

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

**№ 3
Часть II**

Санкт-Петербург
2018

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 3, (Часть II) 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](http://www.lengu.ru)

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

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	5
<i>С. В. Караваева</i>	
Сократ в философских школах поздней античности.....	5
<i>А. А. Горин</i>	
Кризис метафизики через призму онтологического аргумента	14
<i>Г. Н. Лебедева</i>	
У истоков философии языка в России: А. С. Шишков.....	24
<i>Е. А. Трофимова</i>	
«Славянская идея» в философии русского космизма Серебряного века	32
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....	43
<i>Ф. Фуртай</i>	
Философские и культурологические основания современного художественного образования	43
<i>О. Р. Демидова</i>	
Конфликт интерпретаций: о власти и ответственности переводчика.....	49
<i>Е. С. Элбакян</i>	
Ритмология как практика развития личности	59
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	73
<i>А. И. Поспелова</i>	
Проблема локальных цивилизаций и парадигмальные ошибки в социальном знании и социальной практике	73
<i>И. И. Комиссаров</i>	
Общество-механизм и общество-организм как модели социально-философских исследований	81
ФИЛОСОФИЯ ГОРОДСКИХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ	91
<i>С. Г. Еремеев</i>	
Молодёжь в общественном пространстве: ценности и проблемы	91
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	96
<i>Е. Д. Руткевич</i>	
Религия и развитие	96
<i>П. В. Крылов</i>	
«Теология освобождения» и проблемы мировой экономики	116
<i>О. К. Шиманская</i>	
Проблема социального партнерства государства и религиозных организаций в условиях многоконфессиональности и толерантности	133
ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА.....	143
<i>Т. В. Мальцева</i>	
Провинциальная утопия, или Обломовщина как жизненная философия.....	143
РЕЦЕНЗИИ.....	154
<i>С. М. Дударёнок</i>	
Философия жизненного пути.....	154
<i>Сведения об авторах.....</i>	<i>159</i>

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	5
<i>S. V. Karavaeva</i>	
Socrates in Late Antiquity Philosophical Schools	5
<i>A. A. Gorin</i>	
The Crisis of Metaphysics Through the Prism of the Ontological Argument	14
<i>G. N. Lebedeva</i>	
At the Roots of the Language Philosophy in Russia: A. S. Shishkov	24
<i>E. A. Trofimova</i>	
“Slavic Idea” in the Silver Age Russian Cosmism Philosophy	32
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	43
<i>F. Furtay</i>	
Philosophical and Cultural Foundations of Modern Art Education	43
<i>O. R. Demidova</i>	
The Conflict of Interpretations: On the Translator's Power and Responsibility	49
<i>E. S. Elbakyan</i>	
Rhythmology as a Practice of Personal Development	59
SOCIAL PHILOSOPHY	73
<i>A. I. Pospelova</i>	
The Problem of Local Civilizations and Paradigmatic Errors in Social Knowledge and Social Practice	73
<i>I. I. Komissarov</i>	
Society-mechanism and Society-organism as Models of Social and Philosophical Studies	81
PHILOSOPHY OF URBAN AND RURAL SPACES	91
<i>S. G. Ereemeev</i>	
Youth in Public Space: Values and Problems	91
PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	96
<i>E. D. Rutkevitch</i>	
Religion and Development	96
<i>P. V. Krylov</i>	
“Liberation Theology” and the Problems of the World Economy	116
<i>O. K. Shimanskaya</i>	
The Problem of Social Partnership between the State and Religious Organizations in the Conditions of Multi-confessionalism and Tolerance	133
PHILOSOPHY AND FICTION	143
<i>T. V. Maltseva</i>	
Provincial Utopia or “Oblomovshchina” as a Philosophy of Life.....	143
BOOK REVIEWS	154
<i>S. V. Dudaryonok</i>	
Human Life Philosophy	154
<i>About the Authors</i>	159

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

С. В. Караваева

Сократ в философских школах поздней античности*

В статье рассматривается образ Сократа в философских школах поздней античности. Показывается, что интерпретация этого образа была обусловлена как акцентами, которые античные авторы расставляли при своем прочтении сократической литературы, так и интеллектуальными установками той или иной философской школы. Немаловажным фактором в формировании образа Сократа было стремление позднеантичных мыслителей найти собственные основания, которые они усматривали в своей преемственности от Сократа. Показывается, что в рамках кинической традиции Сократ – это в первую очередь эпатурующий поборник аскетизма и норм этического поведения; у стоиков – образец для подражания, строгий моралист, этическое совершенство которого основано на благоразумии; Сократ академических скептиков – это герой апоретических диалогов Платона; для эпикурейцев и перипатетиков – объект критики, представляющий по большей части пародийный образ.

The paper is devoted to the interpretation of the Socrates image by Late Antiquity philosophical schools, which was determined both by the accents of the Socratic literature, and the intellectual demands of specific philosophical schools. A significant factor in the formation of the Socrates image was the attempt of Late Antiquity thinkers to find their own grounds, which they believed to be in their legacy from Socrates. In the context of the Cynic tradition, Socrates is, first and foremost, a provocative adherent of asceticism, for Stoics – he's an example to follow, a stringent moralist, whose ethical flawlessness is based on prudence; for Academic Sceptics, Socrates is the protagonist of Plato's aporetic dialogues; for the Epicureans and Peripatetics, he's mainly an object of criticism and mostly a parodic persona.

Ключевые слова: Сократ, Платон, Антисфен, Ксенофонт, античная философия, киники, эпикурейцы, скептики.

Key words: Socrates, Plato, Antisthenes, Xenophon, ancient philosophy, cynics, peripatetics, epicureans, skeptics.

© Караваева С. В., 2018

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

Античные мыслители постклассического периода нередко обращались к фигуре Сократа. Причем сразу отметим – образ Сократа в поздней античности (как, собственно, и платоновский Сократ – литературный персонаж его диалогов) являлся образом интерпретируемым, и формировался в зависимости от интеллектуальных установок той или иной философской школы. Среди источников знаний о Сократе можно назвать сочинения эллинистических биографов, комических поэтов, перипатетических и эпикурейских полемистов, академических и стоических философов. Однако основные, назовем их первоисточниками, – это сочинения Платона, Ксенофонта и Антисфена.

Начнем с Платона, как наиболее авторитетного автора для поздней античности. В первую очередь интерес представляли его ранние диалоги, в особенности – «Апология Сократа». В фокусе внимания – жизнь Сократа, несправедливый обвинительный приговор, судебное разбирательство, его мужественная смерть. Биография Сократа, в интерпретации которой акцент ставился на его безусловном этическом совершенстве, становится образцовой моделью для кинической и стоической жизни, сам же Сократ – образцом и примером для подражания. Значимыми диалогами, обеспечивающими сократический авторитет для кинических и стоических доктрин, затрагивающими вопросы знания, добродетели, этического совершенства, являлись в первую очередь «Евтидем» и «Горгий», а также приписываемый Платону диалог «Клитофонт». Для академиков-скептиков, в центре внимания которых был вопрос «незнания» Сократа, интерес представлял, помимо «Апологии Сократа», «Теэтет» с его проблемой определения знания. Эпикурейская полемика вокруг Сократа основывалась на диалогах: «Евтифрон», «Лисий», «Горгий», «Евтидем».

Что касается Ксенофонта, особо отметим его представление о Сократе как о мудреце, который отказался от поиска знаний о том, «как устроен так называемый философами “космос”», и посвятил себя «беседам о делах человеческих»: исследованию этических понятий, знание которых и составляет суть «человека благородного» [4, с. 8]. В дальнейшем, представление о Сократе как отце философской этики, отрешенном от физики, встречается у большинства позднеантичных авторов: у Цицерона, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртского и др.

И наконец, последний авторитетный источник – Антисфен, которого традиционно принято считать основателем кинической школы¹.

¹ Тот факт, что Антисфен является основателем кинизма, у ряда исследователей сегодня вызывает серьезные сомнения. Так, например, Вильям Дж. Кеннеди в работе «Аякс и Одиссей Антисфена» пытается доказать, что таковым Антисфена делает никто иной как Диоген Лаэртский [13].

Довольно сложно сегодня проследить его влияние на позднеантичных авторов в силу того, что до нас дошли только фрагменты его работ, из которых законченными являются две небольшие речи – «Аякс» и «Одиссей». Причем большинство ученых сегодня интерпретируют фигуру Одиссея, как имеющую своим прототипом Сократа¹: подобно Сократу Одиссей делает своим главным аргументом в словесном поединке против Аякса – его невежество (ἄμαθία), которое Антисфен понимает в том же ключе, что и платоновский Сократ, – как незнание, т. е. величайшее зло. Заметим, философские взгляды Антисфена на природу ἀρετῆ и его попытки дать правильное ее определение не противоречат ни Платону, ни Ксенофону, добродетель предполагает мудрость (σοφία) и стремление к знанию, и что важно – умение выразить знание в слове. Единственное, обращает на себя внимание различие в стилистике изложения: если для Платона и Ксенофонта Сократ, несомненно, мужественен и обладает исключительным самообладанием, то для Антисфена, и в этом он, очевидно, предшественник кинизма и стоицизма, добродетель еще и вооружает мудреца против всех превратностей:

«Добродетель – орудие, которого никто не может отнять (...). Разумение – незыблемая твердыня: ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из непровержимых суждений» [3, с. 218].

Одним из первых и, безусловно, самых колоритных персонажей, репрезентирующих сократическое наследие, был киник Диоген Синопский, о котором, предположительно, Платон сказал как о «безумствующем Сократе» [3, с. 230]. Довольно сложно сегодня извлечь достоверный портрет Диогена из анекдотических свидетельств о нем как о человеке, независимом от страстей и общественных установлений, эпатирующим публику своими высказываниями и образом жизни. Однако доксография представляет Диогена и как ученого мужа, автора тринадцати сочинений, написанных на различные темы, и семи трагедий [3, с. 239]. Если попытаться кратко сформулировать основной посыл его учения, который в дальнейшем становится основополагающим для кинической литературы, то заданной еще софистами антитезе νόμος – φύσις Диоген дает новую интерпретацию, согласно которой лишь то, что соответствует природе, является добродетельным [3, с. 226], причем само это соответствие (и здесь, заметим, Диоген остается в рамках сократической мысли) диктуется разумом.

¹ Подробнее см.: [12, р. 263], [15, р. 212], [17, р. 9-10]; разбор данных речей см.: [4].

Заданный киниками образ мудреца, который, так или иначе, имел своим прототипом Сократа, подхватывают стоики. Согласно Цицерону, и мы придерживаемся этого мнения, стоики, утверждая свою преемственность от Сократа, возводили свое учение к одной из форм кинизма [7, с. 219]. По одной из ставших уже общим местом версий, рассказанной Диогеном Лаэртским, обращение Зенона Китийского, основателя стоической школы, к сократическому учению произошло после его чтения «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта и знакомства с киником Кратетом [3, с. 248–249].

Можно выделить два момента, в которых обнаруживается приверженность стоиков к Сократу: во-первых, Сократ – образец и пример для подражания, во-вторых, многие положения своего учения стоики возводили к Сократу, причем, это касалось не только этических положений их учения, но также ряда диалектических и теологических положений.

То, что Сократ – пример для подражания, артикулировано у всех известных римских стоиков (Сенека, Музоний Руф, Эпиктет, Марк Аврелий). Особого внимания в этом ряду, несомненно, заслуживает Эпиктет, который, согласно записанным Аррианом «беседам», обращается к Сократу больше, чем к кому-либо из предшествующих философов, и даже больше, чем к стоическим мудрецам. Для него Сократ не просто образец для подражания, он выстраивает свою жизнь в соответствии с жизненным путем Сократа: Сократ был приговорен к смерти, Эпиктет приговорен к изгнанию; Сократ воевал, Эпиктет терпел рабство и пытки; Сократ ходил босой и довольствовался одним плащом, имущество Эпиктета состояло из соломенной подстилки, деревянной скамьи, циновки и глиняной лампы.

Сложно сказать что-либо определенное в отношении более ранних стоиков, так как ни одно из их сочинений полностью до нас не дошло. Можно лишь отметить, что интерес к Сократу в Древней Стое присутствовал, например, у Клеанфа, ученика Зенона Китийского. У Сфера Боспорского есть сочинение «О Ликурге и Сократе». Также имеются свидетельства о том, что стоиками Зеноном из Сидона и Теоном Антиохийским, каждым из них, было написано сочинение с говорящим само за себя названием – «Апология Сократа». В Средней Стое интерес к Сократу проявляли Антипатр из Тарса, Панетий Родосский¹. И все же однозначных доказательств, на основании которых можно было бы говорить о Сократе как примере для подражания для ранних стоиков, мы не находим. Заметим, что в исследовательской

¹ См. подр. о Сократе у ранних стоиков: Brown E. Socrates in the Stoa [10, p. 275–276].

литературе этот вопрос обсуждается. Так, например, американский ученый Эрик Браун усматривает в сочинениях ранних стоиков ряд подтверждающих, хотя и косвенно, эту версию посылок [10, p. 276].

Что касается возведения стоиками своего учения к Сократу, то, как свидетельствует Цицерон в «Учении академиков», большинство положений, касающихся представлений о добродетели, благе, образе мудреца, которые стоики называли парадоксами (*παράδοξα*), являются сократическими [9, с. 199]. Сократическими их делает в первую очередь обращение стоиков к известному платоновскому вопросу о соотношении представлений о добродетели и знании, в котором они апеллируют к платоновскому Сократу, обеспечивая тем самым сократический авторитет для своего учения.

Рассмотрим один из примеров такого обращения – диалог «Евтидем», в котором Сократ пытается убедить своего собеседника в том, что счастье основывается исключительно на знании или мудрости. Все другие так называемые блага – богатство, здоровье, физическая красота, – являются полезными и превосходят свои противоположности тогда и только тогда, когда эти блага разумно используются, в противном случае они не менее вредны, чем то, что им противоположно. Сами по себе они не имеют ценности, мы не можем их назвать ни благими, ни дурными, исключение составляют только мудрость и невежество, где первое – благо, второе – зло [6, с. 165–170]. Заметим, это обращение к сократовским аргументам обеспечило поддержку и для стоического концепта «безразличных» вещей, которые сами по себе не являются ни благими, ни дурными, а есть лишь материал для нашего рассудка в отношении того, как их хорошо использовать.

Инициировали дискуссию вокруг «Евтидема» Зенон Китийский и Аристон Хиосский, ученик Зенона. Согласно Зенону, только этическое превосходство – благо, и оно является основополагающим для счастья, этические же недостатки – вредны и доставляют страдания. Такие индифферентные вещи, как, например, здоровье и богатство, имеют положительное значение, их же противоположности являются отклонением. Аристон не принял понятия Зенона о так называемых индифферентных вещах, заявив, что выбор того или иного состоит не в ценности самих вещей, а в мудром и знающем решении. В итоге аргумент платоновского Сократа в «Евтидеме» оказался между двух позиций: Аристон говорит, что такие вещи, как здоровье, богатство, красота и другие подобные им, не имеют собственной ценности, Зенон же настаивает, что такие вещи больше, чем их противоположно-

сти, если они правильно используются¹. При всех разногласиях между Зеноном и Аристонам добродетель понимается ими, а в дальнейшем и всей стоической традицией, в контексте сократической мысли – как жизнь в согласии с установлениями разума.

В другом ключе формируется образ Сократа у академических скептиков. С Аркесилая, возглавившего в 273 г. до н. э. Платоновскую Академию, более чем на столетие в Академии устанавливается скептическая позиция, согласно которой диалоги Платона начинают рассматриваться в первую очередь как апоретические. Цицерон в сочинении «Об ораторе» говорит:

«Аркесилай из разных книг Платона и сократических бесед впервые выхватил мысль, что ни ум, ни чувства не могут дать нам истинного понимания вещей (...) и впервые (в прошлом это было главным приемом у Сократа) стал не высказывать собственное мнение, а оспаривать чужие» [7, с. 310].

Возникает вполне закономерный вопрос: чем был обусловлен поворот Академии в сторону скептицизма, был ли он, как у стоиков, обусловлен попыткой представителей Второй Академии «вписать» Платона в собственную философскую концепцию и тем самым обеспечить сократический авторитет своему учению? И здесь нам, скорее, близок взгляд американского ученого Энтони Артура Лонга, который в статье «Сократ в поздней греческой философии» говорит, что скептицизм Аркесилая был следствием его принципиально нового прочтения Платона, а вовсе не тем фактом, что Аркесилай уже изначально был скептиком и поэтому таким образом читал Платона [16, р. 365]. Заметим, что у античных интерпретаторов этот вопрос не вызывал затруднений. Так, Цицерон сводит его исключительно к вопросу преемственности, рассматривая Сократа и Платона как «скептически настроенных» предшественников и не признавая существования двух разных Академий, так называемой «Старой» – догматической, и «Новой» – скептической [8, с. 58–61]. Саму же историю преемственности Цицерон мыслит следующим образом: от досократиков (Демокрита, Анаксагора, Эмпедокла), которые утверждали, «что ничего нельзя ни познать, ни воспринять, ни знать, ибо чувства слабы, ум бессилён, жизнь коротка», к признающему собственное невежество Сократу, далее к Платону, в сочинениях которого «ничего не утверждается, о многом высказываются противоположные мнения, любой факт подвергается исследованию, ни о чем не говорится определенно» и, наконец, к Аркесилаю [8, с. 78–81].

¹ См. о споре Аристона и Зенона: Long A.A. Socrates in Later Greek Philosophy [16, р. 363–364].

Итак, Сократ-скептик Аркесилая, каким его нам представляет Цицерон в «Учении Академиков», в первую очередь есть «незнающий» Сократ, считающий, «что ничего нельзя знать, лишь за единственным исключением: он знает, что ничего не знает, и ничего больше» [8, с. 143]. Но Аркесилай традиционному «незнанию» Сократа дает новую интерпретацию: он говорит, что и само знание Сократа о том, что он является незнающим – непознаваемо, то есть непознаваем сам этот вывод, что, собственно, ставит под сомнение необходимость разума в делах добродетели. Однако, как замечает американский исследователь Джон Купер в статье «Аркесилай: сократик и скептик» [11], скептицизм Аркесилая, на первый взгляд уводящий нас от традиционного понимания «незнания» Сократа, нивелируется следующими его словами: «нет ничего постыднее, чем выражать согласие и одобрение еще до того, как предмет этот постигнут и познан нами» [8, с. 79]. В данном контексте стыд признать что-либо означает использование ума как возможности подтвердить или опровергнуть вообще что-либо. И здесь Аркесилай остается в рамках сократической мысли: разум является единственным руководством к добродетельной жизни, суждения прекращаются (приостанавливаются) до тех пор, пока этого требует разум. Интересно, что созданный академиками-скептиками образ «незнающего» Сократа побуждает к полемике стоиков, которые сократовское «незнание» начинают интерпретировать как диалектическое проявление его известной иронии. Так, Антиох у Цицерона в «Учении Академиков» говорит: «Сократ же, умаляя самого себя, приписывал в споре больше мудрости тому, кого хотел опровергнуть. И поэтому, говоря не то, что он думал, охотно пользовался тем способом притворства, называемым греками “иронией”» [8, с. 95]. Как замечает Э. Лонг, изначально такой образ Сократа, скорее всего, не был близок стоикам, и появляется впервые в их дискуссии со скептиками [16, р. 367].

