения несправедливости, которая может возникнуть в процессе приобретения и распоряжения материальными ресурсами» [14].

Среди современных исламоведов продолжают споры о том, допустимо ли вообще оперировать понятием исламской экономики по причине того, что в Коран и Сунна всесторонним образом регулируют и определяют основные экономические положения. По мнению

известного мусульманского богослова Алляль ал-Фаси: «Коран – это лучшая конституция, лучший трактат политэкономии. Он может с успехом заменить для современных мусульман “Декларацию прав человека” и “Капитал”» [цит. по: 1, с. 14].

В исламском мировоззрении особо акцентируется внимание на преимуществе этических и нравственных ценностей перед материальными и экономическими благами. Исламские этические принципы становятся краеугольным камнем для индивидуального выбора человека в экономическом поведении, делая приоритетным не только максимальное увеличение личного дохода, но и стремление к улучшению благосостояния всего общества.

В данном аспекте восприятие ислама как некоего образа, способствующего борьбе с социальным неравенством, относительно активно использовалось советскими властями в первые годы после Октябрьской революции. Конечно, подобная установка, как правило, определялась отношением к носителям этой религии как к наиболее угнетенным народам. Но с другой стороны, такие положения шариата, как идеи «коллективизма, обязательной взаимопомощи» считались «стихийно социалистическими» [4, с. 15, 16].

Точка зрения, согласно которой в рамках исламской экономической модели искореняются недостатки как социалистического, так и капиталистического учения и сегодня продолжает оставаться достаточно распространенной [14]. Данный взгляд основан на том, что концепция исламского хозяйствования может восприниматься как некая «золотая середина» между абсолютной частной собственностью при капитализме и ее практически полным отрицанием при социализме. В научной литературе часто приводится высказывание иранского теолога Х. Рафсанджани: «общественный сектор является главным отличием исламской экономической системы от социалистической, с одной стороны, и капиталистической – с другой. Помимо этого сектора, ислам освящает и другие – частный, кооперативный и правительственный. Типологически “исламская экономика” ближе всего к той хозяйственной структуре, которую принято называть “смешанной экономикой”» [12, р. 29].

Важно отметить, что незыблемость частной собственности в исламе никогда не оспаривалась. С одной стороны, многочисленные аяты Корана утверждают, что владельцем всех вещей на Земле является Аллах: «Аллаху принадлежит власть над небесами и землей и тем, что в них» (Коран, 5:120) [5, с. 127]. С другой стороны, согласно Корану (сура 2:30) [5, с. 1], Аллах сделал человека своим заместителем на Земле, и существует множество интерпретаций аятов Корана,

постулирующих, что Ислам не просто признает право частной собственности, но и гарантирует ее защиту.

Анализируя фундаментальные принципы экономической модели ислама, Е. Л. Шуремов констатирует, что, по представлению многих мусульманских правоведов, частная собственность является неотъемлемой составляющей жизни общества, и право собственности «вытекает из природы человека и связано с его стремлением к приобретению материальных благ и с инстинктом самосохранения» [7].

Вполне очевидно, что любой процесс приобретения материальных активов неизбежно приводит к развитию неравенства в обществе. Человек имеет возможность и право приобретать и приумножать богатство благодаря своей одаренности и своим практическим навыкам. А эти навыки у каждого различны, равно как и различные исходные условия для приумножения достатка. В Коране постулируется, что «Аллах возвысил одних из вас над другими посредством богатства и удела» (Коран, 16:71) [5, с. 246].

Однако, по мнению исламских улемов, данное превосходство не должно быть основанием для возникновения несправедливых различий между людьми. Утверждается, что Аллах установил правила, препятствующие возникновению классовых различий и ущемлению прав малоимущих людей [6]. И в целях достижения в исламском обществе справедливости со времен пророка Мухаммеда в исламе был учрежден специальный налог в пользу бедных и нуждающихся, называемый закятом. Он затрагивает самые разные составляющие жизни мусульманской общины, включая право государства выделить часть движимого или недвижимого имущества малообеспеченным слоям населения, которые не способны самостоятельно достичь должного уровня жизни. С этой точки зрения приобретение честным трудом материальных благ уже является в том числе и религиозной обязанностью.

Помимо закята, для любого мусульманина желательным действием является выплата так называемой садаки, которая также представляет собой милостыню в пользу нуждающихся. Но в отличие от закята, являющегося одним из столпов ислама, садака выплачивается добровольно, демонстрируя намерение заслужить благодарность и награду от Аллаха. В соответствии с различными толкованиями вкратце идею указанного пожертвования можно сформулировать следующим образом: каждый мусульманин не должен скупиться на добровольные расходы, связанные с почитанием Аллаха, а также поддержкой бедных, неимущих и нуждающихся. Коран утверждает, что добровольные расходы на благие дела обязательно будут компен-

сированы: «Он – возместит все, чтобы вы не израсходовали. Он – наилучший из дарующих удел» (Коран, 34:39) [5, с. 385].

Однако, если рассматривать перспективы прогресса экономики в мусульманских странах, представляется, что как обязательные, так и добровольные пожертвования вряд ли способны кардинально изменить внутриэкономическую ситуацию. Например, в ближневосточных странах, в которых основой экономики является нефтедобыча, несмотря на высокий уровень социальной защищённости, общественное расслоение велико. Арабские страны, как правило, избегают публиковать статистические показатели. И ситуацию можно отслеживать только по публикациям в общественно-политических или информационно-аналитических изданиях [3]. Однако данные Всемирного банка по так называемому «индексу Джини» (Gini index), характеризующему степень расслоения общества с точки зрения денежных доходов, показывают, что социальное неравенство в Саудовской Аравии значительно выше чем, например, в странах Евросоюза и США [9]. В частности, «индекс Джини» в Германии в 2013 г. составлял 31.4, в Швейцарии 32.6, в то время как в Саудовской Аравии – 45.9 [11]. Причиной тому является владение основными природными и производственными активами достаточно узкой прослойки граждан.

Занимая второе место по запасам нефти, Саудовская Аравия управляется королевской династией, ставшей одной из самых богатых семей мира. Её состояние, по некоторым оценкам, составляет до 260 млрд долл. [13]. Но при этом ряд исследовательских агентств считают, что около 20% коренных жителей страны живут в нищете [8].

Следует отметить, что не все исламские страны строго следуют указаниям шариата [2]. Государства, в которых исламские законы превалируют над Конституцией – это Саудовская Аравия, Иран, Судан (до получения независимости Южным Суданом) и в определенной мере Пакистан. Однако уровень неравномерности доходов в Аравии значительно выше, чем в Иране или Судане [11].

Согласно статистической информации Всемирного банка в мусульманских странах, где главенство шариата законодательно закреплено, неравенство доходов ничуть не меньше, чем в странах, в которых нормы шариата почти полностью отсутствуют на законодательном уровне, например, в Иордании, Марокко или Катаре [11].

Специалисты, исследующие истоки экономических проблем мусульманских стран, высказывают опасения, что сильное социальное неравенство в конечном итоге отрицательно скажется на экономической ситуации в целом [10]. Поэтому в последние годы поиски преодоления социального неравенства с учетом уникальных свойств

исламской экономической модели продолжают. Но следует констатировать, что для решения данной проблемы по-прежнему главный акцент делается на закяте [6]. Однако видимых серьезных сдвигов в достижении желаемого результата пока нет, тем более, что во многих странах соблюдение требований ислама в области ведения хозяйственной деятельности на макроэкономическом уровне выглядит достаточно имплицитно.

Вполне очевиден вывод, что при всем стремлении сторонников ислама выстраивать хозяйственные отношения согласно требованиям Корана и Сунны, успехи в социальном обеспечении населения удалось добиться только в экономически успешных странах, благополучие в которых было достигнуто в первую очередь благодаря нефтедобывающей промышленности. Возможно, методики, основанные на традиционных подходах преодоления неравенства, предлагаемые исламскими экономистами и правоведами, не являются вполне удовлетворительными в этом контексте. В странах, где упомянутый «индекс Джини» достиг в последние годы очень высокого уровня, для борьбы с социальным неравенством использовались по большей части различные рыночные рычаги, а не способы, опирающиеся на религиозную традицию.

Признавая, что человеку присущи как материальные, так и духовные потребности, решение проблемы их соотношения адепты ислама видят не в отрицании материальных благ, а в отказе признавать за ними высший приоритет. Тем не менее, построить социально справедливое общество ни в одной из мусульманских стран по настоящему пока не удалось.

Список литературы

1. Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд. дом Марджани, 2010.
2. Гайнутдин Р. Введение в шариат. – М.: Медина, 2014.
3. Зеленев Е. Добро пожаловать в Саудовскую Аравию. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.fontanka.ru/2016/04/22/087/> (дата обращения: 22.01.2018).
4. Ислам: pro et contra, антология / сост., коммент. Д. В. Шмони́на, В. Г. Рохми́строва, вступ. ст. Р. В. Светлова, Д. В. Шмони́на. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017.
5. Коран: Перевод смыслов и комментарии / Э. Р. Кулиев. – 9-е изд. – М., 2012.
6. Салим аль-Бахнаса́ви. Равенство и различия между людьми. Как ислам решает проблему социального неравенства. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.info->

islam.ru/publ/stati/obzory/kak_islam_reshaet_problemu_socialnogo_neravenstva/6-1-0-10318 (дата обращения: 17.12.2017).

7. Шуремов Е. Л. Исламская экономика. Фундаментальные принципы экономической модели. [Электронный ресурс]. – URL: https://ridero.ru/books/islamskaya_ekonomika/read/ (дата обращения: 14.01.2018).

8. Brian Stoffel. Seven Countries with Worse Income Inequality than the United States. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.fool.com/investing/2017/07/17/7-countries-with-worse-income-inequality-than-the.aspx> (дата обращения: 26.01.2018)

9. CIA. The World Factbook. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2172rank.html> (дата обращения: 28.01.2018).

10. Global Wealth Inequality: Islamic Economic Perspective for Market or State-oriented Solution. [Электронный ресурс]. – URL: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuntujise/article/view/5000161217> (дата обращения: 05.02.2017).

11. List of Countries by Income Equality. [Электронный ресурс]. – URL: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_income_equality (дата обращения: 18.01.2018).

12. Rafsanjani H. Al-Islam. Social Justice // Echo of Islam (Tehran). – 1982. – Vol. 2. – No. 5. – P. 29–72.

13. Saudi Wealth Remains Hidden as Government Pursues \$100 Billion. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2018-01-18/saudi-wealth-remains-hidden-as-government-pursues-100-billion> (дата обращения: 27.01.2018).

14. Socialism vs Islamic Economic System. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.slideshare.net/UmaidKhan299/socialism-vs-islamic-economic-system> (дата обращения: 27.01.2018).

Статья поступила: 27.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Е. М. Мирошникова

О государственном заказе на религиозном рынке в контексте моделей религиозной политики

Необходимость учета религиозного фактора как источника инноваций и духовной силы при разработке социально-экономических стратегий приобретает все большую актуальность. В теории религиозной экономики одним из эффективных механизмов отношений государства с религиозными организациями является практика государственного заказа на выполнение определенных функций и оказание услуг по обеспечению потребностей государства, его субъектов и граждан для решения общих социально-политических, экономических и культурных задач. Госзаказ на религиозном рынке присущ в той или иной мере каждой модели религиозной политики. Разница заключается в концептуальном, правовом и организационном аспектах.

The role of religion in the social-economic strategies is increasing. According to the theory of religious economy the state order as a contract for realization of some concrete functions and services is one of the most effective ways in State-Church relations to ensure the real needs in social, economic, and cultural areas. The state order as a phenomenon is inherent in various current models of religious policy: integration, cooperation, and even separation. The difference is in the conceptual, legal, and institutional aspects.

Ключевые слова: государственный заказ, модели религиозной политики, теория религиозной экономики, религиозная демография, госзаказ на образование.

Key words: public procurement, models of religious policy, theory of religious economy, religious demography, the state order for education.

Как бы ни были разнородны мнения о значении теории религиозной экономики в мире «множественности модернов», эта новая парадигма все больше набирает силу и привлекает к себе внимание. С одной стороны, по причине усиления фактора индивидуального рационального выбора на фоне религиозного плюрализма, с другой стороны – из-за важности институциональных условий для развития экономики, к числу которых, несомненно, относится и религиозная ситуация в обществе. Предлагаемый теорией религиозной экономики инновационный подход к анализу религиозных изменений с точки зрения спроса и предложения, «обладает довольно мощным интер-

претивным потенциалом, позволяющим раскрыть и объяснить природу сложных связей между трансформирующимися социокультурными контекстами, поведением коллективных и индивидуальных акторов и жизнеспособностью религии» [3, с. 62].

Существенная роль в этом процессе принадлежит исследованиям религиозной демографии. Согласно данным социологического Центра Pew Forum прогнозируется рост религиозного население планеты с 5,8 млрд в 2010 г. до 8,1 млрд в 2050 г.; соответственно, нерелигиозное население исчисляется как 1,13 млрд в 2010 г. и 1,23 млрд в 2050 г. (причем, в основном – в Китае). 8 человек из 10 на планете – это верующие люди. Что касается конкретных религий, то к 2050 г. лишь в США сохранится христианское большинство. В Индии по численности будет главенствовать индуизм, в Индонезии большинство составят мусульмане. Но при этом, количество мусульман в Индии будет превышать число мусульман в Индонезии. В Китае и Японии будет преобладать высокий уровень религиозного плюрализма, включающий как мировые, так и народные религии. Примечательно, что по данным этого исследования, экономический рост в Европе замедлится, а вот в странах с преимущественно исламским и индуистским населением ожидается экономический рост выше мирового [11].

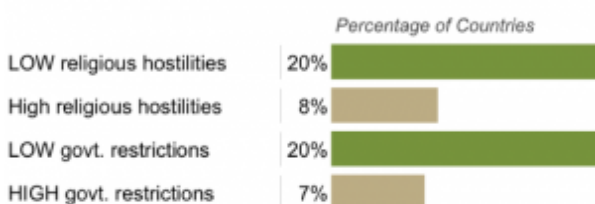
Неудивительно, что на крупнейшем экономическом форуме в Давосе в 2018 г. особое внимание было уделено проблемам взаимосвязи бизнеса и религии. Отмечая ослабление связи граждан с государственными институтами в социальном плане, предпочтение жить в социальных сетях вместо укрепления общей идентичности, участники подчеркивали необходимость разработки программы по созданию общего будущего в «разломанном» мире. Существенную роль в этом должен играть отсутствующий на сегодняшний день конкретный анализ участия в социальном и экономическом росте на мировом уровне разных общественных секторов, включая религию. На специальной сессии форума «О силе веры» подчеркивалась необходимость учета религиозного фактора в разработке экономических стратегий как источника инноваций и духовной силы, необходимой для преодоления глобальных изменений [16].

В контексте теории религиозной экономики особое значение приобретает идея об «эффекте тандема», т. е. о влиянии религиозной свободы на социальный и экономический рост. Социологические исследования показывают, что чем сильнее ограничения религиозной свободы, тем сильнее давление на экономику наряду с другими политическими, социальными, демографическими вызовами [4, с. 66]. По данным социологических исследований, при участии президента

Фонда «Религиозная свобода и бизнес» (Religious Freedom & Business Foundation) Брайана Грима, инвестиционный уровень в два раза выше в странах с низким уровнем религиозных ограничений и враждебности (см. [11]):

Innovative strength is more than twice as likely among countries with **LOW** religious restrictions and hostilities

Percentage of countries that are strong in innovation* among countries with LOW vs. HIGH** social hostilities involving religion or government restrictions on religion



* Strong is defined as 1.0 standard deviations above the mean of 148 countries on "Innovation," the World Economic Forum's Global Competitiveness Index's fourth pillar. This is a measure that takes into account new technological and non-technological knowledge. It also takes into account investment in research and development, especially by the private sector.

** High and Low categories of social hostilities involving religion or government restrictions on religion are as defined by the Pew Research Center's 2012 study, *Social Hostilities Reach Six-Year High*

Data: World Economic Forum Global Competitiveness Index (2013); Pew Research Center Government Restrictions on Religion Index and Social Hostilities Involving Religion Index (2012)

Source: Brian J Grim, Greg Clark & Robert Edward Snyder (2014). "Is Religious Freedom Good for Business?: A Conceptual and Empirical Analysis," *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Volume 10, Number 4.

Идея прагматического подхода к феномену религиозной свободы, способствующему укреплению позитивного вклада религии в единение современного мира, стала квинтэссенцией ежегодной конференции епископов и бизнесменов по человеческому развитию [10]. Религиозные лидеры призвали поставить экономику на службу людям, а не деньгам, для чего, например, необходимо включить в стратегические планы предложения по ликвидации бедности, поставив во главу угла социальную справедливость. Если раньше призывали дать бедным людям удочку, но не рыбу, то на этой конференции прозвучали слова о том, что бедные люди «знают, как ловить рыбу, но у них нет доступа к пруду». Приоритет социальной справедливости в стратегиях экономического развития настойчиво звучит в выступлениях ведущих религиозных деятелей. Разумеется, такой подход предполагает другой уровень ответственности и эмпатии в индивидуальном и общественном сознании. Заслуживают уважения поддержка епископом Кентерберийским и лидером движения «Со-джоурнерс» Джимом Уэллисом акций на низовом уровне («grassroots actions») – совместных действий представителей разных религий и убеждений, как выражение общего дела, своего рода новый экуменизм во благо мира (например, общий велопробег, или очистка парка от мусора).

Глубоко и всесторонне исследованная Максом Вебером связь религии и экономики получила в теории религиозной экономики новое дыхание, если так можно сказать. Присущая протестантизму личная ответственность за общее дело и благосостояние, упорный труд, опора на свои собственные силы и большая семья – эти столпы протестантизма

Глубоко и всесторонне исследованная Максом Вебером связь религии и экономики получила в теории религиозной экономики новое дыхание, если так можно сказать. Присущая протестантизму личная ответственность за общее дело и благосостояние, упорный труд, опора на свои собственные силы и большая семья – эти столпы протестантизма

стантской этики дополнились, например, «проповедью процветания». Существенный рост пятидесятников в Южной Корее и в странах Латинской Америки обусловлен, среди прочего, популярностью тезиса о том, что стать богатым возможно, если только исповедовать правильную веру. Еще одним ответом на современные экономические вызовы стала стратегия большой глобальной семьи, предложенная в церкви мормонов. Реализация этой стратегии начата в Африке южнее Сахары и в Латинской Америке. Единоверцы помогают найти работу, начать свое дело или получить образование. Приведенные примеры говорят об активности самих религиозных организаций и их лидеров в экономическом и социальном росте. Однако не меньшее значение имеет и выстраивание новых моделей связи государства и религии.

Для государства поиск ответа на вопрос о том, каким образом религия может увеличить вклад в экономический рост, представляется все более актуальным. Одним из эффективных путей является практика государственного заказа как заказа на выполнение определенных функций и оказание услуг по обеспечению потребностей государства, его субъектов и граждан для решения общих социально-политических, экономических и культурных задач.

Разумеется, выражение «госзаказ» относительно религии вызывает определенное напряжение. Однако подобная идеология отношений государства и религиозных организаций имеет давние исторические корни, например, в так называемой «симфонии». В рамках *интеграционной модели* государственная церковь исполняет заказ государства на духовное обеспечение политики государства.

Как говорится в современном официальном церковном документе, желаемое взаимодействие «составляет обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой. Епископ подчиняется государственной власти как подданный, а не потому, что епископская власть его исходит от представителя государственной власти. Точно так же и представитель государственной власти повинует епископу как член Церкви, ищущий в ней спасения, а не потому, что власть его происходит от власти епископа. Государство при симфонических отношениях с Церковью ищет у нее духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а Церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для проповеди и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства» [6].

Государственный заказ в концептуальном, правовом и организационном смысле присущ не только интеграционной модели религиозной политики, поскольку является частью религиозной политики в

целом. Наиболее четко он проявляется в *кооперационной модели*, в которой отсутствует государственная церковь, но религия и ее организации признаются легитимными акторами публичной сферы, например, посредством государственно-церковных договоров.

В истории государственно-церковных договоров между государством и религиозными организациями особое место занимает Нижнесаксонский (Локкумский) договор от 19 марта 1955 г., заключенный между государством и евангелической церковью ФРГ. В этом документе впервые был употреблен термин, определяющий публичный статус церкви во взаимодействии с государством, – «общественный заказ церкви». Этот термин означает, что государство гарантирует правовое обеспечение деятельности религиозных организаций при передаче им функциональных обязанностей во благо государства и человека. Локкумский договор практически стал государственным признанием церкви как особой общественно-политической силы [5, с. 48–49].

Особый случай представляет собой *отделительная модель*. Кажется бы, о каком госзаказе на религиозном рынке можно говорить при отделении церкви от государства? Хотя по большому счету, в концептуальном плане речь идет о принципе невмешательства в дела друг друга.

Теория религиозной экономики, на мой взгляд, не случайно возникла и развивалась интенсивно в США, где установлено отделение религиозных организаций от государства, но «разделительная стена» не представляет собой неприступной цитадели. Модель отделения в США все чаще именуется аккомодацией, то есть приспособлением к изменившимся условиям. В случае с религией речь идет о возможности прагматического сотрудничества для пользы дела, включая и государственное финансирование на религиозном рынке (например, обеспечение деятельности капелланов, ваучеризация конфессиональных учебных заведений). Успех и внимание к религиозной экономике в США потому так высок, что там, в силу устремления на исполнение Первой поправки к Конституции по обеспечению религиозной свободы, реально соперничество на «рынке религий» самых разных религиозных объединений.

Между тем в Европе, с ее разветвленной системой защиты религиозной свободы, довольно влиятельны плоды Просвещения и секуляризации, а потому основной водораздел проходит не столько между разными религиями, сколько между верующими и неверующими. Порой государство само себе предьявляет заказ на защиту граждан от

вредных религиозных учений и практик, а также от влияния организаций, чья деятельность способствует религиозной нетерпимости.

В январе 2018 г. в ООН состоялась встреча ряда неправительственных экспертов и организаций, призвавших президента и премьер-министра Франции пересмотреть вопрос о финансировании FECRIS (Европейской Федерации центров по исследованию и информированию о сектах) и входящих в нее организаций. Эта Федерация регулярно получает государственное финансирование по защите прав отдельных лиц и их семей от «опасных сект». Однако тщательный анализ деятельности организации показывает, что она проводит «идеологическую обработку населения»: объявляет сектами любые религиозные меньшинства, которые по мнению FECRIS, являются отклонениями от того, что «обычно принято считать религией», составляет выводы на основе предрассудков, слухов и подозрений, вызывающих ненависть к религиозным меньшинствам в странах Евросоюза и за его пределами. Международные эксперты заявили, что Франции следует срочно прекратить финансирование подобной деятельности [7]. Вице-президентом FECRIS является с 2009 г. А. Дворкин, руководитель Центра религиоведческих исследований во имя священномученика Ириней Лионского, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ.

В сравнении с интеграционной моделью, где госзаказ является фактом самим собой разумеющимся, и с отделительной моделью, при которой госзаказ представляет собой весьма специфические формы, наиболее характерный пример государственного заказа на религиозном рынке выражен в кооперационной модели. Например, в ФРГ, согласно Основному закону, государственной религии не существует, но возможно сотрудничество с религиозными объединениями, что зафиксировано в конкордатах и государственно-церковных договорах.

Важно указать на очень существенную деталь в эволюции понимания сотрудничества. После окончания Второй мировой войны в Германии появились предложения построить отношения между государством и религиозными организациями (прежде всего, «большими церквями»: католической и евангелической) на основе партнерской координации. Эта идея по сути дела ставила государство и церковь на одну ступень, что подвергало сомнению сущность государственного суверенитета. Не нашедшая широкой поддержки «теория координации» эволюционировала в сторону компромиссной формы политического соглашения на основе партнерства и кооперации, то есть

«функциональной координации» [5, с. 37]. Тем религиозным организациям, которые получили особый юридический статус субъекта публичного права (*Koerperschaft des oeffentlichen Rechts*), частично передаются государственные функции, предоставляется возможность активно участвовать в общественной жизни, а также весьма значительные привилегии: право на взимание церковного налога, на обучение религии в государственных школах, право выступать работодателями и вступать в трудовые отношения публично-правового характера, получать освобождение от целого ряда налогов, иметь своих представителей в общественных комитетах по работе с молодежью, в СМИ.