Совершенно в ином ракурсе, чем уже у рассмотренных нами киников, стоиков и академиков-скептиков, предстает Сократ у эпикурейцев и перипатетиков. Если для первых фигура Сократа – образец и пример для подражания, то для последних отношение к Сократу носило по большей части критический характер, в особенности – у эпикурейцев.

Начнем с перипатетиков. Будучи учеником Платона, Аристотель, конечно, не мог обойти вниманием фигуру Сократа. Однако, по сравнению с его многочисленными обращениями к предшественникам, Сократу он уделяет значительно меньше места. Возможно, это связано с тем, что платоновский Сократ выражал взгляды самого Платона, и поэтому обращение Аристотеля было направлено непосредственно

к Платону. Э. Лонг высказывает предположение, что причина могла быть и психологическая: для Аристотеля был неприемлем философский пафос Сократа [16, р. 368]. Так или иначе, Аристотель упоминает Сократа лишь в этическом контексте: «Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственности искал общее и первый обратил свое внимание на определения» [2, с. 79]. Последователи Аристотеля или также почти не упоминают Сократа, или же критикуют. Например, известно, что Аристоксен написал сочинение, посвященное жизни Сократа, в котором представил его как двоеженца и любовника македонского царя, причем данные обвинения повторялись и другими перипатетиками. И что небезынтересно: критика их основывалась по большей части на анекдотах, сплетнях, и в меньшей – на Платоне и Ксенофоне¹.

Несколько иную ситуацию, касающуюся критики Сократа, мы встречаем у эпикурейцев. Если сам Эпикур был сдержан в своей критике Сократа, то уже его последователями он изображался как фигура антагонистическая и антиэпикурейская. Он – софист, ритор, скептик, хвастун, создатель ложной теологии, он тот, чьи неубедительные этические требования и пренебрежение к естествознанию превратили человеческую жизнь в хаос.² Довольно сложно понять такую враждебность эпикурейцев к Сократу, так как многие черты эпикурейского мудреца вполне можно было бы соотнести с образом Сократа. Скорее всего, их критика Сократа была опосредованной критикой стоиков и академиков-скептиков. Подтверждением может служить, например, сочинение «Против Платоновского диалога Лисий и диалога Эвтидем» Колота из Лампсака, ученика Эпикура, в котором Сократ выведен как прототип скептика Аркесилая.

В эпоху Римской Империи образ Сократа становится по большей части риторическим топосом и примером для подражания. Он постоянный объект анекдотистов, его имя используется в моральных апофегах, он автор подложных писем и лекций. Так, в ироническом, анекдотическо-киническом ракурсе, он представлен, например, у Апулея в «Метаморфозах»³, а как образец для подражания – у Иустина Философа, являясь для того предвестником Христа.

Итак, образ Сократа в постклассический период античной мысли предстает многоликим, что было обусловлено как акцентами, которые античные авторы расставляли при своем прочтении сократической литературы, так и интеллектуальными установками той или иной фи-

¹ См. о Сократе у перипатетиков: Long A.A. Socrates in Later Greek Philosophy [16, р. 367–368].

² См. о представлениях эпикурейцев о Сократе: [14]; [16].

³ См., например, о Сократе в «Метаморфозах» Апулея: [1].

лософской школы. Для киников и стоиков Сократ, в первую очередь, был образцом этического совершенства и примером для подражания, для скептиков – мудрецом, избегающим ошибки думать, что мы что-то можем знать, для эпикурейцев и перипатетиков – объектом критики, представляющим по большей части пародийный образ.

Список литературы

1. Алымова Е. В. Сократ во второй софистике: Апулей «Метаморфозы» I, VI–XIX // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – № 3. – С. 176–181.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979.
4. Караваева С. Άρετή война: Одиссей и Аякс Антисфена и воин-страж Платона // Платоновские исследования. – 2017. – Т. 7. – № 2 (7). – С. 117–126.
5. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993.
6. Платон. Евтидем // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Т. I. – М.: Мысль, 1990. – С. 158–202.
7. Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / под ред. М. Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1972.
8. Марк Туллий Цицерон. Учение академиков. – М.: Индрик, 2004.
9. Марк Туллий Цицерон Парадоксы стоиков // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. – М.: Изд-во РГГУ, 2000.
10. Brown E. Socrates in the Stoa // A Companion to Socrates / ed. By Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar. – Oxford: Blackwell, 2006. – P. 275–284.
11. Cooper J. Arcesilaus: Socratic and Skeptic // Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy. – Princeton, 2004. – P. 81–106.
12. Giannantoni G. Socratis et Socraticorum. Reliquiae in 4 tomi. – Napoli: Bibliopolis. v. IV., 1990.
13. Kennedy J. W. Antisthenes' Ajax and Odysseus. Department of Classics and Ancient History, Sydney, 2011. [Электронный ресурс]. – URL: https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/7963/1/kennedy_honsthesis_2011.pdf (дата обращения: 10.08.2018)
14. Kleve K. Scurra Atticus. The Epicurean view of Socrates. // Suzetesis. Studi sull' Epicureismo Greco e Romano offerti a Marcello Gigante / ed. G. Carrattelli. – Naples, 1983. – P. 227–253.
15. LévyStone D. La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos. // Phronesis – 2005. – No 50. – P. 181–214.
16. Long A. A. Socrates in Later Greek Philosophy // The Cambridge Companion to Socrates. / Ed. by Donald R. Morrison. – Cambridge University Press, 2011. – P. 355–380.
17. Suvák V. Phronēsis in Antisthenes' Ajax and Odysseus // Ethics & Bioethics (in Central Europe). – 2017. – No 7 (1–2). – P. 5–12.

Статья поступила: 30.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

Кризис метафизики через призму онтологического аргумента

В статье предложены экспликации онтологического аргумента в контексте теологического проекта Карла Барта (при этом рассмотрен только один из этапов фундаментальной программы Барта). Предложенные экспликации необходимо интерпретировать в интересах достижения новой философско-теологической коммуникации. Эта коммуникация была практически разрушена в границах либерального постмодерна. Тем не менее, у нас есть возможность вырабатывать новые формы коммуникации, находить новые их основания, в ситуации кризиса метафизики. Структура онтологического аргумента это один из коммуникативных инвариантов, обладающих мощным потенциалом. Потенциал этот далеко не разработан, но налицо его востребованность. Необходимо продолжать работу по разработке структур философско-теологической коммуникации.

The article proposed explications of the ontological argument in the context of the theological project of Karl Barth (only one of the stages of the Bart fundamental program considered). The proposed explications must be interpreted for achieving a new philosophical and theological communication. This communication was almost destroyed within the borders of the liberal postmodern. Nevertheless, we have the opportunity to develop new forms of communication, to find new bases for them, in the situation of crisis of metaphysics. The structure of the ontological argument is one of communicative invariants that have a powerful potency. This potential is far from being developed, but its relevance is evident. It is necessary to continue the work on the development of structures of philosophical and theological communication.

Ключевые слова: философия, теология, метафизика, онтология, коммуникация, онтологический аргумент, Карл Барт.

Key words: philosophy, theology, metaphysics, ontology, communication, ontological argument, Karl Barth.

Проблематика, известная в философии как онтологическое доказательство бытия Бога (высшей сущности) или просто как онтологический аргумент, имеет богатую историю. В европейской философии эта тема является одной из значимых, так как относится к области осмысления связи бытия и мышления. Суть ее: из самого понятия, мысли о высшей сущности выводится необходимость ее существования.

Обращение к теме онтологического аргумента вызвано насущной потребностью в философско-теологической самоидентификации в ситуации перманентного кризиса метафизики, длящегося все XX столетие [1, с. 82]. Представляется, что экспликации онтологического аргумента могут послужить подспорьем в этом многотрудном деле¹.

Еще к Пармениду восходит концепция необходимой истинности мысли о бытии и, следовательно, его существовании. Через Платона и неоплатонизм эта концепция оказала влияние на христианское понимание Бога как полноты, на теологическое осмысление понятия Бога как абсолютной (всесовершенной) сущности.

В классической редакции онтологический аргумент сформулирован у Ансельма Кентерберийского («Прослогион», 1078 г.): понятие Бога означает то, больше чего невозможно помыслить; существующее выше несуществующего; следовательно, бог необходимо обладает существованием. Критика ансельмова аргумента возникает сразу же у современников (монах Гаунило), а у Фомы Аквината получает систематическое обоснование с точки зрения невозможности содержательного конструирования понятия Бога. Однако онтологическая логика получает принятие у немалой части средневековых мыслителей. В Новое время актуализировалась парадигма, рассматривающая философию как универсальный мыслительный континуум и вбирающая теологию в философию. Спиноза, Декарт и Лейбниц дают свою версию онтологического аргумента в контексте рациональной метафизической гносеологии. И вновь (в частности, Локком) релевантность онтологического аргумента отвергается. Таким образом, предпочтительное отношение к онтологической логике имеет для классических метафизически ориентированных систем ту же причину, по которой другие мыслители отвергают эту схему: онтологический аргумент не имеет отношения к опыту, а связан с понятием, идеей.

Одним из важнейших этапов философской рефлексии по поводу онтологического аргумента является творчество Иммануила Канта. Большинство представителей последующей философии признавали решающее значение кантовской критики.

Однако в XX веке появились некоторые ревизии онтологического аргумента, в частности, подход Карла Барта. Он строит неклассическую систему обоснования необходимости теологии. При этом в книге «*Fides quaerens intellectum*»² показано центральное место онтологического аргумента для построения теологических программ,

¹ В данной статье автор развивает положения своей предыдущей работы: Горин А. А. Онтологический аргумент в понимании Карла Барта // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. – URL: http://yakov.works/libr_min/04_g/or/in_01.htm

² Название книги – это цитата Ансельма Кентерберийского, означает: «вера, ищущая разума».

в контексте нового диалектического метода. Это имеет отдаленное сходство с гегелевской защитой онтологического аргумента, но за счет не триадического диалектического синтеза, а негативной диалектики, что связывает проект Барта, с одной стороны, с феноменологическим поиском интенций; с другой стороны, – с идеями экзистенциализма о предшествовании существования (реальности) сущности (концепции).

Можно заключить, что длительная история интерпретаций и дискуссий, развернувшихся вокруг ансельмова аргумента, в полной мере обуславливает актуальность и значение попытки выявить и дифференцировать сложившиеся основные подходы. Представляется, что проблематика онтологического аргумента демонстрирует устойчивый инвариант философско-теологической коммуникации, которая является определенно рациональной деятельностью.

Философия, – вспоминая Хайдеггера, – это герменевтика, которая рассматривает сущее и весь опыт в предваряющем просвете бытия. Теология же выступает как герменевтика уже удостоверенного опыта. Хайдеггер уточняет, что теология все же не может быть реализована как точная наука. Существует опасность, что теология, обратившись в утверждение своей научности к философии, усвоит техницистские представления о языке, превращающие его в инструмент науки. В противовес этому необходимо обосновать спекулятивно-герменевтический опыт языка необъективирующего мышления и словесного выражения, который был, по меньшей мере, формально необходим для теологического рассмотрения христианской веры, «исходящего из сущности этой веры».

Налицо транстемпоральность онтологического аргумента в контексте метафизических систем. Его неразрывная связь с теологическими проектами разных эпох свидетельствует об аргументе как герменевтическом феномене. Он может быть понят, с одной стороны, как значимая манифестация платонической линии в европейской философии; с другой стороны, предстает как методологическое основание построения теологических проектов. Постараемся предпринять рассмотрение места онтологического аргумента в философско-теологическом процессе.

Проблематика онтологического аргумента приобретает новые черты сообразно развивающимся философским системам своих эпох. Более того, онтологический аргумент предстает методическим инвариантом всякого ставшего исторически значимым проекта построения теологической парадигмы. Такое положение вещей и позволяет рассуждать об онтологическом аргументе как теолого-герменевтическом феномене имеющем транстемпоральный характер.

В силе остается положение Карла Барта о фундаментальной методологической значимости онтологического аргумента для построения теологических программ. Барт полагает, что для рассмотрения вопросов бытия, а основной интерес эти вопросы имеют в связи с положением высшего бытия, необходим принципиально иной взгляд. Анализ, как мысли, так и действительности, с точки зрения только реальных предикатов, никогда не обнаружит бытия, которое «есть». Барт, как выдающийся преемник платонической линии в европейской теологии, развивает положение Николая Кузанского, что существует модус бытия вещи, для которого нет никакой науки. Этот модус должен предшествовать всякому познанию. Бытие должно каким-то образом быть. Оно и будет тем «есть», первым по природе. Философски трактуемая природа бытия не допускает никакой более высокой степени прояснения. Однако теологическая программа может предложить новые горизонты экспликации бытия.

Необходимо эксплицировать проблематику онтологического аргумента в контексте платонической линии *coincidentia oppositorum* европейской философии и теологии, как с методологической, так и с генетической стороны. Попытки раскрытия понятия сущности перманентно актуализируют различные трудности мысли (в частности, то, что обнаружено полемикой между «реализмом» и «номинализмом»). В интересующем нас значении истоки проблематики лежат в дуализме (антиномизме) сущности, которую стремятся последовательно мыслить в логике существования, одновременно удерживая идею сущности в качестве бытия, тождественного самому себе.

Предложенные экспликации онтологического аргумента в контексте теологического проекта Карла Барта (даже только одного из этапов его фундаментальной программы) необходимо интерпретировать в интересах достижения новой философско-теологической коммуникации. Той коммуникации, которая в прошлом была практически разрушена в границах либерального постмодерна [2, с. 254].

Идейное движение, связываемое с именем Карла Барта, имеет несколько названий, подчеркивающих различные атрибуты его наследия. Основные – это теология кризиса, диалектическая теология, неоортодоксия. «Кризис» подчеркивает, с одной стороны, социокультурологическое измерение проекта: сама реальность цивилизационного кризиса возводится Бартом к глубокой трансформации умственных оснований его мира, обрушившегося в условиях войны. Другая сторона «кризиса» – теологическая: отношения человека с Богом носят принципиально кризисный характер, требуют радикальной переоценки всех оснований жизни, мышления, самого бытия. Барт творчески соединяет эти два аспекта, развивая важные темы современного идеа-

лизма и экзистенциализма. Название «диалектическая теология» указывает на связь бартианства с диалектическим методом, применяемым в духе методологии Киркегора, как антиномической диалектики, где тезис и антитезис не снимаются в синтезе. Понятие «неоортодоксии», обозначая новый, после Лютера, этап развития идеологии протестантизма, подчеркивает преемственность теологического проекта, разрабатываемого с помощью нового метода. Барт осуществляет своеобразный протестантский ренессанс идей «отцов Реформации», закладывая новую страницу в теологии. Фактически бартианская концепция мало сказалась на культурологической стороне христианской жизни. Однако, являясь генетически евангелической теологией, система Барта нашла свое признание как универсальная и общезначимая среди виднейших представителей теологическо-философской мысли своего времени (фон Бальтазар, Кюнг, Ранер). Это дополнительно доказывает важность изучения рассматриваемого проекта.

В качестве методологического основания своего творчества Барт указывает на онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского. Логика превосходства реального над вероятным, онтического над ноэтическим, определяет подход Барта к конструированию теологических программ. Барт пишет книгу об Ансельме и онтологическом аргументе в связи с его значением для теологического метода. В диалектической динамике веры и знания, по учению Барта, невозможно никакое спекулятивное оперирование идеями Бога без предварительного обретения ее содержания. Таким образом, Барт указывает на особую роль логики онтологического аргумента. После кантовской критики онтологического аргумента в контексте невозможности рациональной теологии, необходимо уяснить суть позиции Барта и то место, которое он отводит онтологическому аргументу, чтобы понять – почему позиция Ансельма имеет тенденцию возвращаться в разных формах на этапах различных парадигм в истории философской мысли.

Книга Барта об Ансельме и значении онтологического аргумента для построения аутентичных философско-теологических программ – возможно, наименее читаемая и цитируемая в широких кругах. Тем важнее пристальнее взглянуть в эти методологические построения.

В середине 1920-х годов Барт приступает к работе над задуманным как многотомное сочинение обзором христианской догматики. В 1927 г. выходит 1-й том – «Учение о слове Божьем. Прологомена к христианской догматике». Поднятые здесь вопросы касаются не значения, а возможности и места теологических исследований в структуре знания: «наша прологомена не будет устанавливать пределы доктрины о слове Бога, но исключительно состоит в развитии такой

доктрины»¹. Уже налицо смещение акцентов – учение о слове Бога есть фундамент теологии, и ничто иное не применяется в качестве основы. Однако эта книга не продолжила своим изданием.

В 1930 г. Барт вел семинары по истории теологии в университете Бонна. Один из первых семинаров разбирал классический для европейской теологии текст Ансельма «*Cur Deus Homo*». Годом позже он публикует работу об онтологическом аргументе как ключевом аспекте всего философско-богословского проекта Ансельма. Близкая встреча с трудами Ансельма станет основой для перестроения бартовской догматической работы заново. Изменится и название: теперь это не христианская, а Церковная догматика. В чем же заключается такое значение Ансельма для Барта?

Заголовок *Fides quaerens intellectum* подчеркивает основную интенцию творчества самого Барта, перенятую им приверженность платоновской линии в западной философии и теологии. Эта схема наиболее выпукло разработана именно в творчестве Ансельма Кентерберийского, признанного одним из отцов схоластики. Барт сам подчеркивал особую значимость этой книги в его теологии:

«Глубинная суть (моей теологической позиции) состоит в следующем: в те годы я постепенно освобождался от последних пережитков антропологических концепций в изложении христианской доктрины. Важным свидетельством этого освобождения является памфлет «Нет!», написанный против концепции Э. Бруннера в 1934, но еще более значима в этой связи книга об аргументе Ансельма, вышедшая в 1931. Среди всех моих текстов я рассматриваю этот, как написанный с наибольшей достоверностью. Но до сих пор это наименее читаемая из моих работ» [цит. по: 5, р. 205].

Почему же Барт так высоко ставит Ансельма? Уже в предисловии к книге он указывает, что считает аргумент Ансельма очень проникновенным и стабильным элементом теологии. При внимательном к нему отношении он может стать весьма поучительным для современной теологии, в смысле конструирования адекватного теологического метода. Примечательно, что в самом начале части «Церковной догматики», рассматривающей вопросы познания Бога, Барт говорит: «Я учился основополагающим подходам к проблемам познания и бытия Бога... у ног Ансельма» [3, р. 4]. В целом можно с уверенностью сказать, что Ансельм помог Барту развить теологический метод характерный для всей «Церковной догматики» и последующего творчества Барта: «в книге я исследую ключевой фактор, определяющий весь ход

¹ Barth K. How I Changed My Mind. (coll.) / tr. fr. ger. Richmond: John Knox, 1966. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-theology/article/how-i-changed-my-mind-by-karl-barth-introduction-and-epilogue-by-john-d-godsey-john-knox-press-richmond-virginia-1966-pp-96-300/44FCA569B7AA15D313A6E789CE4DFA08>

моей мысли в работе над “Церковной догматикой”, как единственной годный для теологии» [4, S. 10].