В настоящее время, несмотря на серьезные проблемы в области религиозной политики, кооперация продолжает укрепляться. На фоне миграционного кризиса, затронувшего в последние годы европейские страны и особенно ФРГ, совершенно отчетливо видна роль религиозных организаций в решении острых социально-экономических и политических проблем. Согласно теории политической теологии религиозная организация должна своими фактическими социальными функциями заявлять о себе в политике. «Не политизировать церковь, а христианизировать церковную политику и политический образ церкви» [14, с. 153].

Для примера приведем некоторые цифры, конкретно указывающие на объемы финансирования и степень участия католической церкви ФРГ в социально-экономическом развитии страны [12]. В 2016 г. 27 диоцезов католической церкви Германии собрали 127,7 млн евро для помощи беженцам. При этом 53,4 млн евро направлены для поддержки соответствующих проектов внутри церкви и 74,3 млн отправлены в кризисные регионы. Для сравнения, в 2015 г. было собрано 112 млн евро. Кроме того, для обеспечения жильем беженцев и их семей передано 1380 церковных зданий, разработаны проекты социального жилья. В помощь государственным служащим по работе с беженцами направлены 100 000 помощников – волонтеров. В 9370 детских садах, где содержатся 592 162 ребенка, 27% составляют дети беженцев, в основном мусульман. В связи с этим особое внимание отводится знанию немецкого языка, как основы интеграции. Наряду с проблемой беженцев особую заботу церкви представляют дети и молодежь. На поддержку Фонда по работе с молодежью и защите детей направлено 0,5 млн евро. В стране работают 11 факультетов католической теологии в государственных вузах, 34 института католической теологии, 1 католический университет в Айхштедте, 5 высших школ при орденах, 3 епископальных теологических факультета. Католиче-

ская церковь Германии – второй после государства носитель образования взрослых. В настоящее время в этой системе задействовано 3,7 млн человек, ежегодно проводятся до 170 тысяч различных мероприятий. В ФРГ организовано 18 142 католических хора с 374 575 участников; важно отметить, что четверть от этого числа составляют молодежь и дети. Большое значение отводится изданию и распространению литературы. Для этой цели созданы 3300 книжных магазинов. В католических медиа принимают участие 1 млн пользователей, ежегодно проводятся около 67 000 мероприятий, работают 43 католических музея и 4100 музеев с участием церкви, привлекающих до 1 млн посетителей в год. Католическая киностудия во Франкфурте-на-Майне для производства короткометражных и дидактических медиа известна своей качественной продукцией и пользуется заслуженным вниманием и спросом. Учреждено 11 премий по культуре. Ну и, конечно же, в контексте религиозной экономики и государственного заказа на социальную помощь гражданам невозможно обойти вниманием службу Каритас, созданную еще в 1897 г., охватывающую своей заботой до 12 млн человек ежегодно.

Разумеется, закономерен вопрос об источниках финансирования такой разнообразной деятельности. Несомненно, роль государства в этом значительна. Так, например, за счет государственных субсидий обеспечивается оплата труда преподавателей, взимаются и родительские взносы за обучение детей, так называемые «школьные деньги». Однако существенную роль в обеспечении госзаказа на религиозное образование, в том числе в государственных школах, играет церковный налог – одна из специфических особенностей немецкой кооперационной модели в целом и государственно-церковного права в частности. Это один из налогов, взимаемых государством с членов религиозных организаций, являющихся субъектами публичного права. Этим он существенно отличается от других взносов и пожертвований, являющихся внутренним делом религиозной организации, к сбору которых государство не имеет никакого отношения. Размер церковного налога колеблется в землях ФРГ от 8% до 9%. Определенная сумма вычитается из заработной платы работника государственными финансовыми органами и передается соответствующей религиозной организации. Чтобы лучше понять значение церковного налога, заметим, что церковный налог покрывает 2/3 финансовой потребности церкви, в том числе и в социальной работе. Приведем некоторые данные о размере церковного налога за несколько прошедших лет: 2011 г. – 4918 млн евро, 2012 г. – 5188 млн евро, 2013 г.

– 5450 млн евро, 2014 г. – 5681 млн евро, 2015 г. – 6086 млн евро, 2016 г. – 6146 млн евро [15].

Не менее значим ответ на вопрос: как распределяются средства, собранные на базе церковного налога? Приоритеты распределяются следующим образом (по порядку): содержание зданий, образование, СМИ, резервный капитал, пастырское служение в армии, социальное служение, забота о сотрудниках. Следует отметить, что в самой Германии далеко не однозначное отношение к церковному налогу, не прекращается хотя и ослабевший в последнее время процесс выхода из церкви. Примечательно, что среди многих причин выхода из церкви самый большой процент приходится на желание сэкономить деньги. Прагматический рациональный выбор берет верх над собственно мировоззренческими причинами.

Снижение численности прихожан (хотя и при некоторой стабилизации в настоящее время), конкуренция на религиозном рынке, усиление роли ислама привели «большие церкви» к решительному возрождению экуменизма. Надо признать, что в ФРГ приоритетной темой религиозной политики является толерантность и экуменизм, а не религиозная экономика. Свидетельством тому могут служить материалы, посвященные прошедшим парламентским выборам осенью 2017 г.

709 мест в бундестаге распределены следующим образом: 246 – ХДС/ХСС, 153 – СДПГ, 92 – Альтернатива для Германии, 80 – СвДП, 69 – Левые, 67 – Зеленые, 46 – иные [13]. В программе каждой партии есть специальный раздел, посвященный религиозной политике и необходимости совместных усилий для успешного развития государства, хотя способы достижения этой цели далеко не одинаковы. Особенно наглядна разница по отношению к исламу и его вовлеченности в немецкую традицию и культуру. Наиболее радикальна в этом отношении позиция партии «Альтернатива для Германии».

Непосредственно в контексте темы о госзаказе показательна позиция политических партий в отношении к одному из важнейших направлений религиозной политики – обеспечению религиозного образования в государственных школах. Дискуссия о содержании и формах религиозного образования ведется не первое десятилетие. Казалось бы, что на фоне миграционного кризиса и возрастания в нем религиозного фактора движение за отмену изучения религии в государственных школах должно было бы получить новые силы. Но эти выборы показали, что верность Конституции, гарантирующей обязательный характер занятий по изучению религии, является гарантией единства граждан, и защитой своих традиций. Очевидно стремление к

усилению государственного заказа на религиозное образование, как пути воспитания толерантности, ликвидации религиозной неграмотности, вплоть до призыва придать мусульманским организациям статус субъекта публичного права.

Итак, госзаказ на религиозном рынке присущ в той или иной мере каждой модели религиозной политики. Разница заключается в концептуальном, правовом и организационном аспектах. Кроме того, масштаб государственного заказа и способы его реализации во многом зависят от активности самих религиозных организаций, как участников рыночных отношений, в решении мирских вопросов. И если теория религиозного рынка – это своего рода «реинкарнация» веберовской концепции взаимосвязи капитализма и религии, но в условиях новой глобальной политике, то наряду с этим вновь актуальными становятся положения Эрнста Трельча о рисках социализации, ведущих к возможной потере церковью ее сакрального статуса [17].

Мероприятия, проведенные в нашей стране в связи с 500-летием Реформации, выявили серьезную проблему: религиозные организации сами четко не определились со стратегией в отношении совместной деятельности с государством – выходить ли из религиозной ниши в мир, или же оставаться в ней. Однако и государство в лице своих институтов также не предъявило четкой религиозной политики. Провозглашение в Конституции РФ нормы отделения религиозных объединений от государства, наряду с массовым распространением соглашений о совместной деятельности – при совершенно очевидном первенстве в этом процессе Русской православной церкви (Московского Патриархата) – говорят о том, что *в нашей стране реализуется кооперационная модель с элементами интеграционной, но на фоне конституционного принципа отделения.*

Насущным государственным заказом на религиозном рынке в России является выработка четкой религиозной политики. Перефразируя известное изречение, можно сказать, что религиозная политика есть концентрированное выражение религиозной экономики. В этом отношении представляет несомненный интерес ценностно-нормативная модель социогенеза, позволяющая обобщить и систематизировать соотношение ценностных и нормативных аспектов в формировании и развитии социума и обеспечивающих формирование социальных связей и соответствующих форм доверия [9].

У религиозной экономики в России есть будущее, поскольку роль религии и ее организаций очень значительна. В совершенно новых исторических условиях в нашей стране идет поиск эффективного вза-

имного сотрудничества. Между тем в осмыслении этих путей немало важная роль принадлежит урокам прошлого. В данном контексте имеется в виду, например, осуществляемый большой проект РПЦ МП по публикации 36-томного научного издания документов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Изучение этих документов важно потому, что на Соборе обсуждались вопросы существования церкви в условиях отделения от государства и, естественно, экономического выживания в совершенно новых социально-экономических и политических условиях. Среди предложений особый интерес вызывает, например, идея создания церковного (православного) банка, до сих пор не реализованная, в то время как в современной России набирает силу концепция и реализация исламского банкинга.

Особая роль в рамках государственного заказа на религиозном рынке принадлежит религиозному образованию. В феврале 2018 г. в Москве состоялась Всероссийская научно-практическая конференция «Духовно-нравственное образование в современной российской школе: социально-философский, научно-педагогический и межрелигиозный аспекты». Организаторами встречи выступили Министерство образования и науки Российской Федерации и Межрелигиозный совет России. В работе конференции приняли участие руководители органов управления в сфере образования субъектов Российской Федерации, образовательных организаций высшего образования, региональных институтов повышения квалификации педагогических работников и развития образования, деятели науки. В результате обсуждений возобладало довольно спорное мнение о приоритете ценностного подхода в образовании вместо знаниевого. Обсуждение опыта реализации курса ОРКиСЭ и стандартов в новой образовательной области «Основы духовно-нравственной культуры народов России» показали наличие обострившейся конкуренции между православием и исламом, особенно в вопросе содержания религиозного образования и подготовки кадров. В то же время идея о подготовке учителей-универсалов на основе религиоведения не получила поддержки, вместо этого предлагается готовить преподавателей из числа выпускников теологических факультетов [1]. Тем самым создаются коллизии как правового, так и организационного характера, включая проблемы государственного финансирования.

Насыщение сферы образования религиозным контентом амбивалентно. С одной стороны, оно способствует лучшему пониманию друг друга приверженцами разных религиозных традиций, и этим способствует социальной стабильности. С другой стороны, ощутима угроза размывания и маргинализации научно обоснованных знаний о

мире, что чревато утратой способности к прогрессивному развитию. На этот аспект будущего мира обращал особое внимание выдающийся отечественный ученый С. П. Капица:

«Наше развитие заключается в знании – это главный ресурс человечества... Дело не в недостатке ресурсов, а в их распределении... Неравенство отдельных людей и народов существовало всегда, но по мере ускорения процессов роста неравенство возрастает: уравнивающие процессы просто не успевают работать. Это серьезная проблема для современной экономики... Сейчас модно сетовать на разрыв связи поколений, на умирание традиций, но, возможно, это естественное следствие ускорения истории. Если каждое поколение живет в собственной эпохе, наследие предыдущих эпох ему может просто не пригодиться. Сжатие исторического времени сейчас дошло до своего предела, оно ограничено эффективной продолжительностью одного поколения – около сорока пяти лет... На наших глазах происходит демографический переход-перелом от безудержного роста населения к какому-то другому способу прогресса» [2].

Необходимость кооперации государства с религиозными объединениями для решения насущных общих проблем очевидна. Но тут важно не переусердствовать. Иначе может случиться переоценка роли религии, приводящая к «ценностной ненейтральности» [8, с. 227]. Прежде всего потому, что религия как феномен – это не столько о ценностях, сколько об истине. И независимо от численности той или иной религии, для ее приверженцев она превосходит все остальные. В условиях религиозного плюрализма и гарантии свободы совести государственный заказ на укрепление гражданского мира становится наиболее значимой целью, позволяющей повысить качество населения нашей страны.

Список литературы

1. В Москве состоялась Всероссийская научно-практическая конференция, посвященная духовно-нравственному образованию в современной российской школе. [Электронный ресурс] – URL: <https://mospat.ru/ru/2018/02/15/news156724/>
2. Капица С. П. История десяти миллиардов // Сноб. – № 06 (46). Июнь. – 2012. [Электронный ресурс]. – URL: <https://snob.ru/magazine/entry/49621>
3. Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. – М.: Изд-во МГИМО-университет, 2014.
4. Мирошникова Е. М., Сгибнева О.И. Религиозная политика светского государства в условиях религиозного многообразия. – Волгоградский государственный университет: Logos et Praxis. – 2017. – Vol. 16. – No.3. – P. 62–73.
5. Мирошникова Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений. Опыт и проблемы. – М.: Ин-т Европы РАН, 2007.
6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. 2008. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>

7. Президента Франции призвали прекратить финансирование FECRIS [Электронный ресурс]. – URL: <http://hrwf.eu/laicite-and-religious-freedom-a-coalition-of-ngos-questions-france-at-the-united-nations/> (15.01.2017)
8. Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro et Contra // Вестник Ин-та социологии РАН. – 2013. – № 6. – С. 207–233.
9. Тульчинский Г. Л. Религия как институциональный фактор сплачивающих связей и доверия / Международная науч. конф. «Экономика и религия». 6–7 июня 2014 г. СПбГУ [Электронный ресурс]. – URL: artesliberales.spbu.ru/events/afisha/13_02_20events/tezisy/download
10. Bishops, Businessmen for inclusive growth [Электронный ресурс]. – URL: <http://opinion.inquirer.net/86799/bishops-businessmen-for-inclusive-growth>
11. Changing religion, changing economics, October 2015. Religious Freedom & Business Foundation [Электронный ресурс]. – URL: <https://assets.weforum.org/wp-content/uploads/2015/10/religion.png>
12. Datenstand: Juli 2017. Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2016-2017. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH294_Zahlen-und-Fakten-2016-2017_web.pdf
13. Fahrt ins Ungewisse. Das Parlament, Berlin, 16. Oktober 2017, S. 1.
14. Molltmann, Jurgen. Politische Theologie. – Muenchen: Kaiser; Mainz: Grunewald, 1984.
15. Pollack D., Rosta G. Religion in der Moderne. Ein Internationaler Vergleich. / Centrum der Westfaelischen Wilhelm Universitaet. – Muenster: Campus Verlag-Muenster, 2015.
16. The Power of Faith [Электронный ресурс]. – URL: <https://religiousfreedomandbusiness.org/2/post/2018/01/davos-the-power-of-faith.html>
17. Troeltch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen // Gesammelte Schriften. – Band 1. – Tuebingen, 1912. S. 360–377.

Статья поступила: 14.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Терминологический аспект типологии новых религиозных движений

Стремление учёных к системному изучению новых религиозных движений (НРД) сталкивается с определёнными трудностями. Упорядочивание научной информации о НРД посредством типологического метода осложняется рядом причин объективного и субъективного характера. Проявляются эти причины, как в теоретическом, так и в практическом аспектах проблемы типологизации новых религиозных движений.

К числу наиболее важных причин, затрудняющих указанный процесс, следует отнести несовершенство понятийно-терминологического аппарата, используемого в области исследования нетрадиционных религиозных объединений. В частности, возникает вопрос, насколько термин «НРД» удовлетворяет требованиям обобщающего термина для широкого разнообразия структурированных форм нетрадиционной религиозности. Более того, есть необходимость разобраться, каким образом соотносится этот термин с более традиционными терминами «культ» и «секта». Среди исследователей существуют различные подходы к интерпретации этих терминов. На основе наиболее распространённых в религиоведении концепций секты и культа автор попытался сделать некоторые промежуточные выводы в отношении формулирования определений соответствующих понятий.

The systematization of data on the new religious movements (NRMs) faces certain difficulties. A number of objective and subjective reasons complicate the use of the typological method in the regulation process of scientific information about NRMs. These reasons affect both theoretical and practical problems of typologization of NRMs.

The problem of inconsistency in the using of concepts and terminology is one of the most important reasons, which researchers face in the field of research of non-traditional religious associations. For example, the concept “NRM” as an umbrella term for identification of a wide variety of structured forms of non-traditional religiosity does not always satisfy the requirements for the generic term. Moreover, there is a need to address the problem of the relationship between the term “NRM” and more traditional concepts such as “cult” and “sect”. Researchers have various approaches to the interpretation of these terms. The author attempts to summarize the formulation of the definitions referring to the terms of “NRM”, “cult” and “sect” based on the most widespread conceptions in the religious studies.

Ключевые слова: типологизация, нетрадиционная религиозность, новые религиозные движения, секта, культ, организационные структуры НРД.

Key words: typologization, non-traditional religiosity, new religious movements, sect, cult, organizational structure of the NRMs.

Тема новых религиозных движений (НРД) не теряет своей актуальности. Она активно обсуждается и в научном мире, и в кругу общест­венности. Интерес к данному религиозному феномену постоянно подогревается всё новыми журналистскими расследованиями и нашумевшими уголовными делами. Но учёного-религиоведа и, в частности, социолога религии, прежде всего, интересует научная сторона проблемы.

Развиваясь в благоприятных условиях постиндустриального общества, на фоне ослабления исторически сложившихся религий, в расширяющемся информационном пространстве явление НРД приобретает специфические особенности. Одной из основных можно назвать многообразие форм религиозных новаций.

Для изучения столь «пёстрого» во всех отношениях объекта, исследователю особенно необходим системный подход. Систематизация является основополагающим методом накопления, упорядочивания и трансляции научного знания. В области естественных наук этот метод осуществляется посредством классификации. Классификация строится с соблюдением строгих законов: соответствия, соразмерности, иерархии.

Являясь объектом исследования гуманитарных наук, феномен НРД не подпадает под классификационное деление. Группирование его элементов происходит по иному принципу. В этом случае используется типологический подход. Типологии строятся на основе выявления типовых признаков элементов объекта. Единица типологии – тип – представляет собой абстрактную модель или реконструкцию эмпирического образа изучаемого явления. Типы моделируются и сравниваются между собой по определённым критериям. В отличие от классов, они не имеют чётких границ и представляют собой более гибкую систему. Принцип иерархии, соподчинённости внутри типологии весьма условен либо отсутствует совсем. При типологизации НРД в качестве элементов групп могут быть представлены как религиозные объединения, так и отдельные верующие.

Под типологизацией, в контексте нашего рассуждения, понимаются процессы построения новых типологий и практического использования уже имеющихся. И в одном, и в другом случае исследователь испытывает определённые трудности. То есть, проблема типологизации НРД проявляется в двух аспектах: теоретическом и практическом. В каждом действует ряд осложняющих работу причин объективного и субъективного характера.

К числу главных причин можно отнести несовершенство понятийно-терминологического аппарата, задействованного в исследовании НРД. Действительно, учёные до сих пор не определились, что именно они пытаются типологизировать. Насколько адекватен термин НРД, широко используемый в религиоведении, объекту исследования, который он призван обозначать?

Этот термин возник в непростое и интересное для социологии религии время. 1960–1970-е годы в экономически развитых странах были ознаменованы широкомасштабным распространением непривычных религиозных и квазирелигиозных идей. Мигрируя по континентам, они воплощались в различные социальные, в том числе и институционализированные формы. Новое, хотя бы по своему размаху, явление требовало научного описания и объяснения.

Однако, существовавшая ранее концептуальная традиция *«церковь – деноминация – секта – культ»* едва справлялась с указанными функциями даже в иудео-христианском религиозном контексте. К тому же, возникшее в то время на Западе антикультовое движение¹, сильно дискредитировало такие понятия, как «секта» и «культ». Учёные начали активный поиск выхода из сложившегося положения. Отдаляясь от классики, они разрабатывали новые категории и создавали собственные типологии. Британский социолог Джеймс Бекфорд описал ситуацию как *«Новое вино в новых бутылках»* (1976) [12].

Обновлению подвергся и понятийно-терминологический аппарат. Всё многообразие религиозных новообразований специалисты пытались подвести под термин *«новые религиозные движения»*. К концу 1970-х годов понятие НРД уже широко применялось в науке и в обществе. Его апологетами выступили известные британские социологи религии. Брайан Уилсон активно применял понятие НРД вместо *«культа»*. Да и понятие *«секты»*, по его мнению, настолько часто корректировалось, что дальнейшее использование стало нецелесообразным. В этой связи учёного нисколько не удивляет, *«что за неимением лучшей концепции, социологи продолжают использовать термин “новые [религиозные] движения”»* [34, р. 195]. Разъясняя ситуацию, Бекфорд писал:

«Фактически, он [термин «НРД»] служит общим определением [«umbrella term»] для потрясающего многообразия явлений – от доктринальных отклонений внутри мировых религий и основных церквей до преходящих причуд и духовного энтузиазма сомнительно-религиозного вида» [11, р. 390].

¹ Совокупность индивидов, групп и организаций, рассматривающих деятельность любого нетрадиционного религиозного объединения как однозначно вредную и для отдельной вовлечённой личности, и для общества в целом.

«Umbrella term», используемый Бекфордом, можно перевести как «зонтичный термин», покрывающий собой внушительную по объёму область культурно-религиозного пространства. В значительной степени, популяризации понятия НРД поспособствовала Айлин Баркер. Она следующим образом отзывалась о нововведении:

«Термин “новые религиозные движения” (НРД) принято использовать применительно к самым разным организациям, большинство из которых существует в своей нынешней форме, начиная с пятидесятих годов уходящего века. Как правило, они предлагают тот или иной ответ на фундаментальные вопросы религии, философии и духовной жизни» [2, с. 11–12].

Параллельно терминологическим изысканиям социологи религии создавали многочисленные типологии новых религиозных движений, рассматривая НРД в самых разных социологических аспектах. Учёные делали акценты на проблемах морали, отношений внутри группы, реакции на окружающее общество. Исследователей интересовали вопросы, касающиеся организационной структуры объединений, активности последователей и степени их корпоративности.

Наиболее известными типологиями НРД и ключевыми для лучшего понимания феномена стали конструкции Томаса Роббинса и Дика Энтони (1978), Фредерика Бёрда (1979), Родни Старка и Уильяма Симса Бейнбриджа (1979), Роя Уоллиса (1984), Джона Лофланда и Джеймса Ричардсона (1984), Джеймса Бекфорда (1985) [7, с. 46–56; 8, с. 59–69]. Таким способом учёные «разливали» «новое вино» по «новым бутылкам». Но не все торопились использовать новые «этикетки». Так, например, Р. Старк и У. С. Бейнбридж свою знаменитую типологию определяли как разновидности культов [28]. Д. Лофланд и Д. Ричардсон в собственной типологической конструкции вместо «НРД» используют другую аббревиатуру – «РДО» (*религиозные движеньческие организации*), подчёркивая особый характер предмета исследования [19].

Очевидно, далеко не всё мог покрыть собой «зонтичный термин». Чем крепче укоренялся он в академической науке, тем больше вопросов вызывал у исследователей. До сих пор понятие НРД постоянно подвергается критике и в целом, и по частям. Несоответствия лежат на поверхности. Во-первых, далеко не многие НРД могут претендовать на движеньческие характеристики. Но эта составляющая, пожалуй, является наименьшим раздражителем. Религиозное? Здесь плюрализм мнений наиболее широк. Некоторые учёные склонны относить к НРД даже коммерческие культы. Их оппоненты более строги в определении религиозности. По мнению таковых, и движение New Age не может являться религиозным. Понятие «новое» в НРД тоже

относительно. Ещё на заре обсуждения этого термина Б. Уилсон отмечал, что при попытке исследователя рассматривать его в историческом контексте существует вероятность столкновения с парадоксом «старого нового» [34, р. 194]. Во избежание подобных коллизий, Е. Г. Балагушкин, типологизируя нетрадиционные религиозные объединения, разделяет НРД и «новые религии». Последние пополняются из трёх источников: умиротворённого религиозного радикализма прижившихся НРД, импорта «старых» зарубежных религий и возрождения местных древних верований [1, с. 32–40]. А. Баркер, уточняя своё отношение к «новому», остановилась на том, что НРД являются религиями, преимущественно, первого поколения [10, р. 239].