Заинтересованность Барта в анализе метода Ансельма очевидна из самого названия книги, совпадающего с заключительной фразой вводной главы ансельмова «Прослогиона». В свою очередь, Ансельм конгениально развивает августиновскую максиму: «пока ты не уверуешь, ты не можешь уразуметь». Не углубляясь в истоки мысли самого Ансельма, обобщим этот вопрос: ключевая проблема теологического метода, рассматриваемая здесь, – каково соотношение веры и познания, зачем вере стремится к пониманию. Иными словами, каким образом происходит переход от феномена непосредственной веры к теологии как интеллектуальному предприятию. Барт разделяет мнение, что ансельмово стремление к «уразумению» (как и вся эта традиция) мотивируется полемическими и апологетическими обстоятельствами. Но не это само по себе и не интеллектуальное удовлетворение от прояснения истин веры в логических формулировках есть источник всего дела. Барт наследует Ансельму в понимании того, что вера ищет понимания, поскольку такое движение характерно для самой сути веры. Барт обобщает движение веры к большему пониманию и познанию Бога, как своего объекта: «Credo ut intelligam означает: вера сама по себе зовет меня к знанию» [4, S. 17].

Разберем четыре линии теологической гносеологии, прослеживаемые Бартом у Ансельма, которые сделают яснее подобное его толкование. Барт привлекает для обоснования своей позиции материал из многих текстов Ансельма (кроме «Монологиона» и «Прослогиона» это прежде всего «Об истине», «О падении дьявола», «О непорочном зачатии и первородном грехе»).

1. Первый аспект, отмечаемый Бартом у Ансельма, означает, что везде, где есть истина, есть Бог (с уяснения чего начинается трактат «Об истине»). Бог причастен всему истинному не только как *summa veritas*, но как *causa veritas*, как Творец – источник всего, что не есть Бог. Бог есть источник всякой истины, доступной нашему познанию. В Боге *intelligentia* совпадает с *veritas* и его Откровение представляет нам критерии для оценки истины разумом. Одновременно, Бог есть *sensibilis*, который *cognoscibilis*. Разумеется, мы не могли бы верить в Бога, не будь он источником *vera cogitatio* истинного познания, так что вера в Бога подразумевает познание Бога.

2. В части психологических взглядов Ансельма, вера, по сути своей, есть движение воли. Стремление к Богу сводится к волевому акту послушания Богу. В конечном итоге это приводит к объяснению *veritas* через *justitia*. Преимущественное значение воли для веры соответствует высокому статусу знания в этой сфере. Вера подразумевает свободное действие воли, но воля эта принадлежит разумным созда-

ниям, что подразумевает, в свою очередь, разделение справедливого и несправедливого, истинного и ложного, доброго и злого. Подобное разграничение возможно как акт того, что называется познанием, мышлением.

3. По антропологическому учению Ансельма, вера не возникает без какой-то интервенции нового опыта-знания, которое западает в человека как некоторое семя. Это семя соответствует слову Бога, проповедуемому и слышимому. Оно приходит к человеку, а то, что обеспечивает его принятие *relictudio volendi*, есть благодать. При этом слово встречается в нас с некоторой силой (которую Ансельм сопоставляет с образом троичного Бога), благодаря которой возможно припоминание, знание и стремление к *optimum et maximum optimum* наивысшему благу. Эта сила отличает человека от животных. В вере эта сила актуализируется. Хотя человек и не может веровать без приходящего к нему слова и без предварительной благодати, но образ Бога в человеке позволяет ему трехчастное «припоминание» Бога, познание Бога и стремление, любовь к Богу. Познание Бога приходит по мере присутствия веры, чего требует восстановление подобия Бога в человеке.

4. Наконец, познание, следующее из веры, понимается Ансельмом эсхатологически. Интеллект, развивающийся по мере опыта, есть *medium inter fidem et speciem*, посредник веры и веруемого. Барт полагает, что разъяснение этой линии дано у Ансельма несколько смутно. Знание, как противоположение видению, имеет высший статус перед верой, но в ограниченном смысле. Несомненно, что знание проникает через барьер между царством благодати и царством славы (в том смысле, что знание способно строить образы мира грядущего). Познание проникает за неотменимые ограничения человеческой природы по-иному, нежели вера. Только мыслящий верующий христианин из всех людей способен научиться разглядывать высокие материи, какая возможность дана ему самим Богом. Таким образом, можно понять медиальный статус знания у Ансельма как нечто находящееся между верой и видением. *Intelligere* есть возможность движения в направлении видения того, что достойно видения. Познание имеет в себе самом нечто от видения, и ведет к видению не за пределы, но в границах веры.

Барт указывает, что для усвоения того, как строится теология по программе «вера, ищущая понимания», необходимо разобраться в концепции веры Ансельма. Вера не смущается алогичным или иррациональным аспектами. Барт так излагает веру по Ансельму: вера есть верный акт воли, если вера направлена на нечто усвояемое Богу и если находится в пределах опыта спасения... Вера относится к Слову Христа; вера – ни что иное, как принятие, понимание и признание

этого Слова [4, S. 21]. Для Барта, как и для Ансельма, наш путь к познанию Бога неотделим от пути веры.

Это продвижение от веры к знанию Барт понимает в следующих этапах. Сперва в начале веры наличествует понимание тех или иных слов Христа, просто смысла положений христианского учения. Такое понимание доступно любому разумному субъекту. На следующем этапе вера выходит за пределы логического уяснения вероучительных истин к принятию реальности предшествующей этим формулировкам. Таким образом, проповеданное принимается. А вера стоит и в начале и в конце процесса понимания: мы переходим от веры в веру. Поиск понимания для верующего завершается лишь в эсхатоне, где вера реализуется [4, S. 20].

Переходя к значению природы веры для метода теологии, Барт настаивает, что самая возможность понимания предметов веры делается необходимостью, а это и легитимизирует теологию. При этом фактический успех или неудача этих шагов вера–понимание–вера не угрожает теологии. Теология существует не для того, чтобы приводить к вере, и не для освобождения от сомнений (нехватки, недостатка веры). Это не штурм неба и не принесение разума в жертву [4, S. 25].

Важно подчеркнуть, что Барт, подобно Ансельму, подчиняет теологию интересам вероисповедания. Теология должна работать внутри круга проблем, фактически поднятых верующим разумом. В «Церковной догматике» Барт многократно повторяет, что теолог может работать, только подразумевая деятельного и самооткровенного Бога. Поиск понимания, в которое вовлечен теолог, и которое никогда не закончится, может развиваться именно в богопознании. Суждения о Боге может быть аналогично своему объекту, и быть подлинным теологическим суждением.

Разделяя такую концепцию, Барт несколько смягчает радикализм диалектической теологии (в ее рациональном изводе) по поводу принципиального несоответствия Бога и человека, не позволяющего вовсе позитивно говорить о Боге.

Во всем своем труде Барт отвергает широко распространенное мнение, что Ансельм, как рационалист, переходит от возможности Откровения к его необходимости и, соответственно, к реальности на основании исключительно рациональной аргументации. По Барту, Ансельм всегда начинает с вероисповедных формул, которые означают реальность Откровения; затем переходит к выяснению того, какой тип теологической рефлексии и аргументации соответствует этим утверждениям. Как уже говорилось, Барт работает в этой связи с разными текстами Ансельма. Анализ Барта представляется весьма сбалансированным [4, S. 28].

Финальный аргумент Барта против понимания Ансельма как рационалиста заключается в выявлении существенной связи между теологией и молитвой. Недостаточно сказать, что для Ансельма нет подлинного богопознания без самой изначальной и продолжающейся благодати Божьей. Обретение истинного богопознания лежит за пределами возможностей человеческого разума самого по себе, так что его надо постоянно поддерживать молитвенно. Более того, без постоянного Откровения Бога, воспроизводящегося по благодати, никакая вера не была бы способна воспринять Бога. В самом начале «Церковной догматики» Барт вновь воспроизводит эту позицию, ссылаясь на «веру, как инстанцию без которой никакая теологическая работа невозможна» [3, р. 25].

Обобщим этот материал непосредственно в терминах онтологического аргумента – вера поддерживает изнутри всю богословскую деятельность. Реальность превосходит возможность. В общефилософском плане: мысль раскрывает внутреннюю когерентность реальности, выявляет априори разума. У Барта, вслед за Ансельмом, конкретное присутствие и благодать Бога есть всеконтролирующий центр мыслительной работы. Это логика онтологического аргумента – концепция должна быть «существующей», для того, чтобы иметь для нас значение. Барт представляет аргумент Ансельма, разумеется, не как позитивное обоснование существования Бога, но как раскрытие значения самооткровения Бога человеку, которому вовсе невозможно помыслить Бога иначе, как высшую воспринимаемую реальность. Суть понимания Бартом онтологического аргумента – воплощение слова, в Израиле и во Христе Бог обретает «форму», становится «объектом» не только мысли, но и опыта. Это и доказывает онтологический аргумент. Для Барта само наличие веры зависит от события Откровения. Только если наличествует вера в само Откровение, можно говорить о подлинном богопознании. И только такое знание, которое происходит от продолжающегося поиска понимания верой, может быть подлинным познанием Бога.

Список литературы

1. Оден Т. К. После модернизма. Что впереди? / пер. с англ. – Минск: Б. и., 2003.
2. Хабермас Ю. Культурное равноправие и границы либерализма постмодерна // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. с нем. М. Б. Скуратова. – М.: Весь мир, 2011. – С. 254–293.
3. Barth K. Church Dogmatics. Vol. II, Part 1. – Edinburgh, 1957.
4. Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. – Zollikon-Zurich, 1958.
5. Berkhof H. Two Hundred Years of Theology: Report of a Personal Journey. – Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

*Г. Н. Лебедева***У истоков философии языка в России: А. С. Шишков**

Рассматривается роль А.С. Шишкова в истории организации науки и становления отечественной философии языка. Шишков показал, что язык есть орган мысли, является активным фактором истории, выражает достоинство народа. Была показана связь слов и понятий, языка и мышления. Исследования русского языка были направлены на поиск основ его сохранения и отказ от иностранных заимствований. Практическая и административная деятельность Шишкова были направлены на организацию наук о языке, а также были тесно связаны с культурными процессами.

The role of A. S. Shishkov in the history of the organization of science and the development of the national language philosophy is considered. Shishkov showed that language is an organ of thought, is the active factor of history, the dignity of the people. The connection of words and concepts, language and thinking was shown. Studies of the Russian language were aimed at finding the basics of its preservation and the rejection of foreign borrowing. Shishkov's practical and administrative activities were aimed at the organization of the language sciences, and were also closely connected with cultural processes.

Ключевые слова: философия языка, А. С. Шишков, народный язык, сравнительный словарь.

Key words: language philosophy, A. S. Shishkov, national language, comparative dictionary.

Среди основных направлений современной мировой философии особое место занимает философия языка. П. А. Вяземский писал, что «язык есть исповедь народа», а М. Хайдеггеру принадлежит известная формулировка – «язык есть дом бытия». Под философией языка понимается не только целый корпус различных философских течений, выявляющих взаимосвязь мышления и языка (аналитическая философия, лингвистическая философия, герменевтика и др.), но также и деятельность, «определяющая роль языка и слова в различных формах дискурса, в познании и в структурах сознания и знания» [12]. Философия языка сложилась лишь в XX веке, но очень многие вопросы решались значительно ранее. Вопросы происхождения слов, языка, возможности дальнейшего развития живой речи интересовали мысли-

телей с глубокой древности. Все направления в философии так или иначе используют идеи и понятия философии языка.

В отечественной философской мысли имеются различные опыты философии языка, представленные в XX столетии такими классическими авторами, как С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев. Но ещё в Екатерининскую эпоху, и на рубеже XVIII–XIX вв. актуальными становятся вопросы правильных грамматических норм и кодификации языка, что способствовало становлению и престижу национального государства. По выражению А. С. Пушкина: «Екатерина, стремившаяся во всем установить закон и незыблемый порядок, хотела дать уложение и русскому языку». Открытая в 1783 г. Е.Р. Дашковой Императорская Российская Академия была ориентирована на развитие языковой культуры и стала центром гуманитарных наук, в отличие от Санкт-Петербургской Академии наук, бывшей центром точных и естественных наук. Именно в этом учреждении сконцентрировалась работа над «Словарем Академии Российской» (1789–1794), который в дальнейшем сыграл громадную роль в становлении норм русского литературного языка. В 1790–1791 гг. выходит 4-томный «Сравнительный словарь всех языков и наречий, по азбучному порядку расположенный», который стимулировал сравнительное изучение языков [10]. После Е. Р. Дашковой, хранителем чистоты русского языка становится Александр Семенович Шишков (09.03.1754 – 09.04.1841) – языковед, архаист, организатор научных учреждений, активный участник событий своего времени, адмирал.

Целью статьи является исследование причин, способствовавших обращению А. С. Шишкова к изучению языка, анализ его взглядов на вопросы о связи языка, традиций и культуры народа, рассмотрение деятельности Шишкова как отечественного языковеда и мыслителя. При обращении к трудам Шишкова можно убедиться, что не всё его наследие прочитано и изучено в достаточной степени, несмотря на доступность трудов. Только перечень библиографии сочинений и литературы Шишкова, изданный в 2011 г., занимает объем более 60 страниц [2]. Из дореволюционных исследований о Шишкове можно выделить труды Я. К. Грота, А. Н. Пыпина, П. К. Щебальского, М. И. Сухомлинова. В современных исследованиях организаторская деятельность Шишкова в Российской академии и в развитии гуманитарного и лингвистического знания рассмотрена в трудах М. Г. Альшуллера [3], В. В. Коломинова и М. Ш. Файнштейн [9; 13]. Б. М. Гаспаров видит в Шишкове серьезного культурного деятеля, который высказал ряд интересных общих мыслей, предвещающих романтический взгляд на язык как на культурно-исторический

организм, в истории которого неповторимым образом отпечатались особенности народного духа [5, с. 25–32]. Текстологические исследования А. М. Камчатнова о наследии Шишкова являются серьезным анализом в области философии языка [7; 8].

Шишков принадлежал к числу «цельных характеров, которые нередко были в Екатерининскую эпоху. Эта цельность проявлялась в том, что все те задачи, которые он ставил перед собой в разные периоды творческой жизни, образуют органическое единство, все части связаны общей логикой» [7, с. 4]. По инициативе А. С. Шишкова и Г. Р. Державина создается общество «Беседа любителей российской словесности». С 1812 г. по 1814 г. Шишков – государственный секретарь, с 1824 г. по 1828 г. – министр народного просвещения, глава цензурного ведомства и главноуправляющий духовными делами иностранных исповеданий. Шишков хорошо знал иностранные языки, перевел с немецкого языка «Детскую библиотеку» И.-Г. Кампе, известную на немецком языке как «Kleine kinder-bibliothek» [6]. Этот перевод надолго сделал А. С. Шишкова любимым детским писателем в России, вплоть до середины XIX века. В собрании переводов А. С. Шишкова можно найти «Бдения» и «Освобожденный Иерусалим» Тассо, сонеты Петрарки. В 1795 г. выходит его трёхязычный англо-французско-русский морской словарь» [14]. Практические знания и наблюдения над языками способствовали представлениям об их сравнении и различии. При жизни Шишкова вышло собрание его сочинений в 17 томах, причем некоторые работы переиздавались по два, три и даже четыре раза, а ряд трудов позже издал Ю Ф. Самарин в 1870 г. [18]. Тем не менее, не все труды Шишкова были сохранены после его кончины, а может быть, еще и при жизни погибли без следа; как вспоминал хорошо знавший это С. Т. Аксаков: «Толстая книга и две тетради, писанные рукою Шишкова, были куплены случайно на Апраксином рынке, где продают книги и рукописи на рогожках» [1, с. 271].

Рассмотрим факторы, определившие воззрение Шишкова о языке. Это положения о том, что: 1) «язык вообще есть органон мысли»; 2) русский литературный язык по природе есть язык славяно-русский. Работы Шишкова «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка» (1803 г.) [15] и «Прибавление к сочинению, называемому “Рассуждение о старом и новом слоге”» (1804) [16], показали, что для Шишкова история России и русский язык неразрывны. Он доказывает, что язык является активным началом истории: «язык есть не только достоинство народа, не только основание и причина всех его знаний ... Язык есть душа народа, зеркало нравов, верный показатель просвещения, неумолчный проповедник дел».

Шишков сформулировал метод исследования происхождения языка, связанный со словообразованием, показал связь слов и понятий, языка и мышления, самостоятельно выработал понятие внутренней формы слова. Разум и свойства языка заключаются в каждом отдельном случае, еще точнее – в корне:

«Под именем языка разумеют корни слов и ветви от них произошедшие. <...> Происхождение слов подобно дереву; ибо как возникающее от корня младое дерево пускает от себя различные ветви, и от высоты возносится в высоту, и от силы переходит в силу, так и первоначальное слово сперва означает одно какое-нибудь главное понятие, а потом проистекают и утверждаются от оною многие другие» [16, с. 33–34].

М. Альшуллер представляет Шишкова как защитника культуры и языка, который «относился к слову с чисто мистическим уважением. Для него в слове воплощался дух народный, материализовалась идея, способная и созидать, и разрушать. Поэтому он готов был запрещать вредное слово с не меньшим усердием, чем защищать правильное» [3, с. 27]. А. М. Камчатнов отмечает, что Шишков первым в России осознал опасность заимствования иноязычных слов, указав, что значение слова определяется не только через понятия, но и в связи с другими словами, а также в составе выражений. Полный объем смысла слова в каждом языке всегда уникален. «Впервые не только в отечественной, но и в мировой новоевропейской литературе выражено понятие о том, что позднее В. фон Гумбольдт будет называть внутренней формой языка, А. А. Потебня – внутренней формой слова, А. Ф. Лосев – нозмой слова. А. С. Шишков для выражения этого понятия будет пользоваться разными терминами: разум слова, умствование, заложенное в корне слова, *понятие*, заключающееся в корне слова, *сила* слова; но в любом случае всегда имеется в виду способ понимания и осмысления вещи» [8, с. 75].

Другим событием, повлиявшим на философию языка Шишкова, является изданное в 1800 г. «Слово о полку Игореве». Еще в 1797 г. Н. М. Карамзин в журнале «Le Spectateur du Nord» объявил о находке «Слова». Тем не менее, вторая жизнь «Слова» началась именно в литературном обществе «Беседа любителей российской словесности», у истоков которого был Шишков. В Академии с 1805 г. издаются собственный перевод «Слова» Шишковым в прозе, а также «Примечания на древнее “Слово о полку Игореве”» о каждой фразе этого произведения. Комментируя значение неясных и старинных слов, Шишков как бы доказывал древность «славенороссийского» языка [17, с. 35–124]. Древний памятник повлиял на социокультурную позицию «Беседы», которая обратила внимание на его героический характер.