Когда-то и существованию классической секты отводился срок жизни первого поколения её участников. Р. Нибур в своём типологическом континууме схожим образом отделял секту от деноминации. Он указывал: «По самой своей природе, организации сектантского типа действительно только для одного поколения» [25, р. 19]. Интересно, что, эволюционируя, понятие «секта» в своём определении имело самые различные характеристики вплоть до взаимоисключающих. Долгое время секта толковалась как организация, отвергающая мирской порядок.

С 1946 года Д. Милтон Йингер, совершенствуя собственную типологию религиозных объединений, постепенно приходит к экспликации одного из вариантов секты, *принимаящей* мирской порядок [3, с. 62–69]. Там же Йингер обосновывает тип *укоренившейся* секты, способной сохранять типовые признаки довольно продолжительное время. Ещё дальше в расширении понятия «секта» пошёл Б. Уилсон. Уже в конце 1950-х все динамично развивающиеся нетрадиционные религиозные объединения он рассматривал как секты, не отказывая некоторым из них в положительной реакции на общество. Такое вольное трактование классических религиоведческих терминов не осталось без критических замечаний. Например, Бентон Джонсон (1971), считавший основной отличительной чертой сект напряжённые отношения с окружающим обществом, обвинял Йингера в «навешивание ярлыков» религиозным организациям, не подходящим под это описание [17]. По той же причине, за игнорирование «радикального отказа от общества» как главной характеристики секты, Дэвид Мартин (1962) критиковал типологию Уилсона [21]. На критику Мартина Уилсон годом позже ответил публикацией новой, более развёрнутой типологии сект. Из семи типов особый интерес представляют *манипулятивные* секты, относящиеся к типу «иногда называемому “культами”», и который Марти [Мартин Э. Марти] (1960) описал как тип

положительно ориентированный к окружающему миру» [33, р. 301]. В середине 1970-х идею трансформации культа в секту подхватил ученик Уилсона Р. Уоллис. К тому времени уже сложилось, по крайней мере, три направления исследования «культа».

Первое направление дискуссии оформили работы Д. Милтона Йингера, М. Марти, Д. Мартина, Д. Джексона и Р. Джоблинга, Д. Нельсона [16; 20; 22; 24; 35]. Отправной точкой в формировании понятия был «мистицизм» Э. Трельча, перетекающий в концепцию «культа» Г. Беккера. Культы по-прежнему представлялись в виде недолговечных слабоструктурированных групп. Но уже предполагалось наличие харизматического лидера в коллективе, а само понятие постепенно выводилось за рамки христианской традиции. Д. Лофланд, Ч. Глок и Р. Старк, К. Кэмпбелл и другие представители второго направления шагнули за границы «мистицизма» Трельча и максимально расширили культовое пространство [15; 14; 18]. И, наконец, третье направление объединило два предыдущих. Здесь потрудились упомянутые ранее Р. Уоллис, Т. Роббинсон и Д. Энтони, Д. Т. Ричардсон, Р. Старк и У. С. Бейнбридж [26; 27; 28].

Возвращаясь к сектам, отметим, что Р. Уоллис научно обосновывал один из способов их формирования: «через процесс развития из культов» [30, р. 93]. Типичный культ, по Уоллису, характеризуется наличием «гносеологического индивидуализма», подразумевающего свободное участие его членов в интерпретации эзотерического знания. Но, если кому-то из коллектива удаётся реализовать эксклюзивное право на толкование Истины, то дальнейшим шагом, как правило, становится приобретение лицом или группой лиц властных полномочий с установлением контроля над остальными участниками объединения. Таким образом, культ перерастает в авторитарную секту с «гносеологическим авторитаризмом». В качестве примера подобной трансформации Уоллис приводит Саентологию, прошедшую путь от свободно структурированного культа – Дианетики до авторитарной секты Рона Хаббарда [31; 32]. Бейнбридж описывает аналогичный процесс, произошедший с другим терапевтическим культом [9]. Нужно отметить, Уоллис последователен в различении культа и секты. В его типологии «идеологических коллективов» (1975) девиантные в социальном плане секта и культ являются антагонистами в вопросе веротерпимости [31, р. 41]. Гносеологический авторитаризм развитой секты явно не располагает к толерантности в отношении иных вероучений. Такая идеология указывает на наличие жёсткого руководства внутри объединения.

Но не для всех исследователей этот признак был определяющим в сравнительной характеристике культов и сект. Д. Нельсон, строя типологию культов (1987) по критерию наличия-отсутствия властных структур, допускал *«концентрированное»* управление в коллективах со стороны харизматического лидера или централизованного органа [23, р. 57]. Возможно, разность в подходах учёных объясняется особенностями переходного периода трансформации, когда границы между «культом» и «сектой» наиболее размыты. Если мы обратимся к ранней концепции Нельсона (1968), касающейся эволюции культа (*«культ – устоявшийся культ – централизованный культ – новая религия»*) [24], то обнаружим, что противоречие в оценках, уже на уровне «устоявшегося культа», носит скорее терминологический, чем сущностный характер.

В любом случае идея типологизировать нетрадиционные религиозные объединения по критериям, учитывающим их властные и организационные структуры, представляется довольно удачной. По похожему принципу Старк и Бейнбридж (1979) строят свою типологию культов [28]. Правда, наиболее развитые в организационном плане *«культовые движения»* больше подпадают под определение секты. Вот и Уильям Свотос (младший) не поддержал оригинальную формулировку Старка и Бейнбриджа. По его мнению, культ, развившийся в полноценную религиозную организацию, превращается в секту и подлежит включению в церковно-сектовую модель [29].

Создалась интересная ситуация. Одни учёные пытались описать структурированные НРД с развитым религиозным учением вне узкого христианско-исторического сектора проблемы. Им оппонировали те, кто предлагал рассматривать аналогичные религиозные объединения в качестве сект, поддерживая тем самым концепцию трансформации культов, представленную Р. Уоллисом. Генеральное отличие культового движения от секты заключается в его происхождении. Культ у Старка и Бейнбриджа, в противоположность раскольнической секте, *«представляет независимую религиозную традицию в обществе»* [28, р. 125]. Возникает он или в результате местных «мутаций» или в ходе миграции извне. Но, в первом случае, он генетически связан с вмещающей его культурой. Да и при современном импортировании религиозных идей, в обществе эпохи глобализма и мультикультурализма, при поддержке мощного информационного поля, НРД-пришельцы уже не выглядят столь экзотичными. Поэтому разницей происхождения «культового движения» и «секты» можно было бы пренебречь в пользу их общих черт.

Пожалуй, вполне приемлемым здесь мог бы выглядеть вариант компромиссной типологии, построенной на основании наиболее разработанных в социологии религии концепций религиозных объединений: «*аудиторный культ – клиентурный культ – секта*». С сохранением типовых описаний культов Старка и Бейнбриджа данная схема представляется достаточно адекватной для типологизации структурного многообразия нетрадиционных религиозных объединений.

Но жизнь и наука не стоят на месте. Возникают всё новые подходы в изучении нетрадиционной религиозности. Термин «*нетрадиционная религиозность*» здесь упомянут не случайно. Его активно использует ведущий специалист в области сектоведения белорусский учёный В. А. Мартинович. Если под религиозностью понимать не только специфическое чувство веры, но и способы его реализации в социальном поле, термин «нетрадиционная религиозность» представляется наиболее подходящим для обозначения широкого диапазона спектра религиозного и околорелигиозного пространства.

«Около» подразумевает наличие некоего культурного бэкграунда, в котором превалируют различные духовные увлечения. Религиозная составляющая подобных увлечений далеко не всегда очевидна. Это тот самый питательный субстрат для великого множества культовых течений, отражённый в концепции поддерживающей «*культовой среды*» К. Кэмпбелла (1972). Культовая среда у Кэмпбелла ассоциируется с «*культурным подпольем*» общества. «Она включает в себя все девиантные системы верований и связанные с ними практики» [13, р. 14]. Не способствуя устойчивому существованию отдельных обособленных групп, «культовая среда непрерывно рождает новые культы и поглощает обломки мёртвых [культов]» [13, р. 14].

«*Культовая среда общества*» в теории В. А. Мартиновича «является основанием, а все структурированные формы сектантства временными, подвижными надстройками» [4, с. 95]. Типология нетрадиционной религиозности «по структуре» у В. А. Мартиновича выглядит следующим образом:

1. *Секты и культы.*
2. *Клиентурные культы.*
3. *Аудиторные культы.*
4. *Культовая среда общества.*
5. *Внутрицерковное сектантство.*
6. *Сектоподобные группы* [4, с. 90–99].

Уровень развитости организационных структур – важнейший критерий типологизации НРД. Он косвенно предоставляет дополнительные сведения, касающиеся развитости вероучительных доктрин,

степени напряжённости НРД с обществом, моральной ответственности участников религиозных объединений. Автор приведённой типологии замечает, что эти шесть типов не являются исчерпывающими для феномена нетрадиционной религиозности.

«Культовая среда общества» – это кладовая духовных смыслов, суеверий, отправка точка или условный «ноль» структурной составляющей нетрадиционной религиозности. «Внутрицерковное сектанство» и «Сектоподобные группы», несомненно, открывают новые горизонты для научных исследований, но вряд ли их можно причислить к НРД, даже в самом широком понимании термина. По скромному мнению автора статьи, они представляют собой особый способ существования нетрадиционной религиозности, при котором последняя не развивает собственную организационную структуру, а эксплуатирует уже имеющуюся. Этот вид паразитирует на социальном теле носителя, и пока он не проявил свою самостоятельность вовне, нет смысла размещать подобные образования на оси континуума «*культовая среда – секта*».

Таким образом, в качестве собственно структурированных форм нетрадиционной религиозности могут выступать *аудиторные культы, клиентурные культы и секты*. Включать сюда тип «культ» («*сектоподобный культ*», «культовое движение») также представляется нецелесообразным. В противном случае, в типологии появится дополнительный критерий, учитывающий ещё и происхождение организаций сектового типа, что будет отвлекать внимание исследователя от основного направления типологизации.

Даже при использовании основных понятий, задействованных в области изучения нетрадиционной религиозности, процесс построения типологий оказывается проблематичным. И если (что маловероятно) удастся достигнуть терминологического консенсуса в отношении отдельных типов, то всё равно придётся решать вопрос «umbrella term». Под каким обобщающим термином можно разместить «культы» и «секты»? Может быть «НРД», а может быть просто – «*нетрадиционные религиозные объединения*». Никто не станет оспаривать факт, что секты и культы (аудиторные, клиентурные) пребывают вне традиционного мейнстрима. Везде присутствует религиозная составляющая. А объединение, даже если оно виртуальное или малочисленное, объединением быть не перестанет. Вырисовывается любопытная закономерность: более общее название требует меньшего уточнения.

Хотелось бы закончить эту работу на оптимистической ноте словами известных социологов религии. Например, А. Баркер утверждает, что дефиниции не являются истинными или ложными, просто одни для достижения определённой цели могут быть полезнее других и – наоборот, в зависимости от ситуации [10, р. 238–239]. В. А. Мартинович:

«Спор о терминах отходит на второй план, уступая место конструктивному анализу и разработке теорий, объясняющих и описывающих феномен сектанства во всех аспектах его бытия» [5, с. 41].

Но всё-таки, типологический стиль мышления и сам процесс типологизации НРД требует понятийной однозначности. В противном случае, учёным, как и прежде, каждый раз придётся тратить много времени для объяснения особенностей применения того или иного термина в контексте предлагаемой научному сообществу теории.

Список литературы

1. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. Ч. 1. – М.: Ин-т философии РАН, 1999.
2. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. – СПб: Изд-во РХГИ, 1997.
3. Васильева Е. Н. Церковь и секта: развитие научных представлений. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011.
4. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. – Минск: Минская духовная академия, 2015.
5. Мартинович В. А. Становление понятий «секта» и «культ» в западном религиоведении XX века // Философия и социальные науки. Журнал ФФСН БГУ. – 2009. – № 1–2. – С. 38–42.
6. Пронина Т. С., Федотов Ю. С. Анализ типологических концепций религиозных объединений // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 66–76.
7. Пронина Т. С., Федотов Ю. С. Нетрадиционные, новые религиозные движения: региональный опыт исследований. – Тамбов, 2012.
8. Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю. Проблема типологизации новых религиозных движений. – Тамбов: Изд-во Першина Р.В., 2016.
9. Bainbridge W. S. Satan's Power: A Deviant Psychotherapy Cult. – Berkeley: University of California Press, 1978.
10. Barker E. The Not So New Religious Movements: Changes in “the Cult Scene” over the Past Forty Years // Temenos. – 2014. – Vol. 50. – No 2. – P. 235–256.
11. Beckford J. New Religions: An Overview // The Encyclopedia of Religion (ER) / ed. by M. Eliade – New York: Macmillan, 1987. – Vol. 10. – P. 390–394.
12. Beckford J. New Wine in New Bottles: A Departure from Church-Sect Conceptual Tradition // Social Compass. – 1976. – Vol. 23. – No 1. – P. 71–85.
13. Campbell C. The Cult, The Cultic Milieu and Secularization / Kaplan J., Löw H. The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization. – Boston: Altamira Press, 2002. – P. 12–25.
14. Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. – 1972. – Vol. 5. – No 5. – P. 119–136.

15. Glock C.Y., Stark R. Religion and Society in tension. – Chicago: Rand McNally & Co, 1965. 316 p.
16. Jackson J.A., Jobling R. Toward an Analysis of Contemporary Cults // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. – London, 1968. – P. 94–105.
17. Johnson B. Church and Sect Revisited // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1971. – Vol. 10. – No 2. – P. 124–37.
18. Lofland J. Doomsday Cult: a Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
19. Lofland J., Richardson J. Religious Movement Organizations: Elementary Forms and Dynamics // Protest: Studies of Collective Behavior and Social Movements. – New Brunswick, NJ: Transaction, 1985. – P. 179–200.
20. Martin D. Pacifism. A Sociological and Historical Study. –London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
21. Martin D. The Denomination // British Journal of Sociology. – 1962. – Vol. 13. – No 1. – P. 1–14.
22. Marty M. E. Sects and cults // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. – 1960. – Vol. 332. – P. 125–134.
23. Nelson G. Cults, New Religions & Religious Creativity. – Routledge, 1987.
24. Nelson G. The Concept of Cult // Sociological Review. – 1968. – Vol. 16. – No 3. –P. 351–362.
25. Niebuhr R. The Social Sources of Denominationalism. –Cleveland: Meridian Books, 1963.
26. Richardson J. T. Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research. – 1993. – Vol. 34. – No 4. – P. 348–356.
27. Robbins T., Anthony D. Cults in the late Twentieth Century // Encyclopedia of American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements / Lipp C., Williams P. (eds) – New York: Scribner, 1988. – P. 741–754.
28. Stark R., Bainbridge W. S. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1979. – Vol. 18. – No 2. – P. 117–133.
29. Swatos W. H. jr. Church-Sect and Cult: Bringing Mysticism Back in // Sociological Analysis. – 1981. – Vol. 42. – No 1. – P. 17–26.
30. Wallis R. Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect // Sociology. – 1975. – Vol. 9. – No 1. – P. 89–100.
31. Wallis R. The Cult and its Transformation // Sectarianism. Analyses of Religious and Non-Religious Sects / Wallis R. (ed). – London: Peter Owen, 1975. – P. 35–49.
32. Wallis R. The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology. – New York: Columbia University Press, 1977.
33. Wilson B. A Typology of Sects // Religion and Ideology. – Manchester: Manchester University Press, 1985. – P. 297–311.
34. Wilson B. The New Religions: Some Preliminary Considerations // Japanese Journal of Religious Studies. – 1979. – Vol. 6. – No. 1–2. – P. 193–216.
35. Yinger M. J. The Scientific Study of Religion. – New York: The Macmillan Company, 1970.

Статья поступила: 17.05.2018. Принята к печати: 29.06.2018

Социология религии и новые границы качественного исследования

Проблема метода всегда сопровождает развитие социальных наук в целом и социологических исследований, в частности. После многих десятилетий чередования в применении качественных и количественных методов, при их определенном различии и несовместимости, в нынешние времена исследовательский опыт диктует объединение количественных и качественных методов в целостную методологию. Рассмотрению качественного подхода во многом способствовала Grounded Theory, методология которой помогает строить социологические теории «короткого или среднего луча (радиуса)» на данных, получаемых из изучаемой реальности. Эта методология, опирающаяся на специальное программное обеспечение, используется в некоторых исследованиях по социологии религии, проводимых в Италии, показывающих ее релевантность для понимания таких явлений, как религиозные, которые, хотя и имеют всеобщие основные черты, глубоко укоренились в частную жизнь и в персональную историю каждого человека.

The problem of the method has always accompanied the development of the social sciences and of the sociological research in particular. After many decades of alternation between the qualitative method and the quantitative method characterized by clear divisions of side and incommunicability, in recent times the experiences of research conducted with joint method, quantitative and qualitative altogether, are always more numerous. To review the qualitative approach has contributed greatly to the Grounded Theory, a methodology which helps to build sociological theories of “short or medium ray” from data coming from the studied reality. This methodology, supported by ad hoc software, is being used in some researches of the sociology of religion conducted in Italy, showing its relevance for the understanding of a phenomenon, such as religious phenomenon, which though presenting common and generalizing features, is profoundly rooted in the particular life and in the persona history of each individual.

Ключевые слова: качественный метод, количественный метод, социология религии, сенсбилизирующие концепции, Grounded Theory, социальное исследование в Италии, религиозность, компьютерный анализ, анализ данных, Nvivo.

Key words: Quantitative method, qualitative method, sociology of religion, social research, sensitizing concepts, Grounded Theory, social research in Italy, religiosity, computer-assisted analysis, data analysis, Nvivo.

Введение

Сложность и в определенном смысле уникальность сочетания культурной и религиозной принадлежности населения отдельно взятой территории делают все менее наблюдаемыми признаки религиозности, определяемые с помощью традиционных исследовательских методов социологии религии. Следует признать, что глубинные культурные изменения, затрагивающие сферу религиозной веры, могут быть поняты лучше только в том случае, если с количественными исследованиями (более адаптированными к верификации гипотез и более способными описать очевидные формы религиозных явлений) будут интегрированы качественные методы, выясняющие концептуальные центры («узлы») изменений и импульсы («сигналы») тенденций развития.

Процедура исследования, основанная на закрытых вопросах анкетного листа, затрагивающая разные темы динамики социальных субъектов, не поддающихся непосредственному научному контролю с точки зрения классической системы понятий статуса и роли, мало адаптирована к потребности получения научного знания в социально-религиозной сфере, то есть в той области, которая предполагает более точное определение соответствующих функций, задач и компетенций социальных субъектов.

В настоящее время появляется все больше авторов, ищущих возможность преодолеть «вековую полемику» между количественным и качественным анализом. Современная социологическая литература полна предложений, объединяющих эти два подхода, говорящих о смешанных методах, о перекрестных процедурах исследования, о качественно-количественном анализе или о взаимном дополнении программ, которые по своей сути относятся к разными исследовательскими направлениями [4]. Другими словами, несмотря на возникающее сопротивление со стороны некоторых апологетов социального анализа, стремящихся сохранить неприкосновенность и уникальность каждого из двух научно-исследовательских стилей, все чаще утверждается принцип, выдвинутый Б. Глайзером и А. Страуссом, в соответствии с которым качество исследовательской работы не определяется используемым социологическим подходом, но определяется тем вкладом, который это исследование может внести в построение научной теории:

«...во многих случаях необходимы обе формы данных. Следует, однако, использовать их взаимодополняющим образом в ходе взаимной верификации. Речь идет о различных формах данных, характерных для одной и той же области [исследования], которые в сопоставлении могут внести свой вклад в построение теории» [15, p. 46].

С другой стороны, нельзя не признать гибкость и способность качественных методов быть адаптированными к различным ситуациям повседневной жизни, т. е. их способность более эффективно понять сложное переплетение социального феномена и индивидуальных действий. Как это было отмечено Томасом и Знанецким во введении к их знаменитой работе о польском крестьянине в Европе и в Америке:

«Простой и хорошо известный факт заключается в том, что социальные результаты индивидуальной деятельности зависят не только от самого действия, но и от социальных условий, в которых оно совершается; следовательно, причина социального изменения должна включать в себя как индивидуальные, так и социальные элементы. Игнорируя этот факт, социальная теория сталкивается с неразрешимой задачей всякий раз, когда стремится объяснить простейшие социальные изменения. На самом деле, одно и то же действие в разных социальных условиях производит совершенно разные результаты. <...> Кроме того, социальная теория забывает, что единообразие результатов определенных действий само по себе является проблемой и требует объяснения в той же мере, в какой её требуют существующие вариации» [26, p. 45].

Индивид и общество, таким образом, являются двумя основными элементами, встречающимися при объяснении изучаемых явлений. Поэтому для того, чтобы достичь точного понимания, использования обособленных данных о феномене недостаточно:

«...все должно быть контекстуализированно и должно рассматриваться в конкретной исторической перспективе, то есть встроено в общую картину, которая направляет [и упорядочивает] каждое поведение, каждый индивидуальный и групповой выбор» [6, p. 208].

Ввиду приведенных выше размышлений, далее попытаемся кратко представить альтернативный взгляд на качественную методологию исследования в области социальных наук и на ее перспективы, обещающие все более плодотворное использование в будущем, в том числе благодаря внедрению компьютерных программ, характеризующихся возрастающей точностью и эффективностью получаемых результатов. В качестве примера опишем случай использования анализируемого подхода в одном из исследований по социологии религии, проведенном в Италии.

1. Краткая история качественных исследований

С момента зарождения социологии ведущая модель эмпирического исследования определялась в количественных терминах. Ее основу составлял метод, развивавшийся по аналогии с естественными науками, исходящий из стремления измерить социальные феномены и рационализировать верификацию существующих гипотез, с тем, чтобы подойти к определению научных законов и типологий¹.

Следуя научной дискуссии, возникшей в области немецкого историзма и способствовавшей структурированию различий между науками о природе (соответствующими логике объяснения факта) и науками о духе (основанными на когнитивном процессе, т. е. понимании факта), утверждается идея, согласно которой, человека необходимо изучать как исторически детерминированную сущность, потомка конкретного времени и определенного пространственно-культурного контекста. Эта дискуссия очень быстро вовлекла в процесс обсуждения выдающихся социальных мыслителей, в том числе, связанных с развитием качественной методологии исследования: философов Вильгельма Виндельбанда и Генри Риккерта, социологов Георга Зиммеля и Макса Вебера, психолога и феноменолога Карла Яспера.

Под этим интеллектуальным влиянием сформировались многие специалисты Чикагской школы, авторы первых широкомасштабных качественных исследований по социологии, к которым относятся Албион Смолл (1854–1926), Роберт Э. Парк (1864–1944), Уильям И. Томас (1863–1947). В Университете Чикаго работали в том числе Дж. Г. Мид (1863–1931), социальный психолог, который заложил основу символического интеракционизма (теоретического направления, подчеркивающего важность личной интерпретации реальности), и его ученик Г. Блумер, которому принадлежит усилие по систематизации интеракционизма, как научного подхода, и который заслуживает особого внимания в связи с теоретическим вкладом в развитие качественного исследования, например, благодаря таким понятиям как *sensitizing concepts* и самоиндикация².