Появление критических статей на шишковское «Рассуждение о старом и новом слоге» привело к более объемному труду Шишкова: «Прибавление к сочинению, называемому “Рассуждение о старом и новом слоге”» (1804). Защищая самобытность русской культуры, Шишков выступал против заимствований в языке. Академик В. В. Виноградов отмечал, что происходившие споры о языке привели к его реформе, которая началась с Карамзина, и что Шишков вскрыл «ряд существенных недостатков карамзинской реформы, связанных с недооценкой культурного наследия славянизмов, с непониманием исторической роли славяно-русского языка» [4, с. 51].

Еще одной интуитивной догадкой Шишкова было представление о языке как коллективной памяти народа, о воплощении в нём духа народа. Это выразилось в предложении ввести в русскую литературу народный язык:

«Народный язык, очищенный несколько от своей грубости, возобновленный и приноровленный к нынешней нашей словесности, сблизил бы нас с тою приятной невинностью, с теми естественными чувствованиями, от которых мы, удаляясь, делаемся более жеманными говорунами, нежели истинно красноречивыми писателями». Сохраняясь в языке, через древнюю русскую словесность, народность является основой культуры и любви к Отечеству. Отказ от национальных начал означал и исключение нации из просвещенных народов. «Народ российский, – писал А. С. Шишков, – всегда крепок был языком и верою; язык делал его единомышленным, вера единокорным» [18, с. 264].

С 1796 г., став членом литературной Российской Академии, Шишков посвящает себя лингвистическим трудам. А в период с 1813 г. и вплоть до кончины в 1841 г. Шишков является президентом Российской академии. В этот период проявились его организаторские качества в научной сфере. Шишков излагал причины необходимости нового Устава, принятого в 1818 г., тем, что Академия призвана быть «охранительницею языка от всех могущих повреждать и потрясать оный худых навыков, несправедливых толков и вводимых в него злоупотреблений». Предусматривалось продолжить работы над различными словарями: словопроизводный словарь русского языка, сравнительный словарь всех славянских наречий, словари технические и словесных наук, причем в их создании должны были работать славянские ученые.

В первой трети XIX века все больше внимания стали уделять общности славянских языков. Так реализовалась идея Шишкова о сходстве славянских языков. «Наметилось два направления работы над словарем: этимологическое и азбучное. Первое курировал сам

президент» [13, с. 46]. Интерес Шишкова был адресован к истории слова, «корнесловию» – методу, сложившемуся в конце XVIII – первой трети XIX века. Анализ этимологии способствовал постижению законов происхождения и развития языков [9, с. 71].

Несмотря на то, что знания Шишкова о языке базировались на культуре XVIII века, когда в языке предполагали найти что-то абстрактное и неизменное, он пытался представить наиболее точную историю слов. С 1815 г. на страницах «Известий Российской академии» он начинает издавать свои труды: «Некоторые замечания на предлагаемое вновь сочинение Российского словаря», «Опыт славянского словаря», «Опыт славянского языка, или объяснение силы и знаменования коренных и производных русских слов». Следуя принципам «Плана этимологического словаря всех славянских языков» Й. Добровского (Прага, 1813), Шишков заимствованные слова помещал в конце словаря, лексику неславянского происхождения предлагал заменять эквивалентными словами из славянских языков. Хотя не все славянские эквиваленты можно считать удачными. Неслучайно Пушкин и писатели его круга высмеивали неологизмы Шишкова, такие, как галоши – мокроступы, актер – лицедей, аллея – прохожь и т. д. Такой пуризм был присущ не только Шишкову. Этот опыт использовался в трудах славянских лексикографов, в частности в «Чешско-немецком словаре» Й. Юнгмана. Словопроизводный словарь виделся как собрание корней, из которых произошли «деревья слов с ветвями». Этимологические исследования не получили поддержки у коллег по Академии и это начинание, длившееся с 1820-х годов, осталось незавершенным.

Шишков стремился доказать общность происхождения разнокоренных слов, возвести их к некоему «праязыку». В то же время, он признавал, что язык каждого народа составил не произволом людей, выдумавших звуки, но «разумом человеческим, который, размышляя о вещах, чрез их соображение друг с другом, давал им имена».

Деятельность Шишкова на посту государственного секретаря с 1812 г. по 1814 г., в период наполеоновских войн, как автора царских манифестов, способствовала подъему патриотизма. В период с 1824 г. по 1828 г., когда он был министром народного просвещения, если судить по исследованной литературе, он не распространял директивно свои методы исследования корнесловия и сопоставительного словообразования в учреждения образования. Период, когда Шишков был Президентом Российской Академии (1813–1841) – это его труд как организатора науки, ибо по результатам его деятельности были не

только изданы сравнительные словари, но и произошло становление славистики как науки. Шишков демонстрировал своё стремление сохранить народность русских в языке с помощью древней русской словесности. Так народ стал главным в его программе – единство народа связано с языковой основой.

Мы видим, что язык «является способом коммуникации, воспроизводя через диалекты и лексику многие особенности и характеристики конкретных наций, социальных групп. Наряду с этим, язык также является способом и средством проявления и демонстрация политических позиций и идеологических предпочтений» [11, с. 271]. Язык задает особые рамки и коды именования и идентичности, а языковые процессы выступают как характеристики самоопределения этноса. В трудах А. С. Шишкова обнаруживается своего рода предвосхищение современных характеристик языка, что делает эти труды поучительными и важными для истории философии языка.

Список литературы

1. Аксаков С. Т. Воспоминание об Александре Семеновиче Шишкове // Аксаков С. Т. Соч.: в 3 т. Т. 2. – М.: Худ. лит., 1986. – С. 243–287.
2. Александр Семенович Шишков (1754–1841): Материалы к библиографии // Литературоведческий журнал / ред. А. Н. Николукин, Е. А. Цурганова, Т. Г. Юрченко – М.: ИНИОН РАН, 2011. – № 28. – С. 150–210; То же: [Электронный ресурс]. – URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=229061> (дата обращения: 30.09.2018).
3. Альшуллер М. Г. Беседа любителей русского слова: у истоков русского славянофильства. – 2-е изд., доп. – М.: Новое литературное обозрение, 2007.
4. Виноградов В. В. История русского литературного языка: Избр. труды. – М.: Наука, 1978.
5. Гаспаров Б. М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. – СПб.: Академический проект, 1999.
6. Кампе И. Г. Детская библиотека. / пер. с нем. А. С. Шишкова. – СПб.: Изданием Импер. Акад. наук, 1783–1785 // В собрании переводов Шишкова. – СПб., 1818.
7. Камчатнов А. М. Русский древослов Александра Шишкова: Лингвистическое наследие А. С. Шишкова в научном и культурном контексте эпохи. – СПб.: Нестор-История, 2018.
8. Камчатнов А. М. А. С. Шишков как предтеча русской философии языка // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 9. – М.: Водолей, 2009. – С. 73–89.
9. Коломинов В. В., Файнштейн М. Ш. Храм муз словесных: (из истории Российской Академии). – Л.: Наука, 1986.
10. Лебедева Г. Н., Карандашов В. Н. Философская мысль в истории Царского Села // Философия в Царском Селе: моногр. / отв. ред. М. Ю. Смирнов. – СПб.: Изд-во ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2017. – С. 6–35.

11. Лебедева Г. Н. Вера, воспитание и язык как основа идеологии А.С. Шишкова / под ред. И. А. Юрасова, О. А. Павловой. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2018. – С. 270–274.

12. Огурцов А. П. Философия языка // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/>

13. Файнштейн М. Ш. «И славу Франции в России превзойти...». Российская академия (1783–1841) и развитие культуры и гуманитарных наук. – М.; СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

14. Шишков А. С. Морской словарь, содержащий объяснение всех названий, употребляемых в морском искусства: в 3 т.; переизд. – СПб.: Росс. Акад., 1832–1840.

15. Шишков А. С. Рассуждение о старом и новом слоге российского языка. – СПб., 1803.

16. Шишков А. С. Прибавление к сочинению, называемому «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка» или собрание критик, изданных на сию книгу с примечаниями на оные. – СПб., 1813.

17. Шишков А. С. Примечания на древнее о полку Игоревом сочинение // Собрание сочинений и переводов адмирала Шишкова. Ч. 7. – СПб., 1826.

18. Шишков А. С. Записки, мнения и переписка А. С. Шишкова: в 2 т. – Берлин, 1870.

19. Шишков А. С. Рассуждение о любви к отечеству // Шишков А. С. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010.

Статья поступила: 01.10.2018. Принята к печати: 31.10.2018

Е. А. Трофимова

«Славянская идея» в философии русского космизма Серебряного века

В статье рассмотрена «славянская идея» как феномен русской культуры Серебряного века через сопоставление мыслей философов-славянофилов с идеями и образами художников, литераторов и базовыми идеями русского космизма. Русский космизм, развивая идеи будущего единения славянства и всего мира, наметил магистральные перспективы постиндустриального развития человечества, выступив с миролюбивой гуманитарной миссией. Русский космизм рассмотрен как творческое развитие «славянской идеи» и преодоление славянофильства. Патриотические иллюзии неославянофильства были развеяны реалиями мировых войн, но славянская идея выполнила важную роль в национальном самоопределении русского народа.

The article deals with the “Slavic idea” as a phenomenon of Russian culture of the Silver Age through the comparison of the thoughts of philosophers-Slavophiles with the ideas and images of artists, writers and the basic ideas of Russian cosmism. Russian cosmism, developing the idea of future unity of the Slavs and the world, outlined the main prospects of post-industrial development of mankind, speaking with a peaceful humanitarian mission. Russian cosmism is considered as a creative development of the “Slavic idea” and overcoming Slavophilism. Patriotic illusions of neo-Slavophilism were dispelled by the realities of world wars, but the Slavic idea played an important role in the national self-determination of the Russian people.

Ключевые слова: славянская идея, славянофильство, Серебряный век, модерн, философия общего дела, феномен странничества, номадизм, космизм.

Key words: Slavic idea, Slavophilism, Silver Age, modernism, philosophy of common cause, phenomenon of wandering, nomadism, cosmism.

Судьбы мыслителей и творцов Серебряного века оказались насыщенными значительными и эпохальными событиями, во многом «рубежными» для истории России. Ощущение перехода некой черты, исторического перелома, как известно, глубже заставляло думать, острее тревожиться о будущем. О поставленной проблеме можно сказать словами Н. А. Бердяева: «Всё болит сейчас в славянстве» [1].

Ситуация получила драматический окрас в связи с тем, что в первой четверти XX века и без того маловлиятельное славянофильство

было практически окончательно вытеснено западничеством в его различных формах: антихристианской (богоискательство, новое религиозное сознание, «христианство Третьего завета» и т. п.), радикалистской, национально-государственной, а в эмиграции еще и фашистской или «черного западничества» (по выражению П. Н. Миллюкова). Патриотические иллюзии неославянофильства были развеяны реалиями Первой мировой войны. В итоге победа осталась за радикальным западничеством – русским марксизмом.

Проведение линии сопоставления (вслед за Н. А. Бердяевым и Н. Ф. Федоровым) философии космизма и славянофильства, выявило некоторые интересные сюжеты, на которых и хотелось бы остановиться.

Разведя понятия «славянская идея» и славянофильство, Н.А. Бердяев резковато указал на «безответственность» славянофилов. Космизм же может быть рассмотрен как творческое преодоление славянофильства: космизм выступает как «ответственное» славянофильство, расширяя границы человеческой ответственности до вселенского начала. Героическое начало в человеке выступает в космизме как Явь и Правь.

Бердяев проводит радикальное различие между мессианизмом и миссионизмом, утверждая, что каждая нация имеет свою особую миссию, своё призвание в мире, соответствующее своеобразию её индивидуальности: «Русский мессианизм вступает в новую стадию. Достоевский говорит уже о том, что русский человек – всечеловек и что призвание России – всемирное. Мессианизм сознаёт свою универсальную природу» [2]. Мессианское сознание претендует на исключительное призвание, на призвание религиозное и вселенское по своему значению, мессианизм всегда мистичен.

Представляется важным сравнение славянофилов с космистами. Мыслители-космисты поняты Н. А. Бердяевым как представители всего новейшего, т. е. как модерн или модернизм:

«Соловьёв уже допускал возможность догматического развития, понимал церковь как богочеловеческий процесс на земле, чуял, что история идёт к богочеловечеству. Н. Ф. Федоров в своей философии общего дела проповедует активное отношение к природе и провозглашает безумно-смелую и дерзновенную идею воскрешения мертвых усилием человечества. Поваяло новым духом. Этот новый дух совершенно чужд западническо-рационалистической полосе нашей мысли, он генетически связан со славянофильством, но преодолевает односторонность и ограниченность славянофильства» [2].

Вывод Бердяева заключается, что справедливо, в признании сложности и многогранности славянофильского национального сознания:

«Славянофильское сознание представляет собой помесь мессианизма с миссионизмом, учения об исключительном призвании русского народа, допускающего лишь пророчески-мистическое оправдание, с учением о культурном призвании русского народа, допускающим научно-позитивное оправдание» [2].

Бердяев рассмотрел славянофильство в контексте культуры и традиции, подчеркнув динамический, творящий, способный к самоочищению характер традиции. Только на основе такой традиции мыслитель усмотрел возможность построения «религиозно-синтетической» культуры: «Если возможна в России великая и самобытная культура, то лишь культура религиозно-синтетическая, а не аналитически-дифференцированная» [2].

Н. А. Бердяеву удалось найти самый нерв, отличающий славянофилов от космистов, – это Странничество: «В славянофилах дух русской оседлости преобладал над духом русского странничества. Странник ходит по земле, но стихия воздушная в нём сильнее стихии земляной. Хомяков не был странником». В своих исследованиях Бердяев последовательно и доказательно проводит это различие «... и славянофилы жаждали Христовой правды о земле, Христова Града, но для торжества этой правды они требовали не столько странничества, сколько оседлости, не столько воздушного полета, сколько врастания в землю» [2].

В этюде «Душа России» Н. А. Бердяев ищет основные ориентиры и константы русского национального характера. Ключом к пониманию этого явления он называет антиномизм, противоречивость русской души. Бердяев отмечает «недостаточное развитие личного начала в русской жизни», некоторую «мягкотелость», «стихийность» русских людей. Грех славянофилов Бердяев усматривает в том, что «природно-исторические черты русской стихии они приняли за христианские добродетели» [3, с. 12–13].

Культурный феномен странничества сложился задолго до Серебряного века, но именно в эту эпоху странничество попало в особый фокус рассмотрения: именно Серебряный век начинает разрабатывать своеобразную метафизику странничества. Она выразила неоромантический порыв ведущих мастеров национальной культуры – глубже осмыслить свои собственные истоки и достижения для постановки задач обновления и улучшения мира, для Лучшего будущего.

Можно отметить, по крайней мере, две основные линии странничества: с одной стороны, это неоромантическая жажда вернуться к своим истокам и обрести их, а с другой стороны, попытка нахождения глубинного понимания между народами, культурами, областями, краями и регионами. Странничество дуалистично, ведь оно предстаёт как жизнь вне дома, за его пределами, но оно есть и расширение границ дома до попыток обустройства космического пространства.

Феномен странничества Серебряного века трудно рассматривать без учёта православных идей в той или иной форме, но важно отметить, что странники, особенно старообрядцы, проходя огромные территории России, персонифицировали взаимодействие восточных и западных, северных и южных её регионов. Можно сказать, что феномен странничества развивался и получил культурное оформление в плотной соотнесённости культур Востока и Запада. Опыт странничества способствовал нахождению духовных созвучий между народами.

Образ-концепт странника – сквозной мотив художественной культуры Серебряного века. Путешествие, как оно предстаёт в русских сказках или в западных мифах и легендах, это всегда искушение принять инаковое, это предложение забвения собственных корней и истоков. Русский странник Серебряного века не прельщается забвением своего в угоду выгоде и комфорту. По мнению Д. Дорофеева:

«...странник по сути есть явление именно древнерусской культуры, в нём воплотился уникальный образ человека, решившегося в скитаниях обрести свою форму жизни, понимаемой как вечный поиск Бога на дорогах мира. Здесь отрешённость от мира и связанность с ним неповторимо дополняют друг друга» [6].

В русском искусстве и литературе Серебряного века перед нами проходят образы сильных, парадоксальных, непредсказуемых личностей. Размах и широта их судеб создают представление о глубокой духовной мощи России. Яркое начало повести Н. С. Лескова «Очарованный странник» сопряжено с историей тяжёлых испытаний и внутренних подвигов. Интригующее название повести завлекает: что это за колдовские чары, влекущие странников? Судьба Странника – соединение родного и вселенского. Он – универсален, он стоит как бы вне времени и временных потоков мира и судеб.

Внеисторичность русской культуры, отмеченная ещё П. Я. Чаадаевым, была воспринята деятелями Серебряного века в осмыслении судеб необустроенного Славянского мира. Необустроенность, неукоренённость, примат кочевого стиля жизни (номадического), – вот что увидел Чаадаев в русском мире:

«В домах наших мы как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам» [19, с. 26].

Серебряный век проявил себя как необузданную игру творческих сил человека. Космизм, рассмотренный на широком поле русской культуры Серебряного века, начинает приобретать черты полифоничности. Идеи вселенскости проявились в космизме с особой силой, ведь он обращён к стихиям земли, воды и неба. Русский космизм Серебряного века связан не только с расширением сознания, долга и ответственности человека и человечества, но и с укреплением темы личного пути, персонализацией личного выбора. Серебряный век на место равнинной религиозности ставит горную, расширяет границы и пределы внутренней жизни и внутреннего чувствования. Эта нелюбовь к нормативности, к контролированию жизни ярко проявилась в странничестве. Именно странничество вобрало в себя сам дух русского космизма с его желанием преодоления преград, вплоть до земного тяготения.

Традиция странничества связывалась на Руси с укреплением и обретением религиозного чувства. Странничество явилось своеобразным способом осмысления пределов пространства, его границ, переходов, а значит тайн и загадок. Именно религиозное чувство мыслилось В. В. Розановым в качестве важнейшего моста с космической беспредельностью:

«ни в одном из видов своего творчества природа человека не является в таком величии и в такой красоте, как в творчестве религиозном. Нигде человек не переступает того тесного предела, которым ограничен он, и даже в науке, поднимаясь в высшие сферы умозрения, он остаётся только ничтожною частицей мироздания, он сознаёт себя отделённым от этого мира, потому что сознаёт этот мир как внешний объект своей мысли; и только в той отрешенности от всего личного, от всего временного и земного, которая составляет сущность религиозного чувства, человек освобождается от уз своих и сливается с Космосом. И только в этом чувстве человеческая природа является собранною в одно целое» [14, с. 348].

И эту же интенцию мы наблюдаем на картинах М. В. Нестерова, где изображены смиренные добрые странники, наполненные самоотверженной любовью и подвигом жизни, молитвенно умиляющиеся окружающей природе. Индивидуальное религиозное чувство становится вселенским океаном любви, пропитывающим каждый росток, травинку или дерево. Тихие скромные пейзажи русской природы Нестерова становятся воплощением разлитой в мире любви и непреходящей радости.

Путь странника проходит не через Россию, а через Святую Русь: сама природа на картинах Нестерова соучаствует в творении непрестанной молитвы, в практике «умного делания», в поиске Небесного града. По мнению биографа Нестерова С. Н. Дурылина: «Через тихие дали легенды Нестеров умел почувствовать и горький стон народного страдания, и бодрый шум битвы за родину» [7]. В образах странствующих подвижников Нестерова привлекала не только красота православной веры и обрядности, не только глубокая скромность и аскетизм изображённых персонажей, но и тихая созерцательная жизнь в согласии с русской природой. Вспомним такие работы художника как «Пустынник» (1888), «Видение отроку Варфоломею» (1890) и др. В работах художника периода Серебряного века русский пейзаж является воплощением состояния персонажей картин. Вспомним странников, любующихся пробегающей мимо лисой, Сергия Радонежского, общающегося с медведем... Настроение светлой радости, таинственных касаний божественного, внутреннее ликование, обретение тишины и покоя – на картинах Нестерова. Художнику словно вторят слова Розанова: «Нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость, и только радость, и всегда радость» [15, с. 253]. Бродя по выставке Нестерова, мыслитель обратил свой взор на эскиз акварелью «Два Лада», выполненный на древнерусский сюжет, посвящённый умиротворённости природы, человека и мира [11, с. 272].

Странник на полотнах Н. К. Рериха – это вестник, устремлённый к тайнам беспредельности, он находится в напряжении творческих сил и исканий. Странничество Рерихов – искание и обретение Пути: «Не вечный странник, но гонец стремящийся – Наш путь» [10]. Странничеству уделяется много места на страницах учения Живой Этики (Агни Йоги) [8]. В живописном творчестве Рериха человек – это Путник, Странник, идущий над бездной. Он связан «серебряными нитями» со всем мирозданием.

Тема странничества в творчестве Н. К. Рериха многомерна и символична: она разворачивает богатство своего содержания в духовный план и означает, прежде всего, духовное странничество и искание правды, способность к вечной проблематизации себя и своего места в Универсуме: «осознавший область сердца неминуемо пристаёт к берегам творчества. Как бы этот путник духа ни выражал своё творительство. Оно будет в основе своей тем же единым самоцветным камнем, о котором поют все лучшие сказания человеческие» [13, с. 10]. В Учении Живой Этики с образом странников связывается понимание роли движения, подвижничества в жизни человека.

Свой образ странничества представляет и Н. С. Лесков в повести «Очарованный странник» [9]. Этот образ не может быть понят без учёта значимости в жизни человека духовной реальности. Произведение Лескова – это не только рассказ о жизненном пути человека, пути препятствий, утрат и приобретений, но и история земных мытарств души в поисках путей спасения и обретения Града Небесного. Ключом к пониманию «двойного кода» текста Лескова является как само наводящее на смысл, взыскующее истины название повести, так и сны главного героя Ивана Северьяныча. Сны – зовы. Сны – предупреждения о терпении, как условия духовных достижений. В каких бы жизненных перипетиях не оказывался Иван Северьянович, его поддерживал тайный, глубоко хранимый духовный опыт и глубина веры. На личных страданиях, в личных испытаниях, в личном духовном опыте постигает очарованный странник действенность православных молитв.

По мнению Н. А. Бердяева: «В лучших сторонах нового русского искусства чувствуется славянский дух тревоги, бунта и странничества. По этому искусству можно судить, как много изменилось со времен славянофильства» [2]. Сближение славянофильства и космизма прослеживается в самобытности их философии.

Владимир Сергеевич Соловьев сделал важный теоретический вывод о созвучии исторического и космического процессов. Признавая двойственность славянского вопроса, мыслитель увидел всемирно-историческую роль русского народа в созидании вселенской церкви: «Признавши православие вселенской церкви за высшее начало нашей жизни, славянофилы положили истинное основание нашему национальному сознанию». Важным представляется вывод мыслителя о том, что славянофильство не было поглощено национализмом:

«...хотя славянофильство постоянно подпадало увлечениям национализма, но поглощено ими не было. Не имея надобности бороться за самостоятельность России как политического тела, лучшие силы нашего национального направления могли сосредоточиться на высших духовных задачах России – на том новом слове, которое Россия несет миру, на том великом всемирном деле, которое она должна совершить» [16].

Проблема соединения суверенного и уникально-неповторимого индивида с космической беспредельностью – одна из сложнейших в русском космизме – решалась как в эстетически-художественном, так и в религиозно-метафизическом ключе. Для Н. Ф. Фёдорова развитие творческой индивидуальности для себя самой, как свидетельство прогресса, не имеет смысла, являясь лишь проявлением розни и эгоизма. Общее дело, со-работничество по воскрешению отцов, замена пита-

ния – творчеством, восстановление Братства способствуют возвеличению человека, его развитию и расцвету, наполняя его жизнь духовным смыслом в единении мысли, чувства и воли [17, с. 41].

Н. Ф. Федоров связал со славянством многие свои помыслы. Тема славянства явлена им в мечтах о животворящем родстве – братстве, и в обосновании роли славян и России в Общем деле. Однако по отношению к славянофилам Федоров высказался категорически критично, обвинив их в неискренности:

«славянофилы – те же западники, отделить их совершенно друг от друга невозможно; у них, грешивших одним и тем же грехом неискренности, должно быть и общее покаяние». Федоров высказывает следующие обвинения западничеству: «Западничество, отрицая Отечество, заменяет братство гражданством; славянофильство признает мнимое отечество и недействительное братство» [18, с. 192].

Федоров достаточно последовательно критикует неопределенность мыслей славянофилов об единении, показывая явную недостаточность одного восхваления соборности без призыва к общему делу. Он показывает необходимость понимания долга, цели, способов единения сил по образцу Троицебожества. Федоров мечтал об единстве или единении славян без поглощения и розни. По мнению этого мыслителя, нужно понять патриотизм не как ненависть к инородцам и иноверцам, а как деятельную любовь к своему страдающему народу.

Россия только в задатках носит в себе проект воскрешения. Мыслитель-космист обстоятельно анализирует эти задатки, парадоксально усмотрев в них условия дальнейшего движения по пути реализации проекта общего дела:

- Родовой быт (потерявшие отца – сироты).
- Община (учение о круговой поруке, нет вражды между родителями и детьми, ориентация земледелия на верный результат, а не на доход.
- Земледельческий быт
- Бессловность
- Государство служилое
- Государство *не* признающих за собою прав, а сознающих себя виноватыми; отсюда вытекает необходимость повиновения, повинности;
- Способ распространения государства при помощи сторожевых линий.

Особенно интересны замечания Фёдорова о географических факторах истории, о геополитике и сакральной географии, как сейчас говорят. Собрание земель, в котором прошла вся жизнь России, и стало ее функцией, таким отправлением, без которого она перестала бы существовать.

Федоров отмечает, как положительное начало, отсутствие сделок между светским и духовным. Благодаря тысячелетнему застою мы чувство братства не заменили юридической сделкой. Вывод Федорова заключается в понимании славянства и России как важного орудия божественного плана:

«Все вышеисчисленные задатки указывают, что в нашей жизни не может быть противоположения человеческого божественному, что в ней есть возможность и способность сделаться орудием божественного *плана*» [18, с. 217].

Александру Леонидовичу Чижевскому принадлежит открытие тотального влияния солнечной активности на динамику жизнедеятельности человека в биосфере, на стихийные массовые явления в человеческом обществе, на динамику процессов в социосфере. В понятие «среда» он включает понятие «космическое пространство». В этой идее видно знание и понимание древней мифологии славян:

«Мы лишь отчасти приблизились к пониманию той огромной роли, которую играет солнечная радиация в органической жизни Земли.

Что представляет собою Солнце для современного человечества? Не более как явление природы, подобное многим другим! Не тем оно было для наших предков... Солнце было для них мощным богом, дарующим жизнь, светлым гением, возбуждающим умы. Вся мифология древних проникнута слепящей символикой солнечного луча! Интуиция наших предков привела их к тому же заключению, что и завоевания науки! Люди и все твари земные являются поистине «детьми Солнца» – созданием сложного мирового процесса, имеющего свою историю, в котором наше Солнце занимает не случайное, а закономерное место наряду с другими генераторами космических сил» [20].

В работе «Физические факторы исторического процесса» Чижевский рассмотрел общее и частное воздействие солнца на исторический процесс. Здесь он вторгается в сферу философии истории. Чижевский основывается на теории Генри Томаса Бокля, настаивающей на познании массовых явлений, поступков людей с помощью статистики. Популярным стал вывод Чижевского о влиянии космических факторов на исторический процесс.

Философия космизма настаивает также и на влиянии духовных и нравственных факторов на пути цивилизации и культуры, на расширении границ человеческой ответственности за судьбы Земли [12]. Стремление к синтезу, к целостности в русской философии можно рассматривать как реакцию на негативные аспекты социокультурного развития, на опасности духовного, организационного, хозяйственного, политического распада.

Судьбу славянства по своему, в космическом ключе, осмысляет поэт, художник, мыслитель Максимилиан Александрович Волошин. Особая чувствительность к ритмам истории, к геологии Земли и мирозданию позволила поэту-провидцу гениально воссоздать художественную концепцию «Живого космоса». Акварели и поэзия Волошина пронизаны космическим мироощущением: оно проявляется как во взгляде на большое, великое, так и во взгляде на неуловимо малое. Концепция «великое в малом» пронизывает всё творчество М. А. Волошина. Венок сонетов «Lunaria» (1913) поражает тончайшим пониманием сбалансированности происходящего на земле и на небе:

«Жемчужина небесной тишины
На звёздном дне овьюженной лагуны!
В твоих лучах все лица бледно-юны,
В тебя цветы дурмана влюблены» [4, с. 118].

В творчестве Волошина воплощено теургическое томление. В стихотворении 1918 г. «Ангел времён» поэт виртуозно изображает картину нашей планеты, видимую из Космоса: космический взгляд на европейские и азиатские очертания России заставляет увидеть её земное и космическое предназначение [5, с. 28].

Как и многим творцам Серебряного века Волошину был присущ особый ориентализм, понимание роли России как моста между Западом и Востоком:

«Русь – Третий Рим – слепой и страстный плод:
Да зачатое в пламени и в гневе
Собой восток и запад сопряжёт!»

В размышлениях об предназначении России взгляд поэта обращается также и к западным форпостам России, – своеобразно и неизбито в поэзии Волошина появляется петербургская тема:

«Но роковым охвачен нетерпеньем,
Всё исказил неистовый Хирург,
Что кесаревым вылушил сеченьем
Незрелый плод Славянства – Петербург».

Живя в роковые моменты русской истории, наполненные бедой, стонами и «кровавыми закатами», поэт Волошин свято верит в будущий, пока не раскрытый потенциал славянства:

«Пойми великое предназначенье
Славянством затаённого огня:
В нём брезжит солнце завтрашнего дня.
И крест его – всемирное служенье» [5, с. 29].

Космическое мироощущение раскрыло в славянском вопросе новые грани – многомирие, разнообразие потаённого в мире, проблему личной неустранимости в процессе творчества, тонкую сбалансированность человека и космической беспредельности, веру в тайну глубокого предназначения человека и человечества. Подводя итог, можно сказать, что «Славянская идея» не являлась ведущей в философии русского космизма, но, тем не менее, она заняла значимую позицию и сыграла видную роль в становлении самосознания и самоопределении русского народа.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Славянофильство и славянская идея. [Электронный ресурс]. – URL: <https://profilib.net/chtenie/57925/nikolay-berdyaev-sudba-rossii-sbornik-32.php> (дата обращения: 27.09.2018)
2. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/homiakov/8> (дата обращения: 27.09.2018)
3. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 1990.
4. Волошин М. А. Избранные стихотворения. – М.: Сов. Россия, 1988.
5. Волошин М. А. Пути России: Стихотворения и поэмы. – М.: Современник, 1992.
6. Дорофеев Д. Введение в историю странничества в западноевропейской и русской культурах [Электронный ресурс]. – URL: [//anthropology.rchgi.spb.ru/doc16.htm](http://anthropology.rchgi.spb.ru/doc16.htm) (дата обращения: 18.09.2018)
7. Дурыйлин С. Н. Нестеров в жизни и творчестве. 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1976. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.libfox.ru/269183-sergey-duryilin-nesterov.html> (дата обращения: 27.09.2018).
8. Живая Этика (Агни Йога). [Электронный ресурс]. – URL: <http://agniyoga.sibro.ru/> (дата обращения: 27.09.2018).
9. Лесков Н. С. Повести и рассказы. – Л.: Лениздат, 1977.
10. Листы сада Мории. Кн. 2. Озарения. [Электронный ресурс]. – URL: http://agniyoga.sibro.ru/living-ethics/ozarenie/?PAGEN_2=2 (дата обращения: 27.09.2018).
11. Молящаяся Русь (На выставке картин М. В. Нестерова) // Розанов В. В. Сочинения. – М.: Сов. Россия, 1991.
12. Пронина Т. С. Творческий ландшафт // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – № 3 (23). – С. 22–23.
13. Рерих Н. К. Твердыня Пламенная. – Париж: Всемирная Лига Культуры, 1932.
14. Розанов В. В. О понимании. – СПб.: Наука, 1994.
15. Розанов В. В. Сочинения. – М.: Сов. Россия, 1990.
16. Соловьев В. С. Славянский вопрос. 1884. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.odinblago.ru/soloviev_5/1_4%20%20%20%20 (дата обращения: 27.09.2018).
17. Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела: в 2 т. – Т. 1. – М.: АСТ, 2003.
18. Фёдоров Н. Ф. Философия общего дела: в 2 т. – Т. 2. – М.: АСТ, 2003.
19. Чаадаев П. Я. Философические письма / Избранные сочинения и письма. – М., 1991.
20. Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. – М., 1976. [Электронный ресурс]. – URL: <http://yourlib.net/content/view/12376/146/> (дата обращения: 27.09.2018).

Статья поступила: 01.10.2018. Принята к печати: 31.10.2018

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 : 37.036.5

Ф. Фуртай

Философские и культурологические основания современного художественного образования

Статья посвящена проблемам современного художественного образования, в частности, внимание концентрируется на философских и культурологических основаниях этой формы образования. Автор обращает внимание на специфические характеристики актуальной культурной ситуации, которые влияют на художественное образование – мультикультурность и многорелигиозность. В статье рассматриваются предлагаемые автором для верификации получаемых знаний историко-культурологический подход и метод объективного детерминизма. Рассматривается также роль герменевтики и иконологии в процессе понимания искусства как знаковой системы.

The article is devoted to the problems of modern art education, in particular, attention is focused on the philosophical and cultural foundations of this form of education. The author draws attention to the specific characteristics of the current cultural situation that affect art education – multiculturalism and multi-faith spectrum. The article discusses the historical-cultural approach and the method of objective determinism proposed by the author to verify the knowledge gained. The role of hermeneutics and iconology in the process of understanding art as a sign system is also considered.

Ключевые слова: художественное образование, герменевтика, воспитание, искусство, культурология, философия.

Key words: art education, hermeneutics, education, art, cultural studies, philosophy.

В современном мире под «образованием» понимают единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, в течение которого приобретает некая совокупность знаний, умений, навыков, ценностных установок, опыта деятельности и компетенции. В широком смысле слова, образование – это процесс формирования ума, характе-

ра и физических способностей личности. Поскольку личностный опыт одного члена сообщества не исчезает после его смерти, а накапливается благодаря социальным коммуникациям, такое накопление опыта способствовало формированию культуры как способа функционирования человеческого сообщества [8]. Культура – это опыт не одной особи, а опыт общества в целом. В таком ключе – образование это и есть процесс передачи знаний, накопленных в культуре новым поколениям.

Художественное образование является одним из важнейших звеньев образования вообще. Никто не ставит под сомнение ценность и культурную значимость технического, естественнонаучного или различных форм гуманитарного образования. Однако, в силу непосредственной связи художественного образования с освоением эстетических и особенно этических категорий (причём, как в их конкретно-исторических, так и одновременно, метафизических формах), – именно этот вид образовательной деятельности закладывает основы личностного этоса. Иными словами, художественное образование формирует в человеке те специфические признаки, которые определяют его родовую принадлежность как человеческую. Можно констатировать, что фундаментальная цель образования как социокультурного явления это инкультурация, которая включает не только научение читать и писать на языках, практикуемых культурой, и профессиональную ориентацию, но и религиозное воспитание, вводившее обучающихся в круг этических и эстетических ценностей, присущих данной культуре.

Так как искусство тысячелетиями выполняло роль визуализатора религиозных концептов и образов, и для неграмотных или малограмотных слоёв населения выступало транслятором, облегчавшим усвоение философско-этических положений религиозной доктрины, то религиозное образование и воспитание находилось в тесном контакте с образованием художественным. Сама этимология слова «образование» в русском языке восходит к слову «образ», что напрямую коррелирует с такой формой социальной деятельности как искусство, сущностью которого является создание мира образов. В этой связи, мы согласны с теми исследователями, которые признают сосуществование научного и художественного пути познания мира. Отмечается, что научный путь познания предполагает постижение содержания предмета, результатом которого становятся знания, связанные с пониманием человеком мира, его явлений и закономерностей развития. Говоря о художественном пути познания, имеется в виду проживание или переживание его содержания, результатом которого становится

эмоционально-ценностное отношение человека к миру. В процессе этой формы познания человек накапливает духовный опыт.

В этой связи, вопрос о философских и культурологических основаниях образования вообще и художественного, в частности, представляется ключевым, так как именно эти основания как задают мировоззренческие, ценностные цели образования, так и определяют этико-эстетическое содержание образовательного процесса. Однако если основания системы художественного образования в рамках той или иной культуры прошлого были достаточно очевидны – это религиозное ядро и этно-историческая специфика этой культуры, то в современных цивилизационных условиях эти основания не столь однозначны.

Во-первых, современное художественное образование должно учитывать факт *полирелигиозности* современного общества, а это означает что в рамках той или иной религиозной системы действуют свои специфические этико-эстетические установки, которые находят отражение в художественной сфере культуры.

Во-вторых, в настоящий период исторического развития нельзя говорить о целостной системе философского знания, которая бы господствовала в обществе. На сегодняшний день философские воззрения, влияющие на художественную культуру общества можно охарактеризовать как постмодернистские, что означает отсутствие цельности и сочетание элементов различных философских систем.

Положение усложняется ещё и фактом *поликультурности* современного социума, в рамках которой могут сталкиваться и отличные друг от друга представления о содержании и задачах художественного образования. В таких условиях большинство исследователей, занимающихся проблемами художественного образования, предпочитают не касаться его философских оснований и сосредотачивают своё внимание на структуре и социальных функциях художественного образования.