¹Например, в труде «Самоубийство» (1897) Э. Дюркгейма демонстрирует использование позитивистской модели, описанной им в работе «Правила социологического метода» (1895).

² Самоиндикация – это процесс, через который субъект, совершающий действие, самонаправлен (само-ориентирован) на основе своего предыдущего опыта. *Sensitizing concepts* – понятия, которые не являются непосредственным примером или содержанием текста, но предлагают общую идею и максимальное выражение рассматриваемых реальных эмпирических случаев, т. е. они необходимы и полезны, так как указывают будущие направления исследования.

Несмотря на многообещающее начинание, в период 1940–60-х гг. регистрируется резкое сокращение качественных исследований и утверждение обратной тенденции:

«оценивать социальные факты количественно, проводя опросы с помощью анкет и зондажных исследований. Кажется, что биографическому подходу суждено закончить свое существование как методу, попавшему в исторический мусор. Утверждаясь, Колумбийская школа и функционализм Т. Парсонса оказываются окруженными научным ореолом экономической и культурной вселенной, в которой технический прогресс в значительной степени использует форму математической мысли» [20, р. 62].

Другими словами, предпочтение отдается работе с большими числами, использованию систематических статистических разработок и стандартизированных опросных листов, с целью получить сопоставимые результаты, основанные на принципе обобщения или принципе логического вывода. Данный метод являлся абсолютным гегемоном в течении длительного периода времени, в том числе благодаря успеху, полученному в ходе избирательных опросов и рыночных исследований.

Интерес к качественной методологии вновь возникает в научной среде в период 1960-х – начала 1970-х гг. Это десятилетие ее творческого подъема, в ходе которого появляются исследования, ориентированные на формализацию технического и процедурного профиля качественного метода [1; 3; 15; 14]. Рождаются и развиваются различные интерпретативные теории, ориентированные на качественное исследование (этнометодология, феноменология, символический интеракционализм, критическая теория общества), позволявшие, кроме всего прочего, услышать голос классов, оставленных без внимания в обществе.

В Италии в этом направлении работал социолог Франко Феррароти. На основании полученного в Соединенных Штатах опыта, Феррароти оказал влияние как на становление итальянской социологической методологии, так и на развитие качественного подхода, через серию эмпирических работ (так называемых «исследований сообществ»), посвященных феноменам, относящимся к процессу индустриализации и к появлению новой конфигурации города. Тогда же во Франции появляются исследования и публикации Даниэля Берто и Мориса Катани, придающие новый импульс использованию качественных техник в социологии.

После очередного кризиса доверия к качественным методам, случившегося в середине 1980-х гг., в последние годы прошлого века наблюдается их очередное возрождение, названное в истории социологии «пятым периодом качественных исследований».

Благодаря инициативам «Национального Форума Качественного Анализа» (FNAP), продвигаемым профессором Р. Чиприани в Университете Roma Tre (Рим, Италия), и современным исследованиям в области социологии религии [2; 5; 11; 12], в настоящее время кажется, что пришло время для качественного анализа и необходимо сделать скачок в поиске новых методологических горизонтов, новых аналитических ситуаций, новых способов исследования [13].

Тенденции, возникающие в нынешний период, касаются в основном биографического метода, обоснованной теории (Grounded Theory – построения теории из эмпирических данных), компьютерного сопровождения и визуальных исследований.

2. Новые тенденции

Далее кратко представим Grounded Theory и исследования, проводимые с помощью компьютерного сопровождения (не потому, что другие социологические изыскания не предлагают интересных возможностей использования качественной методологии, но всего лишь потому, что в рамках этих двух подходов были проведены относительно недавние исследования религиозности в Италии) [9; 12]¹.

В настоящее время качественные исследования все чаще ориентированы на использование новых технологий (как на этапе сбора, так и на этапе анализа результатов). Они предусматривают создание исследовательского проекта на теоретико-методологическом уровне, который определяется и, в случае необходимости, изменяется в своих частях по ходу исследовательской работы. Другими словами, мы все чаще отказываемся от фиксации заранее предустановленных схем и вступаем во взаимодействие с реальностью, о которой можем иметь определенное представление до входа в исследовательское поле, но которая всегда превосходит наше первоначальное моделирование и соответствующие теоретические рамки исследования.

Первую попытку систематизации нового подхода находим в труде Б. Глайзера и А. Страусса «The Discovery of Grounded Theory:

¹ В настоящее время в Италии проводится исследование на национальном уровне с использованием смешанного подхода (качественного и количественного). Количественное исследование было доверено центру IPSOS в Турине, под руководством профессора Ф. Гарелли, в то время как качественное исследование (которое все еще продолжается) проводится группой научных работников из разных университетов Рима под руководством проф. Р. Чиприани. Основной методологией, применяемой в качественном исследовании, стала Grounded Theory, интегрированная с подходом Sensitizing concepts и техниками компьютерного анализа на основе пакета программ NVivo.

Strategies for Qualitative Research» (1967). Формируемая в рамках доминирующей эмпирико-позитивистской парадигмы в социальных науках, Grounded Theory легитимировала альтернативные методы социального исследования и системный качественный анализ. Как подход, рожденный из исследовательской практики, эта теория не могла похвастаться сильной эпистемологией. По этой причине она становилась предметом нескончаемой дискуссии среди сторонников подходов, основанных на различных исследовательских парадигмах: позитивизме, конструктивизме, символическом интеракционизме. Уже во введении к работе Глайзера и Страусса было дано синтетическое определение нового подхода, как общего метода сравнительного анализа, содержащего в себе набор процедур, способных построить теорию на основе эмпирических данных [15]. Новизна постановки проблемы заключалась именно в утверждении, что «результатом исследования, проведенного с помощью Grounded Theory, является рациональная, наполненная, четко сформулированная и системная интерпретация, способная объяснить исследуемую реальность» [24, p. 11].

В истории социологии, эмпирические исследования редко порождали целостные теории. Обычно, процесс построения теории рассматривался как результат спекулятивной работы теоретиков, а не исследовательской эмпирической работы в поле. Однако амбициозность проекта Grounded Theory как раз и заключалась в попытке выстроить теорию на твердой эмпирической основе, полученную из установленных данных и, следовательно, «способную объяснить исследуемую реальность» [13, p. 32].

С методологической точки зрения, Grounded Theory дистанцируется от качественных методов, которые, особенно после «интерпретативного поворота» в социальных науках 1970–80-х годов, концентрируют свой анализ в основном на языке и смысле (значении), направляя его в сторону поиска концептуальных закономерностей рассматриваемого явления. Так же особым образом в рамках Grounded Theory происходит построение выборки и выбор субъектов исследования. Это фактически, с одной стороны, преодолевает проблему репрезентативности исследования и научной обоснованности выборки для качественного анализа. А с другой стороны, позволяет избежать использование вероятностных критериев выборки.

Выборка, происходящая из Grounded Theory, напрямую связана с аналитическим процессом. Она расширяется в процессе проводимого анализа на основе теоретической концептуализации, которая формируется постепенно. Новые субъекты, включаемые в выборку, идентифицируются и вовлекаются в исследование по мере необходимости

получения информации об определенной проблематике (концептуальной теме). Данная процедура связана с одновременностью сбора и сравнительного анализа данных.

Использование традиционной схемы анализа данных по завершению их сбора сделало бы невозможным процесс построения теоретической выборки, не говоря уже о развитии потенциала теории, которая требует постепенного отдаления от предписанного плана, чтобы подняться на более высокие уровни концептуальной абстракции. Наблюдение, сбор, кодификация, категоризация данных и их теоретическая разработка являются взаимовоздействующими процедурами, имеющими обратную силу, т. е. влияющими постоянно друг на друга в течении всего исследовательского процесса:

«Совместные сбор, кодирование и анализ данных являются базовой операцией. Производство теории, определяя понятие теории как процесса, требует одновременного выполнения всех трех операций, насколько это окажется возможным. Они должны терять свои очертания (контуры) и непрерывно переплетаться друг с другом, от начала исследования до его конца» [15, p. 43]¹.

Полученная теория – это не просто теория, сконструированная «за столом», и даже не результат теоретического анализа, выведенный из научного текста, – она всегда будет основываться на опыте. Поэтому важно поддерживать и сохранять укорененность теоретического анализа в эмпирических данных. Это требует, с одной стороны, не упускать из виду конкретные данные, присутствующие в изучаемой реальности; с другой стороны, не останавливаться на чистом описании данных. Процесс концептуализации и абстракции фундаментален для Grounded Theory. Для реализации этого процесса требуются специальные методологические инструменты такие, как memos (памятка) и диаграммы.

Первый тип социологического инструмента – это memos, которые постоянно сопровождают процесс исследования. В них фиксируется история аналитического процесса, они дают форму теоретической выборки, через них прослеживается карта исследовательского пути и определяются направления, которые необходимо пройти в будущем.

Второй тип – диаграммы. Они состоят из понятийных карт, графиков, схем и профилей, которые, в связи с их способностью схематически представлять сложные ситуации и процессы, трудные для обобщения в лингвистической форме, используются для предоставления результатов исследования, проведенных при помощи Grounded Theory.

¹ «Joint collection, coding, and analysis of data is the underlying operation. The generation of theory, coupled with the notion of theory as process, requires that all three operations be done together as much as possible. They should blur and intertwine continually, from beginning of an investigation to its end» [15, p. 43].

Относительно исследований, проводимых с помощью компьютерного сопровождения, можно сказать, что уже последние несколько лет теоретики и методологи предсказывают становление новой стадии социологических исследований, поддерживаемых информационными технологиями [21; 27].

В настоящее время существует большое количество программ для анализа данных как количественных, так и качественных. Для исследователя становится необходимым знание программ, адаптированных к его исследовательскому полю. В отношении Grounded Theory Р. Чиприани выделяет следующие программы, требующиеся для её построения: «кроме *HyperRESEARCH*, так же *ATLSti* (с гипертекстовыми символами и графическим построением, таким как *Hypersoft*), *AQUAD* и его предшественник *Qualog* (1985) [...] и *QCA* (*Qualitative Comparative Analysis*)» [22].

Программное обеспечение NVivo (*Non-numerical Unstructured Data Indexing, Searching and Theorizing Vivo*), продукт *QSR* (*Qualitative Software Reserch*) *International* (Melbourne, 2000 г.), получает постоянное обновление и улучшение новых версий, которые представляют все более эргономичный контент, как с графической, так и с операционной точки зрения¹. Данная программа, классифицируется как software, нацеленный на построение и презентацию теории. Она является чрезвычайно гибким инструментом и поддерживает качественные исследования, выходя за рамки простого кодирования и восстановления данных.

С процедурной точки зрения, за вводом текстов, над которыми работает исследователь (интервью, наблюдение, вторичные материалы и т. д.), следует этап кодификации материала (создание понятий и категорий) через так называемые «узлы» и через присваивание определенного кода разделам текста, которые считаются значимыми. В помощь исследователям, работающим в соответствии с Grounded Theory, программа предоставляет возможность вставлять memos, привязанный к частям текста или к концептуальным узлам.

Основной характеристикой пакета Nvivo являются опции, предназначенные для выявления и репрезентации отношений, подчиненных различным процедурам, таким, как анализ свойств и признаков, поиск слов в тексте, логический поиск. Конечной целью данного программного обеспечения является выбор решающих позиций для исследования («основных категорий») и последующее графическое иллюстрирование теории с помощью концептуальных моделей и диаграмм.

¹ Последняя версия Nvivo 11, доступная с сентября 2015 г.

3. *Grounded Theory* и исследование религиозности: пример

Открытие новых граней качественного метода и его использование в исследованиях, относящихся к религиозности, все больше утверждаются в социологии религии. Это происходит благодаря осознанию того, что статистические инструменты не дают подробного описания сложности признаков религиозности. Данные признаки становятся все менее наблюдаемыми, и они менее интерпретируемы через концептуальные категории, вытекающие из классических показателей (индикаторов) религиозности, предложенных в свое время Глоком и Старком: убеждение, практика, знание, опыт и принадлежность [16; 17]. Данные пять факторов могут рассматриваться как относительно независимые друг от друга. Легкость, с которой они могли быть включены в статистический анализ, безусловно, способствовала распространению количественных исследований, но в то же время благоприятствовала риску регистрации дихотомных и стереотипных классификаций (верующие/неверующие; верующие/непрактикующие и т. д.), которые не отражали всей полноты и сложности религиозной жизни, характеризовавшейся не всегда последовательным или рациональным опытом, и в любом случае сильно связанной с определенными историческими и экзистенциальными условиями, в которых находится субъект исследования.