В частности, В. В. Алексеева [1] приводит развёрнутое определение этой формы образования, в которой раскрываются его структура, функции и социальная значимость. Так, художественное образование рассматривается, во-первых, как важное средство развития современных культурных и творческих индустрий; во-вторых, художественное образование – это процесс обучения и воспитания социальных групп, занятых в сфере культуры и искусства, деятельность которых удовлетворяет культурные потребности общества; в-третьих, художественное образование – это процесс освоения совокупности искусствоведческих знаний, умений, навыков, формирования образ-

ного мышления; в-четвёртых, художественное образование представляет собой процесс включения индивида в художественную культурную деятельность и развития познавательных творческих позиций и эмоционально-ценностных отношений к искусству, к художественной деятельности. В своей статье В. В. Алексеева отмечает:

«Данные трактовки рассматриваемого понятия объединяет то, что ученые единодушны в том, что художественное образование включает в себя две взаимосвязанные области. С одной стороны, это изучение истории искусства, позволяющей углубиться в сферу общечеловеческого духовного опыта. С другой стороны, это обучение основам художественного ремесла, помогающее приобщиться к творчеству и получить особый эмоциональный опыт» [1, с. 29].

Сложность вычленения философских оснований художественного образования в современном мире объективна, однако нельзя и полностью избегать этого важного вопроса. Нам представляется, что наиболее гибкой и адекватной современному состоянию дел будет позиция, сочетающая *историко-культурологический* подход и метод *объективного детерминизма*. Историко-культурологический подход незаменим в процессе изучения мировой художественной культуры, так как он позволяет учитывать специфическую религиозно-философскую обстановку изучаемой эпохи, влиявшей на смыслы, стилевые характеристики и образно-художественный язык современного ей искусства. Искусство как сложная и многозначная система содержит в себе не только метафизические, родовые смыслы, но и является отражением той эпохи и культуры, которая его породила. Изучающий историю художественной культуры постоянно сталкивается с временной дистанцией, которая может исказить истинные смыслы художественного произведения. Именно историко-культурологический подход, в своё время, способствовал формированию герменевтики [2], в рамках которой была выработана теория интерпретаций, позволившая понимать смыслы, стоявшие за внешними художественными формами [3].

Почти одновременно с герменевтикой возникла вспомогательная искусствоведческая дисциплина – иконология, в недрах которой, собственно и сформировался историко-культурологический подход. У истоков этой науки стояли великие историки искусства – Э. Маль (E. Male), Э. Панофский (E. Panofsky), П. Франкль (P. Frankle). Иконологические исследования, с одной стороны, позволяют воссоздать социокультурный фон эпохи – от мировоззрения до художественных практик, а с другой стороны, позволяют уяснить истинный масштаб произведения – входило ли оно в мейнстрим эпохи, либо это было ретроградным явлением или, наоборот, новаторским произведением.

Кроме того, иконология, прослеживая связи образно-стилистических особенностей произведений искусства с эстетическими и этическими идеалами эпохи, позволяет понять почему развитие художественной культуры происходит не спонтанно по всем направлениям, а исключительно в рамках задач, стоящих перед данной культурой или эпохой.

Если историко-культурологический подход позволяет осваивать всё разнообразие художественных форм, определяемых спецификой культур и эпох, то метод объективного детерминизма позволяет, оставаясь в рамках светского, секулярного мировоззрения, выявить и объяснить причины общих для всех эпох и культур объективных закономерностей развития художественных форм. В частности, метод объективного детерминизма позволяет проследить динамику возникновения, расцвета и угасания стилей, выстроить общую для мирового художественного процесса антропологическую парадигму (концепция «автор-герой»), проследить эволюцию освоения в искусстве эстетических категорий.

Однако кроме вышеизложенных рассуждений, относящихся к сфере, по- существу, верификации художественного образования, перед нами встаёт и другой не менее важный вопрос: о цели и социальной значимости этого образования. Невозможно не согласиться с рядом исследователей [4; 5; 6; 7], которые утверждают, что успешность человеческой деятельности возможна только тогда, когда личность имеет возможность развиваться художественно. Именно в процессе художественного образования формируется духовная культура человека, начинают развиваться его творческие способности, креативность, творческий потенциал. Художественное образование направлено на становление культуры восприятия окружающего мира и себя в этом мире, помогает человеку самосовершенствоваться и саморазвиваться, учит воспринимать мир во всем его многообразии и многоцветии. Художественное образование имеет большое воспитательное значение, а языки и методы искусства помогают в освоении огромного пласта информации, усиливая эмоциональную насыщенность ее содержания. Беря за основу положение о том, что задачи и функции образования и искусства похожи, можно утверждать, что объединение этих сфер культурной деятельности человека позволит усилить и образование, и искусство.

Соглашаясь и с большой воспитательной значимостью художественного образования, и с его влиянием на рост креативности личности, и с усилением эмоциональной насыщенности восприятия мира для получившего данное образование – всё же поставим вопрос большой социальной значимости: а кого мы хотим воспитать, на каких философских основаниях, на каком мировоззрении?

Необходимо понимать, что искусство, если и воспитывает, то процесс этого воспитания не прямой, а весьма сложный и подчас противоречивый. Особенности бытования искусства в культуре не дают ему возможности воспроизводить философский (мировоззренческий) дискурс непосредственно, однако своеобразие художественного языка таково, что оно способно широко транслировать ментальности и поведенческие нормы, т. е. побуждать на практике осуществлять смыслы того или иного философского (идеологического) учения, нашедшего воплощение в художественном произведении, выводя художественный образ в сферу социального действия.

Трансляция смыслов через художественные образы может основываться на любой философско-идеологической платформе (вплоть до видео пропаганды экстремизма). В этом смысле вопрос о философских, мировоззренческих, идеологических основаниях нашего художественного воспитания совсем не праздный. Нам представляется, что было бы разумно обратиться к некоторым аспектам советской системы воспитания, а именно, её патриотизму, интернационализму, гуманистической и общественной направленности.

Список литературы

1. Алексеева В. В. Эстетическое и художественное воспитание (проблемы современного образования) // Художественное образование и наука. – 2016. – № 2 (7). – С. 26–32.
2. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
3. Григорьев Б. В. Герменевтика и теория интерпретации. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2002.
4. Олесина Е. П. Совершенствование эстетического сознания личности в процессе освоения художественной культуры. – М.: ФГНУ «ИХОиК РАО», 2010.
5. Олесина Е. П. Освоение художественной культуры детьми и молодежью: теория и практика. – М.: ФГНУ «ИХОиК РАО», 2015.
6. Сальдаева О. В. Художественное образование студента (целостная педагогическая система). – М.: Дом педагогики, 2008.
7. Сальдаева О. В. Развитие художественной культуры личности студента (региональный аспект). – Оренбург: ГУ «РЦРО», 2007.
8. Трофимова Е. А. Культурология как дисциплинарная загадка: материалы круглого стола (окончание) / Шор Ю. М., Мосолова Л. М., Романов К. В., Трофимова Е. А., Агошков А. В. // Вопросы культурологии. – 2011. – № 3. – С. 110–123.

Статья поступила: 28.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

УДК 130.2 : 81'25

О. Р. Демидова

Конфликт интерпретаций: о власти и ответственности переводчика

В статье с опорой на методология герменевтической интерпретации и в границах философских концептов власти и ответственности рассматривается перевод как деятельность социокультурного порядка, в процессе которой оказываются задействованы различные формы власти. Власть при этом понимается как иерархически организованное (со)отношение господствующей и подчиненной воли, осуществляющееся в форме дискурсивных практик; ответственность – как желание и возможность предвидеть последствия деятельности переводчика для языка и культуры оригинала и перевода. Особое внимание уделяется функциональной прагматике перевода и функциональной значимости переводческой деятельности, рассматриваемых в рамках проблемы «видимости – невидимости» переводчика, и предлагается типология моделей переводческой авторепрезентации («присутствия») в тексте.

Relying on the methodology of hermeneutic interpretation and the concepts of power and responsibility, the paper treats translation as a socio-cultural activity based on different forms of power. The latter is understood as the relationship of the predominant and subordinate wills implemented as discourse practices, while the former is regarded as the translator's will and ability (possibility) to foresee the consequences of his activity for the language and the culture of both the original text and the translation. Special attention is paid to the functional pragmatics and functional significance of translation activity from the standpoint of the translator's "visibility – invisibility" problem, with the typology of the models of the translator's autorepresentation ("presence") in the text worked out.

Ключевые слова: перевод, герменевтическая интерпретация, власть, ответственность, текст, контекст, проблема «видимости – невидимости» переводчика.

Key words: translation, hermeneutic interpretation, power, responsibility, text, context, the problem of the translator's «visibility – invisibility».

Как явствует из названия статьи, перевод в ней рассматривается в границах, заданных философскими концептами власти и ответственности, при этом власть понимается как (со)отношение господствующей и подчиненной воли, осуществляющееся в форме дискурсивных практик. От власти и ответственности, в свою очередь, неотделимы концепты выбора и свободы, причем последняя понимается достаточ-

но широко: от «маленькой свободы» (Эрих Кёстнер [6]), которой, по определению Е. Г. Эткинда, являлась деятельность советских переводчиков 1950–60-х гг., до Большой свободы духа, невозможной без высвобождения скрытого в Слове смысла.

Начальная фраза в названии представляет собой легко узнаваемую отсылку к классическому труду П. Рикёра о герменевтике как искусстве интерпретации [9], восходящему к экзегетике. Экзегетика, по утверждению Рикёра, породила герменевтическую проблематику. Причинами этого явились телеологическая природа текста, всегда написанного с некоторой целью, и его способность «осуществляться» в рамках определенного общества, традиции и/или «течения живой мысли, которые имеют свои предпосылки и выдвигают собственные требования» [9, с. 3, 4]. Соответственно, интерпретация («сама работа по интерпретации») представляет собой целенаправленный поиск чуждого интерпретатору смысла текста, отделенного от него временем и культурой, и встраивание этого смысла в то пространство понимания, в котором находится и частью которого является интерпретатор, выступающий в двух ролях: читателя и толкователя текста.

Подобная герменевтическая интерпретация («понимающее чтение») текста, основанного на ментальных, языковых и собственно культурных реалиях другой культуры, вполне сопоставима с деятельностью переводчика, самого внимательного из читателей, «вычитывающего» из чужого текста присущие ему смыслы и передающего их средствами языка перевода, погружая их в семиотическое пространство культуры перевода и тем самым приближая текст к тому уровню понимания, на котором находится предполагаемый читатель. Означенный уровень понимания есть в действительности уровень переводческих ожиданий, которые могут и не оправдаться, если заложенная в тексте исходная телеологическая интенция автора окажется недостаточно точно истолкована интерпретатором, либо предложенный последним вариант истолкования не будет адекватно воспринят читателем. В обоих случаях можно говорить о зазоре понимания или о переводческой «невстрече» с автором, с одной стороны, и авторской «невстрече» с читателем – с другой.

Коллизия «невстречи» сквозь время и пространство в культуре получила воплощение в сюжете о разлученных, тоскующих в разлуке и мысленно стремящихся к воссоединению. Один из классических поэтических примеров обращения к этому сюжету – «Nostalgie des obélisques» («Ностальгия обелисков») французского романтика Т. Готье из цикла «Эмали и камеи» (1852). Стихотворение существует в

ряде русских переводов, в том числе – В. Брюсова и Н. Гумилева, в большей или меньшей степени отличных друг от друга и от оригинального текста. В 1970 г. свой вариант перевода предложил Г. Кружков, а в предисловии к своей книге с совершенно прозрачным аллюзивным названием «Ностальгия обелисков. Литературные мечтания» (2001) он возвратился к этому стихотворению, размышляя о том, что есть перевод. В трактовке Кружкова перевод предстает явлением того же порядка, что и «тоска по далекому в чистом виде», о которой пишет Готье, рассказывая о двух разлученных египетских обелисках: тот, что остался в Луксоре, скучает по перевезенному в Париж брату и мечтает перенестись во французскую столицу, чтобы с ним воссоединиться. Кружков переносит заданный Готье образ и комплекс связанных с ним смыслов на перевод, утверждая, что и он тоже есть «тоска по далекому» [8, с. 11]. Семиотика имплицитно задействованного фонового культурного контекста позволяет развернуть предложенный Кружковым образ, предположив, что «тоска по далекому» есть стремление к некоторому горизонту ожиданий, достижение которого по определению невозможно. В результате «тоска по далекому» оборачивается «тоской по невозможному», обусловленной самой природой перевода.

При всей внешней материальности процесса и продукта переводческого труда (материальности языка, текста, действий переводчика в пространстве и времени), по своему существу перевод есть занятие достаточно умозрительное, поскольку на обоих языках, оригинала и перевода, переводчик работает не только, а иногда и не столько с материальной оболочкой слова (хотя непременно учитывает ее), но и с хранящимися в ней в «свернутом» виде культурными смыслами, которые необходимо прозреть, узнать и развернуть¹. По очень точному замечанию Александры Косс, итог работы переводчика – «текст, текст не существует без контекстов, а контекст <...> всегда лабиринт, сверхсложная разновидность дороги» [7, с. 270]. Следовательно, перевод – своего рода блуждание по лабиринту смыслов, процесс их распознавания и разворачивания. И именно это обстоятельство, как представляется, становится одной из причин многочисленных дискуссий о возможности перевода как такового и исходно заложенной в нем опасности искажения (неверной интерпретации) оригинального текста.

¹ См. утверждение переводчика русской литературы на французский язык Андре Марковича в интервью, данном Виталию Амурскому в январе 2016 г.: «Вы понимаете, мы переводим тексты, книги... Но на самом деле мы ведь не это переводим... Потому что книги ведь не сами по себе важны. А это – опыт, это – жизнь поколений читателей» [1, с. 582; уточняя Амурского – *О.Д.*].

Однако искажение всегда вполне конкретно, в силу чего вопрос о нем по существу сводится к тому, что именно в многофункциональном процессе перевода оказалось – если оказалось – искажено, какие «проступки», по отношению к чему/кому и в силу каких причин совершил переводчик, и всегда ли искажение связано исключительно с его деятельностью. Поскольку перевод неизменно балансирует на границе, как минимум, двух языков и культур, являясь для переводчика определенным вызовом и серьезным искушением, исходная проблема оборачивается проблемой власти переводчика над оригинальным текстом и его автором, обуславливающей их судьбу в иноязычной культуре, и той меры ответственности, с которой он обращается с текстом, и, опосредованно, с автором, пытаясь разрешить предлагаемые ему текстом задачи.

Концепт ответственности, понимаемой как желание и возможность предвосхитить/предвидеть последствия деятельности переводчика для обоих текстов и обеих культур, оказывается неотделимым от концепта власти: власть предполагает ответственность и определяет ее меру и наоборот; первая невозможна без второй, как вторая – без первой. При этом очевидно, что следует говорить не только о власти переводчика, но и о власти над ним: во-первых, всего комплекса социально-политических обстоятельств, неизбежно определяющих его переводческие стратегии и «техники власти» над текстом и автором, во-вторых – переводческих традиций, не совпадающих в различных культурах и довлеющих переводческой воле. Иными словами, перевод необходимо рассматривать как деятельность социокультурного порядка, в процессе которой оказываются задействованы различные формы власти, определяющие, с одной стороны, осуществляемый переводчиком выбор общекультурных и собственно переводческих стратегий, с другой – ответственность за судьбу культурного артефакта в иноязычной среде, а равно и последующую судьбу в этой среде как автора, так и самого переводчика.

«Вызов» перевода и искушение им многолики. Косс, например, пишет об одной из внешних причин «великого искушения переводчика, искушения *чужим именем – именем автора, творца, создателя текста*», сопоставляя его с искушением музыканта-исполнителя «*именем композитора*» [7, с. 269, 270 (курсив Косс – О.Д.)]. Кроме того, Косс обращается к вопросу о «невидимости» переводчика, оспаривая сложившееся мнение о том, что он должен быть «невидимкой» (явная отсылка к «Невидимости переводчика» Лоуренса Вентути [13]), и

сравнивая это «страшноватое требование» с тем, что актер должен «умереть в роли». В ее понимании, «переводчик – не профессионал-невидимка, безгласный аноним – и не узурпатор-самозванец, у него есть имя собственное, ибо имя собственное – это всегда ответственность, понятие, которому в словоупотреблении, продержавшемся вплоть до начала XX века, было равнозначно понятие чести» [7, с. 268, 271]. Иными словами, переводчик несет ответственность прежде всего перед своим именем (профессиональной репутацией) и лишь во вторую очередь – перед текстом и автором. Быть видимым (иметь узнаваемое имя) значит быть ответственным, тогда как анонимная публикация есть один из способов избежать ответственности за содеянное.

Андре Маркович в интервью Виталию Амурскому в январе 2006 г. воспроизводит вопрос, возникший у него при чтении французских переводов Достоевского: «Ну почему французский переводчик, который был абсолютно грамотным человеком и очень хорошо знал оба языка, переводил не так, как было написано?» [1, с. 586]. Вопрос этот по существу риторический, поскольку ответ очевиден: французский переводчик точно следовал французской традиции «офранцузивать» иноязычный текст, «превращать его во французский». Далее Маркович рассказывает о возникшем у него искушении бросить вызов французской традиции, объясняя свое обращение к переводу полного собрания сочинений Достоевского стремлением «русифицировать французский язык <...> находить во французском языке те богатства, которые ему позволяют быть одновременно и французским, и русским <...> и дать понять читателю, что писать по-французски так, как пишет Достоевский по-русски, – возможно» [1, с. 588]. Вместе с тем, в этом же интервью он вспоминает, как и сам поддался искушению традицией: переводя Катулла, сосредоточился не на звучании оригинала и голоса автора, которые необходимо было услышать и передать, а на размере, следуя французской переводческой традиции, основанной на формальной передаче метра:

«И вдруг читаю свой перевод, сравниваю с латинским оригиналом – и замечаю, что латинский текст написан для звучания, для звука! <...> И я вижу, что мой текст написан не для звука – просто для метрики. И тогда я понял, что ничего не знаю и ничего не понимаю. <...> И я понял, что был глух. Вот – гекзаметр по-французски, что невозможно, а я могу это сделать, но ... получается сухой метр – без жизни, без звука, без восприятия мира. И тогда я стал учиться – всему и у всех. Учиться слышать» [1, с. 589].

Вопросы, связанные с проблемой власти и ответственности переводчика, могут стать предметом анализа в различных областях гуманитарного знания – в феноменологической, социокультурной, экзистенциальной, эстетической и сугубо лингвистической парадигмах. Однако первостепенным неизменно является вопрос о том, что переводится, т. е., пере(соз)дается на другом языке, связанный с вопросом о природе перевода и понимании ее переводчиком. В зависимости от установки последнего передаваться могут идея, форма, содержание, авторский стиль/голос, производимое на читателя оригинального текста впечатление и многое другое. В каждом из этих случаев установка определяет пространство возможностей, т. е., выбор, который становится проявлением переводческой власти и, в свою очередь, определяет качество, функцию и статус перевода, легитимируя и институционализируя как иноязычный текст, так и (имя) его автора в новом культурном пространстве.