Возникла потребность интегрировать количественный анализ с более конкретным качественным подходом. Одним из успешных примеров этой инициативы стало исследование, реализованное в юбилейный 2000 г. (в «Святой год», l'Anno Santo) [6; 9; 12], проведенное с помощью стандартизированного вопросника и открытых интервью и проанализированное методом *Grounded Theory* при поддержке компьютерных программ и *software ad hoc*.

Мы не претендуем дать полный отчет о проведенном исследовании, но ограничимся, в качестве примера, размышлениями связанными с новым способом понимания религиозности, относительно более традиционного прочтения, происходящего из теорий функционализма [23]. Автор данной статьи, в монографии под редакцией Чиприани и Лосито «От данных к социальной теории. Анализ коллективного события» [12], предложил свой анализ определения религиозности, которое было представлено в классическом руководстве по социологии религии Томаса Ф. О'Деа (1966).

В соответствии с структурным функционализмом, к которому принадлежит О'Деа, под религиозностью понимается деятельность, которая обладает различными функциями: функция утешения, функция идентичности, ценностная функция, харизматическая функция, эсхатологическая функция [19]. Используя эти понятия, как «сетку» для анализа данных, получаемых из интервью, можно установить, что они легко укладываются в функциональную схему, так как в жизни человека есть периоды, когда ему необходимо получить утешение, или идентифицировать себя с группой, опираться на нормы и ценности или иметь эсхатологическую надежду на будущее. Ответы интервьюируемых респондентов, таким образом, соотносятся с теорией функционализма.

Полученные результаты не говорят о собственной религиозности интервьюируемого. Кроме этого, исключаются все данные из интервью, неподходящие под используемую «сетку» понятий, которая применялась на основе метода дедукции и которая позволяла адаптировать полученный материал к уже существующей теории (т. е. к гипотезам исследования).

Анализируя те же самые данные в соответствии с техникой, предложенной Grounded Theory, через сочетание двух компьютеризированных систем анализа – NVivo и DiscAn, мы можем уловить специфику религиозности, проявленной паломниками 2000 г. в конкретном контексте происходивших событий.

«Теория в данном случае выстраивается “снизу”: она не ориентируется на заданные схемы, но позволяет находить все новые элементы, которые могут выглядеть расходящимися со структурными теориями. Grounded Theory позволяет “по кирпичику” выстроить теорию малого и среднего уровня, которые делают понятным наблюдаемые в реальности явления. Таким образом, возникают описания не столько религиозности как таковой, сколько ее выражения в наблюдаемом контексте. Создавая теорию “снизу”, мы получаем более обширное и углубленное знание опыта участников юбилея; при этом возникают конкретные интерпретации религиозности, укорененные в имеющихся данных» [25, p. 31].

Заключение

Исходя из этих кратких соображений о качественном подходе в социальных исследованиях в целом и в социологии религии, в частности, можно увидеть насколько важно и актуально в настоящее время прийти к пониманию всего богатства, предлагаемого контекстуализированным прочтением социальной реальности [10]. Таким образом преодолевается вековой спор между «двумя основополагающими мифами» [22, р. 39] социальных наук: объективностью и адекватностью, строгостью и глубиной, техникой и интуицией. Можно сказать, что ушло время разделения между количественным и качественным подходами; уходят расхождения между теми, кто считает, что проведение исследования заключается, прежде всего, в нейтрализации субъективных вмешательств и установлении контроля над результатом исследования (со стороны научного сообщества), и теми, кто считает, что центральная проблема социологии в «понимании», то есть в умении успешно открывать определенные формы жизни [21].

Преодолевая стерильность данного противопоставления, можно привести мнение Р. Чиприани о том, что необходимо давать качественный профиль количественному подходу и, с другой стороны, формировать качественный подход, интегрируя его с количественными данными. Это совсем не означает, что необходимо изменить или деформировать качественный подход в пользу количественного или, наоборот, ставить количественный подход на службу качественному. Скорее, надо искать больше точек соприкосновения и подтверждений, помогающих получить более верный финальный результат исследования [13].

Список литературы

1. Bogdan R., Taylor S. J. (1975), *Introduction to Qualitative Research Methods: a Phenomenological Approach to the Social Sciences*, John Wiley&Sons, New York.
2. Cardano M. (2011), *La ricerca qualitativa*, Bologna, il Mulino.
3. Cicourel A. V. (1964), *Methods and Measurement in Sociology*, Free Press, New York.
4. Cipolla C. (2013), *Perché non possiamo non essere eclettici. Il sapere sociale nella web society*, Franco Angeli, Milano.
5. Cipolla C., De Lillo (eds) (1996), *Il sociologo e le sirene: la sfida dei metodi qualitativi*, Franco Angeli, Milano.
6. Cipolla C., Cipriani R. (eds) (2002), *Pellegrini del Giubileo*, Franco Angeli, Milano.
7. Cipriani R., (1998) *L'analisi computer-assistita delle storie di vita*, in RICOLFI L. (ed), *La ricerca qualitativa*, Roma, Carocci, pp. 205–242.

8. Cipriani R., (2001) *L'analisi computer-assistita delle storie di vita*, in RICOLFI L. (ed), *La ricerca qualitativa*, Carocci, Roma, pp. 205–242.
9. Cipriani R. (ed) (2003), *Giubilanti del 2000. Percorsi di vita*, Franco Angeli, Milano.
10. Cipriani R. (ed) (2006), *L'approccio qualitativo. Dai dati alla teoria nell'analisi sociologica*, Guerini, Milano.
11. Cipriani R. (ed) (2008), *L'analisi qualitativa. Teorie metodi applicazioni*, Armando, Roma.
12. Cipriani R., Losito G. (eds) (2008), *Dai dati alla teoria sociale. Analisi di un evento collettivo*, Anicia, Roma.
13. Cipriani R., Cipolla C., Losacco G. (eds) (2013), *La ricerca qualitativa fra tecniche tradizionali ed e-methods*, Franco Angeli, Milano.
14. Filstead W. J. (1970), *Qualitative methodology*, Markham, Chicago.
15. Glaser B, Strauss A. L., (2009) *La scoperta della Grounded Theory* (ed. italiana a cura di A. STRATI), Armando, Roma (ed. orig. *The Discovery of Grounded Theory*, 1967).
16. Glock Ch.Y. (1964), *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, New York.
17. Glock Ch.Y., Stark R. (1965), *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago.
18. Lofland J., Lofland L.H. (1971;1984), *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*, Wadworth, Belmont, California.
19. O'Dea T. F. (1966), *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
20. Pineau G., Le Grand J.L. (2003), *Le storie di vita*, Guerini e Associati, Milano (ed. orig. 1993, 2002).
21. Pizzorno A. (1989), *Spiegazione come reidentificazione*, in Sciolla L., Ricolfi L. (eds), *Il soggetto dell'azione*, Angeli, Milano.
22. Ricolfi L. (ed) (2001), *La ricerca qualitativa*, Carocci, Roma.
23. Seale C. (2002), *L'uso del computer nell'analisi dei dati qualitativi*, in Silverman D., *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*, a cura di Giampietro Gobo, Carocci, Roma, pp. 223–249.
24. Tarozzi M. (2008), *Che cos'è la Grounded Theory*, Carocci, Roma.
25. Tedeschi E. (2008), *Religiosità*, in Cipriani R., Losito G. (eds), *Dai dati alla teoria sociale. Analisi di un evento collettivo*, Anicia, Roma, pp.29–40.
26. Thomas W. I., Znaniecki F. (1968), *Il contadino polacco in Europa e in America*, Comunità, Milano, 2 voll. (ed. orig, *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago University Press, Chicago, 1918–1920, 5 vols.).
27. Yamashita R. C., Besser H., Duster T., Piazza T., Hout M. (1997) *The Quality of the Quantity: Information Technology and the Evaluation of Data*, in “Bulletin de Méthodologie Sociologique”, 54, March, 123–145.

пер. с ит. В. А. Сливкиной

Статья поступила: 20.07.2018. Принята к печати: 27.07.2018

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

Блохин Игорь Николаевич – доктор политических наук, доцент, профессор кафедры теории журналистики и массовых коммуникаций, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: igor.blohin@mail.ru

Бусыгина Алла Федоровна – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: a.busygina@gmail.com

Грачёв Владимир Иннокентьевич – доктор культурологии, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: vig1947@mail.ru

Григоренко Анатолий Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: anatolygrig@gmail.com

Гура Владимир Аврамович – доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский политехнический университет им. Петра Великого (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kaphphil_2005@list.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ant-daga@mail.ru

Дони Тереза – доцент кафедры социологии религии Института социологии, Папский университет св. Фомы Аквинского в Риме (Италия); руководитель междуниверситетской магистерской программы «Социология. Теория и методология исследования: Сравнительные теории секуляризации» (университеты: Рим-3-Сапиенца, Тор Вергата); e-mail: teresa.doni@gmail.com

Желобов Андрей Петрович – доктор философских наук, профессор, Российский государственный гидрометеорологический университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: zhelobov_ap@mail.ru

Камнев Владимир Михайлович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kamnevvladimir@yandex.ru

Камнева Лолита Сергеевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kamnev4@yandex.ru

Косилова Елена Владимировна – кандидат философских наук, доцент философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва); e-mail: implication@yandex.ru

Кравцов Илья Васильевич – кандидат философских наук, индивидуальный предприниматель (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ilya@kravtsov.spb.ru

Мирошникова Елена Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Никольская Татьяна Кирилловна – кандидат исторических наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургский христианский университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: nikt@spbcu.ru

Окладникова Елена Алексеевна – доктор исторических наук, профессор кафедры социологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: okladnikova-ea@yandex.ru

Платонова Светлана Ипатовна – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии, Ижевская государственная сельскохозяйственная академия (Россия, г. Ижевск); e-mail: platon-s@bk.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории религии и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: alpril@mail.ru

Пронина Татьяна Сергеевна – доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tania_pronina@mail.ru

Романов Константин Владимирович – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии образования, Санкт-Петербургская академия постдипломного педагогического образования (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kfilo@spbappo.ru

Рязанова Светлана Владимировна – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН (Россия, г. Пермь); e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Скворцов Вячеслав Николаевич – доктор экономических наук, профессор, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kaf_filos@mail.ru

Сливкина Варвара Александровна – магистр социальной антропологии; Папский университет св. Фомы Аквинского (Ангеликум) в Риме (Италия); e-mail: v.slivkina@gmail.com

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, профессор, зав. кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mirsnov@yandex.ru

Сутягина Людмила Эдуардовна – кандидат философских наук, хранитель Фонда Европы, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) имени Петра Великого Российской Академии наук (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: lousia@yandex.ru

Федотов Юрий Сергеевич – аспирант факультета истории, мировой политики и социологии, Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина (Россия, г. Тамбов); fedotov.yur@mail.ru

Хорошилов Артём Викторович – аспирант философского факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Россия, Москва); e-mail: artemkhoroshilov@yandex.ru

Челноков Сергей Викторович – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: serega25i@mail.ru

Шатова Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: komascha@mail.ru

Шишигина Мария Александровна – магистрант, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (Россия, Москва); e-mail: shishiginamaria@mail.ru

Щербаков Владимир Петрович – доктор философских наук, доцент, профессор отдела образования, Санкт-Петербургский научно-исследовательский институт фтизиопульмонологии (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: vpscherb@mail.ru

Юреску Ирина Юрьевна – старший преподаватель кафедры культурологии и искусства, старший научный сотрудник центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: irina.yuresku@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

Для заметок

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 3
Часть I

Редактор *А.А. Титова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 03.09.2018. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 17,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1460

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10