Равным образом определяется и статус переводчика в профессиональной среде, где его имя оказывается позитивно или негативно соотношенным с авторским. Кроме того, перевод может использоваться для решения сугубо прагматических задач, становясь инструментом/орудием политического, идеологического, эстетического или литературного противостояния. Пример тому – переводы иноязычных авторов в России девятнадцатого века, которые рассматривались как артефакты («материал») русских политических, идеологических и эстетических полемик и «битв», для чего оригинальный текст в переводе адаптировался (интерпретировался) в соответствии с потребностями воспринимающей культуры и прагматикой времени¹, что во многих случаях совершенно противоречило авторской интенции и приводило к созданию текста, имевшего весьма мало общего с оригинальным.

Сложившаяся традиция получила продолжение в советский период, когда даже критерием выбора текстов для перевода стали не их эстетическая и художественная новизна и историко-культурная значимость, а лояльность автора новой власти. Среди прочего, это определяло статус переводимого автора в воспринимающей среде и тем самым способствовало формированию советского извода канона западной литературы, который в ряде случаев существенно отличался от канона в оригинальных культурах. Кроме того, в зависимости от внутренней и внешней политической ситуации, советский канон был

¹ Ср. рассуждение Рикёра о различном прочтении греческих мифов и вариантах раввинской интерпретации Торы в Галахе и Хаггаде [9, с. 4].

весьма подвижен: вошедшие в него авторы могли после некоего «прегрешения» перед советской властью быть «вычеркнуты», изъяты из него, а уже опубликованные переводы их книг наряду с именами авторов «запрещены навсегда», что делало их «невидимками» для советского читателя и «отрицало» само существование этих авторов в культуре¹.

Судьба автора и переводчика взаимно определяли друг друга: запрещение книги и имени автора влекло за собой запрещение имени переводчика, но и запрет на имя переводчика немедленно отзывался запретом имени и книг автора; другой вариант – анонимная публикация перевода: без указания имени автора, переводчика или того и другого. В обоих случаях ответственность автора и переводчика переносилась из эстетического и художественного поля в поле политическое: оба оказывались ответственными не перед своим именем, своим искусством или своими читателями, а перед государством, и несли соответствующее наказание. Объектом интерпретации становились не вербальные тексты, а тексты жизни автора и переводчика: конфликт жизненного текста одного из них с советской политической реальностью интерпретировался властью как преступление.

С сугубо экзистенциальной точки зрения весьма существенной представляется проблема функциональной значимости переводческой деятельности для переводчика в его собственном понимании, т. е., ее роли в его жизни, определяемой им самим. В последнем предельном случае проблема сводится к оппозиции «видимости – невидимости» переводчика, т. е., к его власти, используя определенные стратегии, сделать себя видимым/невидимым при помощи и в пределах переводимого текста. Все многообразие возможных в данном случае вариантов типологически может быть представлено перечисленными ниже моделями.

В рамках модели «*Автопортрет*» сосуществуют два варианта: а) видим только переводчик, полностью скрывающий автора; б) автор оказывается в тени переводчика, видимым лишь отчасти, а оригинальный текст – «принесенным в жертву» творческой личности переводчика или его эстетической задаче. Примером первого можно считать английские переводы «Илиады», о которых Корней Чуковский писал: «Сколько переводчиков, столько Гомеров. /.../ У Чапмена Гомер витиеват, как Чапмен, у Поупа напыщен, как Поуп, у Каупера

¹ Справедливости ради необходимо отметить, что подобная практика была характерна не только для советской эпохи; см., например, историю переводов трудов И. Канта в Испании [12]; см. также русский перевод этого текста в: [10].

сух и лаконичен, как Каупер» [11, с. 20]. Пример второго – переводы Бориса Пастернака и Самуила Маршака, в которых творческая личность переводчика, неудержимо прорываясь в переводе, берет верх над оригиналом:

«Вдохновенно переводя Шекспира, Пастернак не может избежать собственных неповторимых интонаций и фразеологии, и это слышно сразу. Как будто два произведения двух разных композиторов звучат одновременно, а хочется слушать кого-нибудь одного. Маршак в переводе сонетов стремится к полной гармонии – как раз к тому, чего в подлиннике нет, потому что поэзия барокко драматична и противоречива. Мастер четко организованного стиха, Маршак жертвует любым количеством информации подлинника ради красоты перевода. <...> Но это мастерство дорого обходится читателю» [4, с. 228].

При выборе следующей модели, «*Игра (маскарад)*», смена масок при обращении к очередному тексту позволяет переводчику как скрыть свое имя/личность за маской автора, так и «зримо» выявить их, максимально проявляя свои творческие возможности и профессионализм. Переводчик в данном случае видим именно благодаря тому, что его лицо скрыто, поскольку умело используемая стратегия маски делает его узнаваемым; автор же абсолютно видим благодаря маске, повторяющей его лицо. Василий Бетаки, вспоминая первый сборник поэтических переводов Георгия Бена «Изменчивость» [5], относил последнего к тем «переводчикам-актерам», которые «идут по лезвию бритвы, между Сциллой и Харибдой, каждый раз меняясь, как бы входя в роль, данную им автором» [2, с. 166]¹. Косс пишет об оппозиции «“Я” – “ОН”», в которой первый присутствует «здесь и сейчас», а второй остается «тогда и там» и обоим, вероятно, грозит одна и та же опасность: «и я – не “я”, и он – не “он”»; весьма показательно в данном случае противопоставление заглавных и строчных букв. Рассуждение эксплицирует имплицитно присутствующую в переводе проблему «лица» и «личины», поскольку переводчик вольно или невольно выступает по отношению к автору как притворяющийся им самозванец, а иногда и как узурпатор, однако «личина» не может скрыть «лица» [7, с. 271].

Модель «*Служение/миссия*» предполагает самопожертвование переводчика во имя исполнения воли автора: первый предпринимает все возможные усилия, чтобы остаться невидимым, полагая своей миссией максимальное сохранение «лица» и голоса второго. Этой по-

¹ Подробнее о философии перевода и переводческих стратегиях Бена см. в: [3].

зиции неизменно придерживался Михаил Лозинский, исходивший из убеждения, что «подлинник есть духовное завещание ушедшего из жизни поэта, а переводчик – его душеприказчик», а «духовное завещание следует исполнять в точности». Свою переводческую деятельность он рассматривал как историческую и культурную миссию (см., например, его письмо к сестре, Е. Миллер в сентябре 1924 г.: «Надо оставаться на своем посту... (отточия Лозинского – *О.Д.*). Это наша историческая миссия...»). Игнатий Ивановский, служивший у Лозинского литературным секретарем, в своих воспоминаниях утверждает, что «путь Лозинского в переводе – жертвенный путь», благодаря чему «читатель переводов Лозинского – счастливый читатель» [4, с. 296, 235, 244].

Последняя модель – «*Компенсация*», к которой прибегают литераторы, не состоявшие или не добившиеся успеха в оригинальном творчестве. В этом случае переводчик при работе над иноязычным текстом эксплицирует лучшую сторону своего творческого «я», принося автора ему в жертву и максимально проявляя власть как над автором, так и над текстом. По мнению Ивановского, таков был Маршак-переводчик, «мастер формы», оставшийся в истории отечественной литературы лишь как оригинальный детский поэт, тогда как его стихи для взрослых были «прочно и справедливо забыты» [4, с. 295].

Очевидно, что переводчик властен дать иноязычному автору/тексту вторую жизнь – но волен и «убить» обоих, осознанно или неосознанно оставляя коллегам по цеху возможность по прошествии некоторого времени их воскресить. Однако и перевод, в свою очередь, обладает вполне определенной властью над жизнью и личностью переводчика, не ограниченной пределами того или иного текста. Если понимать переводческую деятельность еще и как «путешествие и приключение», она может открыть пути в «заповедные страны прошлого» и в «совсем иные измерения жизни» [8, с. 11], выступая не только как деятельность сугубо эстетического порядка, но и как один из способов весьма успешного противостояния воле официальной власти с ее системой запретов и ограничений разного рода. Развернутые в этической парадигме, размышления об искусстве перевода приводят к признанию его «преодолением невозможности» и «власти над нею», поскольку преодоление наряду с честью и познанием суть «необходимые компоненты свободы, в том числе и профессиональной свободы переводчика» [7, с. 271].

Список литературы

1. Амурский А. Тень маятника и другие тени: Свидетельства к истории русской мысли конца XX – начала XXI века. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011.
2. Бетаки В. Снова Казанова. – Одесса: б.и., 2010.
3. Демидова О. Р. Вместо «точности» – «верность»: О переводах Георгия Бена // Бен Г. Е. Избранные переводы: Поэзия. Драматургия. Проза. Статьи. – СПб.: Издат. дом «Петрополис», 2015.
4. Ивановский И. М. Почтовая лошадь: Стихотворные переводы. Размышления. Воспоминания. – М.: Инскрипт, 2015.
5. Изменчивость: Поэты Англии и Америки в переводах Г. Бена. – Тель-Авив: б.и., 1977.
6. Кёстнер Э. Маленькая свобода: Стихи / пер. с нем. – М.: Изд-во иностр. литературы, 1962.
7. Косс А. М. Имя собственное и чужие имена // Косс А. М. Избранные переводы. Поэзия. Драматургия. Проза. – СПб.: Издат. дом «Петрополис», 2015.
8. Кружков Г. Ностальгия обелисков. Литературные мечтания. – М.: Новое литературное обозрение, 2001.
9. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. И. Сергеевой. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
10. Убиррари И. Немецкая философия в Испании XIX столетия: восприятие, перевод, цензура на примере Иммануила Канта / пер. с англ. М. Дондуковского // Логос. – 2012. – № 3 (87). – С. 88–104.
11. Чуковский К. И. Высокое искусство. – М.: Советский писатель, 1988.
12. Ubirrari I. German Philosophy in Nineteenth-Century Spain: Reception. Translation and Censorship in the Case of Immanuel Kant // The Power of Pen: Translation and Censorship in Nineteenth-Century Europe / Merkle D., O’Sullivan C., Van Doorslaer L., Wolf M. (eds.). – Münster: LIT Verlag, 2010. – P. 79–95.
13. Venuti L. The Translator’s Invisibility: A History of Translation. – London & New York: Routledge, 1995 (“Translation Studies” Series).

Статья поступила: 26.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

УДК 115.4 – 043.82

Е. С. Элбакян

Ритмология как практика развития личности

В статье рассматривается категориально-понятийный аппарат ритмологического учения, созданного Е. Д. Марченко с учётом данных проведённого автором социологического опроса постоянных слушателей Института ритмологии. Делается вывод о том, что ритмология представляет собой оздоровительные психотерапевтические практики, использующие архетипы и ментальные установки сознания.

The article discusses the categorical conceptual apparatus of the rhythmological teaching created by E. D. Marchenko, taking into account the data conducted by the author of a sociological survey of regular students of the Institute of Rhythmology. It is concluded that rhythmology is a therapeutic psychotherapeutic practice using archetypes and mental attitudes of consciousness.

Ключевые слова: ритмология, ритмовремя, ритм, ритмика, Институт ритмологии, архетип, ментальность, луч, свет, мир, жизнь, знак, время, пространство.

Key words: rhythmology, rhythm time, rhythm, rhythmic, Institute of Rhythmology, archetype, mentality, ray, light, world, life, sign, time, space.

В одной из своих публикаций автор уже рассматривал организации «Радастея» и Институт ритмологии (ИрЛЕм) и пришёл к выводу, что в настоящее время ИрЛЕм представляет собой светскую (вне-религиозную) общественную организацию и осуществляет свою деятельность в соответствии с собственным Уставом, составленным исходя из нерелигиозных целей и задач Института [7, с. 36–51]. При этом отмечалось, что на начальном этапе формирования «Радастеи» ряд религиоведов вполне обоснованно заявлял о том, что она содержит признаки религиозного направления, соответствующие «Нью-эйдж».

В крайнем случае, изучаемую организацию по ряду признаков можно было бы отнести к так называемым квазирелигиям. Как отмечают некоторые исследователи:

«Носителями квазирелигии могут быть, например, различные организации движения New Age, спиритические кружки, группы терапии и психофизических тренингов, общества анонимных алкоголиков, сторонников вегета-

рианства и т. п. Во всех таких объединениях можно проследить обозначение мировоззренческой специфики, претензию на доказательность и декларации о позитивной жизненной перспективе для последователей» [4, с. 7].

Однако в дальнейшем данная организация постепенно эволюционировала в сторону светской общественной организации с утратой религиозных признаков. В соответствии с этим в настоящее время условным преемником «Радастей» можно считать Институт ритмологии, который представляет собой частное научное заведение и не занимается религиозной деятельностью. Таким образом, на примере «Радастей» и Института ритмологии можно проследить динамику изменения статуса одной из организаций, первоначально относимой исследователями к «Нью эйдж», в форму нерелигиозной организации – частного научного учреждения, в уставных документах и деятельности которого отсутствуют какие-либо признаки религии [7, с. 46].

После выяснения нерелигиозного характера ИрЛЭМ и его деятельности у автора возникла потребность разобраться в том, что же, собственно, представляет собой эта организация – не столько в формально-институциональном, сколько в доктринальном аспекте.

Как известно, движение «Радастей» было основано в 1995 г. в России жительницей г. Миасса и президентом Ассоциации экстрасенсов Южного Урала Евдокией Дмитриевной Марченко (род. 19.09.1952 г. в г. Щучье Курганской обл.), находившейся под сильным влиянием работ Е. П. Блаватской, Э. Бейли, учения Агни-йоги Е. Рерих. На рубеже 1980–90-х годов Е. Д. Марченко возглавила созданную в те же годы Ассоциацию экстрасенсов Южного Урала. В 1995 г. Министерство юстиции РФ зарегистрировало Международную общественную организацию «Радастей».

Наименование организации было дано самой Е. Д. Марченко, означая в её интерпретации «творящая законы радости». Согласно сформированному на тот момент учению «Радастей», Вселенная состоит из духовного («непроявленного», высшего аспекта бытия) и материального («проявленного», т. е. видимого, осязаемого и понимаемого) миров. Все ныне живущие миллиарды людей являются представителями арийской расы, которой предшествовали «сыны Солнца», «потом-рожденные», «лемурийская» раса, «атлантическая» раса, а в перспективе появится раса «лучистых». Земля существует в пространственно-временных рамках, и человек в своей материальной форме носителя одного из видов разума, должен выполнить своё земное предназначение. Тогда после смерти, сбросив материальные оболочки тела, люди могут вернуться в свою лучевую форму. Если же задача не выполнена, то человек вновь приходит в «проявленный»

материальный мир. Согласно таким представлениям, каждый человек – это «проявленный луч», который, приходя на Землю, по-разному преломляется в различных средах. Задача жизни человека на Земле заключается в соединении тела, души и духа в один луч-ритм – и в переходе в стадию «лучистого человека».

Последователи движения именовали себя «радастеями», у каждого из них имелся свой «лучевой адрес», «световой адрес» и «откровенное имя» (каждая из названных позиций содержит некоторую «космическую информацию» о человеке как носителе этого «адреса»). В движении «Радастея» было введено правило «4 не»: не пить, не курить, не употреблять мяса и бранных слов, поскольку всё перечисленное влияло на чистоту вибраций мозга и на тонкость восприятия реальности.

В 1990-е гг. Е. Д. Марченко активно развивала тематику, характерную для «Нью эйдж», использовала эзотерическую терминологию, применяла нетрадиционные практики. Однако сегодня, по истечении 30 лет с начала деятельности организации, стало очевидным, что более правильно говорить о нескольких этапах становления «ритмологического метода».

На сегодняшний день ритмология Е. Д. Марченко уже не содержит в себе элементов вероучения [3]. Она построена на вере человека в собственные силы, на его личной ответственности за свою жизнь, на улучшении «судьбы» собственными силами при личной ответственности за свои успехи и неудачи, причины которых кроются в самом человеке. Никаких апелляций к сверхъестественному источнику, к надеждам на Божественное вмешательство и помощь, каких-либо развернутых или хотя бы фрагментарных представлений о Боге в учении Марченко, как и в процессе практической реализации разработанной ею методики, нет. Основой её учения является понятие «ритмовремени». Эта концепция и основанная на ней практика опираются на антропоцентричную картину мира, в центре которого, в отличие от религиозной (теоцентричной) картины мира, где жизнь людей определяется Богом (либо иными сверхъестественными силами), оказывается не Бог, а сам человек, ответственный за свою жизнь и строящий её самостоятельно. Сама Е. Д. Марченко называет ритмологию наукой 3-го тысячелетия, «размещая» её между философией и психологией.

Ключевым понятием ритмологии выступает «время». Е. Д. Марченко ссылается на идеи советского астрофизика Николая Александровича Козырева о природе времени и теоретической возможности

его (времени) использования. По мнению Н. А. Козырева, с которым солидаризируется Марченко:

«время, кроме пассивного свойства “длительности”, измеряемого часами, обладает ещё активными свойствами, благодаря которым время может воздействовать на ход событий. ...Активные свойства времени – его течение и плотность – связывают весь Мир в единое целое и могут осуществлять воздействие друг на друга явлений, между которыми нет прямых материальных связей, что может объяснить факты взаимодействия биологических объектов, находящихся на большом удалении или изолированных друг от друга» [1, с. 384]. Как считает Н. А. Козырев, «пространство пассивно – оно как арена, на котором происходят события. Время же может быть не просто четвёртым измерением, дополняющим трёхмерное пространство, а явлением природы. ...Тогда события будут происходить не только во времени, но и при его участии в них» [1, с. 198].

Исходя из подобного понимания времени и развивая его, Е.Д. Марченко утверждает, что «ритм содержит время». Данное утверждение предполагает не только разворачивание ритма во времени. Будучи физиком (астрономом) по базовому образованию и достаточно долго исследуя физические свойства времени, Марченко предложила свой способ «оформления времени» – в особые словесно-буквенные конструкции, названные ею ритмами (особая стихотворная форма, близкая по стилю к верлибру). По словам Марченко, она нашла способ и форму «упаковки» времени, а также возможность управлять им.

«Управлять временем», по мнению Е. Д. Марченко, можно благодаря определённому набору методик, которые оформлены в так называемый «Метод 7P0». Аббревиатура расшифровывается как 7 «P» – «ритм», «ритмика», «ритмология», «ритмический рисунок», «ритмологический рисунок», и 0 – как нулевое состояние, которого необходимо достичь для разумного наблюдения. Автор Ритмометода 7P0 утверждает, что ритмы (специальные слова – буквенные конструкции) содержат время, с чем связано их оздоравливающее влияние на людей и способность вносить изменения в события и жизненные процессы. Гипотеза, созданная Е. Д. Марченко с использованием идей Н. А. Козырева, требует, безусловно, более серьёзного исследования. Но, так или иначе, в основе методики лежит чтение ритмов, написанных самой Марченко – особых буквенно-звуковых словосочетаний, якобы «содержащих время».

Для уточнения категориально-понятийного аппарата, лежащего в основе учения ритмологии, в августе-сентябре 2018 года автором статьи был проведён опрос постоянных слушателей ИрЛЭМ (опрошено 325 респондентов). В опросе участвовали ритмологи, проживающие в

восьми федеральных округах РФ, почти половина из них (45%) – жители крупных городов и мегаполисов, с высшим образованием – 73%, состоящие в браке – 49%, имеющие детей – 75%, женщины – 90%, в возрасте до 60 лет – 73%, занятые в сфере образования, медицины, культуры, науки, торговли, строительства, бухгалтерско-финансовой и социальной сферах, на государственной службе (суммарно – 68%), а также в бизнесе (10%), на пенсии (22%), и имеющие средний доход – «обеспечены на среднем уровне, и моих доходов хватает не только на еду и оплату счетов, но и на приличную одежду, покупку бытовой техники, поездку в отпуск» (60%). Большинство респондентов (75%) занимаются ритмологией 10 и более лет.

В анкете было предложено 17 из ключевых для ритмологии терминов с закрытиями, одно из которых было взято из трудов Е. Д. Марченко, а другие имели общеупотребительное значение. В подавляющем большинстве респонденты выбирали те значения, которые содержали дефиниции из трудов Марченко, следуя в целом основным позициям ритмологического учения.

При ответе на вопрос «Что Вы понимаете под термином “ритм”?», 90% опрошенных согласились с данным Е. Д. Марченко определением, согласно которому «ритм – особая жанровая форма, за счёт определённым образом организованной структуры текста, создающая заданные вибрации и содержащая время как субстанцию, способную организовать не только окружающее пространство, но и регулировать человеческие связи». При этом в качестве альтернативных закрытий были предложены общеизвестные характеристики ритма, такие как «ритм – постоянное, мерное повторение в тексте определённых отрезков, в том числе минимальных, слогов ударных и безударных» (2%); «ритм – это организация музыки во времени, последовательность длительностей – звуков и пауз» (1%); «ритм – это закономерное и размеренное чередование каких-либо элементов: звуков, движений и т. д.» (7%).

Ответы на второй вопрос «Что Вы понимаете под термином “ритмика”?», выявили, что 97% респондентов разделяют мнение Е. Д. Марченко о том, что «ритмика – это методика формирования событий будущего и/или коррекции событий прошлого или настоящего. Включает в себя ритмы, содержащие время для желаемого события и логику его материализации». При этом общепринятые значения понятия «ритмика» отметили лишь 3% опрошенных, при формулировании таких ответов, как «ритмика – это вид музыкальной деятельности, в котором смысл музыки, её характер и образ можно передать с помощью движений» (1,5 %); «ритмика – это комплекс фи-

зических упражнений при музыкальном сопровождении» (1%); «ритмика – это совокупность всех проявлений ритма языковой системы: чередование ударности-безударности, длительности, интенсивности тона гласных звуков, позиционных проявлений сочетаемости звуков» (1%).

Ключевое понятие «ритмологию» 95% опрошенных определили как «науку, позволяющую через знаковую систему выйти на ритм и объясняющая логику его работы». В то же время, ритмологию как теорию ритма в музыке, как биоритм (универсальное свойство живых систем) и как теорию ритмичного протекания событий и процессов отметило только 5% респондентов.

«Ритмовремя» подавляющим большинством опрошенных (91%) понимается как образуемое ритмами время. Как временной фактор в ритме «ритмовремя» понимается 9% респондентов. В то же время никто из опрошенных (0%) не понимает «ритмовремя» как дистанцию между акцентирующими аспектами ритма или как промежуток времени между ритмичными движениями в танце.

Важнейшая категория «время» понимается половиной опрошенных ритмологов в качестве источника изменений (56%). Вместе с тем, понимание времени как формы протекания физических и психических процессов и как условия возможности изменения присуще почти каждому четвёртому из опрошенных (21%), как условия существования изменений – 14% респондентов, как меры длительности существования объектов и процессов – 9%.

Не менее значимая философская категория «пространство» видится 59% респондентов как объём, заполняемый различными формами материи, способной менять свои характеристики под воздействием потоков времени. Четверть опрошенных (25%) полагают, что пространство – это фундаментальное (наряду со временем) понятие человеческого мышления, отображающее множественный характер существования мира, его неоднородность. В качестве лишь трёхмерного, физического воспринимает пространство 14% опрошенных. 2% считают, что пространство – это множество объектов, между которыми установлены отношения, например, окрестности, расстояния и т. д.

Почти половина опрошенных (45%) считает, что «память» – «это процесс внутреннего воспроизведения объективной реальности, отражённая реальность. Памятью обладает всё, «память – это процесс отражения, при котором в сознании отражается не только то, что действует непосредственно на органы чувств, но и то, что имело место в прошлом – полагает четверть респондентов (27%). 17% понимают

«память» как общее обозначение комплекса познавательных способностей и высших психических функций по накоплению, сохранению и воспроизведению знаний и навыков. В качестве важнейшей составляющей личности человека память воспринимается 11% ритмологов.

Относительно термина «знание» половина респондентов (50%) полагает, что это фиксированный объём памяти, плотная область сознательной памяти, возникающая из восприятия и моделирования фиксируемой реальности. Почти четверть опрошенных (23%) исходит из того, что знание – это проверенный практикой результат познания действительности, верное её отражение в сознании человека. 19% полагает, что знание – это форма существования и систематизации результатов познавательной деятельности человека и, наконец, 8% считают, что «знание» – это результат познания, которому присуща неизменная истинность.

«Энергия» более чем третью опрошенных (37%) понимается как физическая величина, являющаяся единой мерой различных форм движения и взаимодействия материи, мерой перехода движения материи из одних форм в другие. 29% считают, что «энергия» – это то, что необходимо для возникновения и поддержания любых процессов. В качестве жизненного потенциала живого существа и в качестве основы протекания/существования природных процессов «энергию» рассматривает по 17% респондентов.

«Информация» как совокупность сведений независимо от формы их представления понимается 42% опрошенных. Четверть респондентов (25%) полагают, что «информация» – это значимые сведения о чём-либо, когда форма их представления также является «информацией», то есть имеет форматирующую функцию в соответствии с собственной природой. «Информацию» в качестве основы протекания/существования социальных процессов понимают 19% опрошенных, в то время как 14% исходят из того, что «информация» – это всё то, чем могут быть подтверждены либо опровергнуты знания и предположения.

63% респондентов согласны с тем, что «разум» есть способность наблюдать, описывать, оценивать и целесообразно корректировать себя и окружающий мир. Каждый пятый из опрошенных (21%) полагает, что «разум» – это философская категория, выражающая высший тип мыслительной деятельности, способность мыслить всеобще, способность анализа, абстрагирования и обобщений. Ещё 10% рассматривают «разум» как одну из форм сознания, самосознающий рассудок, направленный на самого себя и понятийное содержание своего знания. А 6% исходят из того, что «разум» – это существенная

для человека способность осмысливать всеобщее в отличие от непосредственно данных единичных фактов.

Ключевое понятие «жизнь» понимается слушателями ИрЛЕМ в первую очередь через сопряжённость с понятием времени, как изменение во времени (76%). 13% полагает, что «жизнь» – это высшая активная форма существования материи. 11% исходят из того, что «жизнь» – это принцип существования сложных биологических систем, состоящих из крупных органических молекул, способных к самовоспроизводству и поддержанию своего существования в результате обмена энергией и веществом с окружающей средой. Характерно, что ни один из респондентов (0%) не выделил пункт, согласно которому «жизнь» – это чудо, свойство, не зависящее от материи, даруемое и отнимаемое Богом. Косвенным образом, это подтверждает сделанный ранее вывод о том, что и учение, и организация ИрЛЕМ являются внерелигиозными, светскими.

Понятие «знак» воспринимается подавляющим большинством опрошенных (80%) как «событие, в зависимости от глубины его восприятия, способное изменить жизнь и положение человека». Конвенциональное понимание знака («знак – это конвенция, согласно которой чему-либо приписывается определённый смысл, значение») отмечено 13% респондентов. 4% считают, что знак – «это материально выраженная замена предметов, явлений, понятий в процессе обмена информацией в коллективе», а 3% считают, что знак – «это материальный объект, который выступает для его интерпретатора в качестве представителя какого-то другого объекта».

«Счастье», по мнению 61% ритмологов, «это критерий жизни в знаках и знаковых событиях». Вместе с тем, более чем каждый третий из опрошенных (37%) исходит из того, что «счастье» – это «состояние человека, которое соответствует наибольшей внутренней удовлетворенности условиями своего бытия, полноте и осмысленности жизни, осуществлению своего человеческого призвания, самореализации». «Счастье» как взаимодействие гормонов-медиаторов в мозгу человека рассматривается только 1% опрошенных, а ещё 0,5% считают, что «счастье» – это взаимные чувства, благосостояние, удачно сложившаяся карьера, раскрытие творческого потенциала личности.

Ещё одним ключевым понятием ритмологии является «луч». 88% ритмологов исходят из того, что «луч» является источником разума и времени. Естественнонаучное понимание луча характерно для 10% опрошенных: «луч – это элементарные частицы и ядра атомов, движущиеся с высокими энергиями в космическом пространстве» (7,5%); «луч – то, посредством чего солнечный свет достигает Земли» (2,5%).

Геометрическое понимание «луча» (луч – это часть прямой, состоящая из данной точки и всех точек, лежащих по одну сторону от неё) выбрали 2% респондентов.

Связанный с понятием «луч» термин «свет» более половины опрошенных (67%) понимают как возбуждённую лучом окружающую среду. 16% видят в этом термине одну из форм энергии, 9% – нечто противостоящее тьме, ассоциируемое с позитивными качествами и процессами, то есть этически и аксиологически позитивное, 8% – как электромагнитное излучение в воспринимаемом человеческим зрением диапазоне, что говорит о близости этой группе опрошенных к естественнонаучному подходу.

Наконец, понятие «мир» интерпретируется большинством ритмологов в материалистической естественнонаучной парадигме: «мир – это совокупность всех форм материи в земном и космическом пространстве» (37%); «мир – это окружающая нас материальная реальность» (36%); «мир – это определённая часть Вселенной, которая размещена на отдельно взятой планете» (24%). Лишь 3% респондентов усматривают в понятии мир политический аспект – «мир – это состояние международных отношений без военных конфликтов».

Таким образом, подавляющее большинство опрошенных ритмологов следуют дефинициям категориально-понятийного аппарата ритмологии, разработанного Е. Д. Марченко. В нём имеются группы понятий с различным уровнем формализации определений. Но, как показал опрос, все они являются «работающими», ибо выбор респондентов в подавляющем большинстве выпал на те определения, которые предлагаются в трудах основоположницы ритмологии.

Рассмотренные понятия составляют некий теоретический каркас учения Е. Д. Марченко. Но возникает вопрос: чем это теоретическое учение может заинтересовать, привлечь людей, какова практическая польза для них от изучения ритмологии? Ответ на данный вопрос одновременно указывает и на целевое назначение Института ритмологии. Это – оздоровительные психотерапевтические практики, в основе которых лежит изучения ритмологии как системы знаний и чтения «ритмов». Причем оздоровление предполагается не только в плане телесных заболеваний, но и во взаимоотношениях с людьми, в аспектах работы и карьеры, благополучия и благосостояния. То есть ритмология – своего рода психологический тренинг, практики личностного роста, улучшающие качество жизни ритмологов, верящих в её целительную силу. Учение ритмологии строится, опираясь на архетипы и ментальные установки сознания, используя соответствующие образы – «луч», «свет», «мир», «жизнь» и др.

В отличие от картезианской традиции, отождествляющей сознание и психику, в современной философии и психологии всё большее внимание уделяется проблеме бессознательного. Впервые эта проблема была остро поставлена в психоанализе, сместившем акцент в исследованиях человека на его внутренний мир и попытавшемся понять глубинные пласты бессознательной психики, имеющие свою особую жизнь, во многом отличную от сферы сознания.

Ментальность как коллективно-личностное образование представляет собой устойчивые духовные ценности, глубинные аксиологические установки, навыки, автоматизмы, латентные привычки, долговременные стереотипы, рассматриваемые в определённых пространственно-временных границах, являющиеся основой поведения, образа жизни и осознанного восприятия тех или иных явлений действительности. Это особая «психологическая оснастка» (М. Блок), «символические парадигмы» (М. Элиаде), «господствующие метафоры» (П. Рикер), наконец, «архаические остатки» (З. Фрейд) или «архетипы» (К. Юнг), «... присутствие которых не объясняется собственной жизнью индивида, а следует из первобытных врождённых и унаследованных источников человеческого разума» [8, с. 64].

В отличие от Фрейда, Юнг полагает, что в область бессознательного включается не только субъективное, вытесненное за «порог сознания», но прежде всего коллективное и безличное психическое содержание. «Коллективное бессознательное, как наследие предков ... является не индивидуальным, а общим для всех людей ... и представляет собой истинную основу индивидуальной психики» [10, р. 152]. В основе коллективного бессознательного лежат устойчивые образы, названные Юнгом архетипами. В своей сущности ментальность как раз и представляет собой исторически переработанные архетипические представления, через призму которых происходит восприятие основных аспектов реальности: пространства, времени, мира, жизни, знаковых систем и т. д. Рассмотрение ментальных особенностей сознания той или иной социальной группы позволяет проникнуть в «скрытый» слой общественного сознания, более объективно и глубоко передающий и воспроизводящий умонастроения эпохи, помогая вскрыть глубоко укоренившийся срез реальности – образов, представлений, восприятий, который в большинстве случаев остается неизменным даже при смене одной идеологии другой. Это объясняется большей, по сравнению с идеологией, устойчивостью ментальных структур.

Обратим внимание на ещё одно различие между ментальностью и идеологией при обращении к темпоральному аспекту. Разные структуры сознания развиваются по-разному – некоторые из них становятся устойчивыми для многих поколений, а другие исчезают на протяжении жизни одного поколения людей. Ф. Бродель выделяет три типа исторического времени – время большой протяжённости, время средней протяжённости и краткий срок. Если развитию политики соответствует «краткий срок», а экономики – «время средней протяжённости», то ментальность существует во «времени большой протяжённости», как наиболее устойчивая и малоподвижная структура сознания.

«Мы подходим здесь к вопросу об отношениях между краткой реальной историей и долгой историей интеллектуальных феноменов. Их соотношение очень сложно. Тем не менее ясно, что интеллектуальные феномены следует включить в историю “большой длительности” и большого пространства» [5, с. 118].

Ж. Ле Гофф отмечал, что «инерция является исторической силой исключительного значения. Менталитеты изменяются более медленно, чем что-нибудь другое, и их изучение учит, как медленно шествует история» [5, с. 166]. В этой связи интересным представляется высказывание К. Маркса о том, что «традиции всех мёртвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» [2, с. 119].

Если идеология, с теми или иными отклонениями, в целом развивается поступательно, так сказать линейно, то в рамках ментальности представления изменяются в форме колебаний различной амплитуды и вращений вокруг некой центральной оси. Ментальность – весьма насыщенное содержанием понятие, отражающее общую духовную настроенность, образ мышления, мировосприятие отдельного человека или социальной группы, непрорефлексируемое или недостаточно осознанное, большое место в котором занимает бессознательное.

Модель характерного для своей эпохи восприятия и осмысления действительности состоит из большого количества элементов, зачастую противоречащих друг другу и не сводится только к отражению внешней реальности. Во многом она формируется уже существующими на ментальном уровне обычаями, предрассудками и суевериями, символами и нормами поведения, надеждами и фобиями, наряду с материальными интересами, соотношения с которыми в каждом конкретном случае различно. Ментальность отражает тот пласт общественного и индивидуального сознания, в котором фактически отсутствуют систематизация, рефлексия и саморефлексия. Отдельные идеи здесь являются не результатом деятельности индивидуального

сознания, а представляют собой неосознанно и автоматически воспринятые установки, общие в целом для той или иной эпохи и социальной группы, обусловленные коллективными детерминантами, представления и верования, традиции, имплицитно содержащиеся в сознании ценности, мотивы и модели поведения, лежащие в основе рационально построенных и логически осмысленных концепций, теорий, идеологических систем.

В отличие от ментальности, ограниченной определёнными пространственно-временными (эпоха, период, регион, государство, этническая территория) и социокультурными (реально существующие общности и личности) рамками, архетип носит всеобщий характер, независимо от времени и места¹. Он представляет собой биосоциальный процесс, цель которого – осуществление личности, первоначально заложенной в эмбрионе, во всех её аспектах, со всеми её психическими данностями [9, с. 160]. Если ментальность зависит от социокультурного контекста с присущими ему этическими представлениями, то архетип этически нейтрален.

«Архетип – структурообразующая единица, служащая основанием (каркасом), психическим вектором социокультурного развития. Архетип – корень, на поверхности которого история и культура производят всё новые очертания и формы, расцвеченные всей гаммой красок душевного состояния человека. Ментальность – формообразующая единица, придающая архетипическому содержанию качественную характеристику. ...Архетип – абстрактная категория, ментальность – всегда конкретна, архетип – содержание, ментальность – форма, архетип – сущность, ментальность – явление» [6, с. 96, 97].

¹ Архетип (от греч. *arche*- начало и *typos* – образ) – образец, прообраз, первичная форма. В античности под архетипом понимался наиболее древний текст, к которому восходят тексты более поздних сочинений и который практически невозможно адекватно реконструировать. Понятие «архетип» встречается уже у Филона Александрийского, который им называет образ Бога (*Imago Dei*) в человеке, у Иринейя, характеризующего через понятие «архетип» божественное сотворение мира, у Дионисия Ареопагита, называющего «первичную завесу» архетипом. Л. Леви-Брюль этим понятием обозначает ряд символических форм, существующих в первобытном мышлении. Наибольшее развитие понятие «архетип» получило в аналитической психологии К. Г. Юнга, который, исследуя, под влиянием З. Фрейда, «индивидуальное бессознательное», постепенно пришёл к выводу о существовании в психике человека более глубокого слоя – «коллективного бессознательного», представляющего собой отражение опыта прежних поколений, «отпечатавшегося» в структурах мозга. В «коллективном бессознательном» в зародышевой форме находятся возможности всех психических процессов и переживаний. Его содержание составляют первичные (врождённые) психические структуры – общечеловеческие, исторические прообразы и «базовые схемы» образов фантазии, в наибольшей степени способствующие формированию воображения, которые и получили в учении Юнга название «архетипов» (у Фрейда это «архаические остатки», унаследованные из врождённых первобытных источников разума человека).

В отличие от Фрейда с его «личным бессознательным», Юнг говорит о более глубоком слое – «коллективном бессознательном» (архетипе), идентичном у всех людей и слоёв общества. «Личностный слой оканчивается самыми ранними детскими воспоминаниями; коллективное бессознательное, напротив, охватывает период, предшествующий детству, то есть то, что осталось от жизни предков» [9, с. 119]. Именно это коллективное бессознательное и формирует определённый образ мира, который затем находит отражение в ментальных структурах различных социальных слоёв общества.

Итак, архетипы – это некие устойчивые образы коллективного бессознательного. Рассуждая в данном случае о ритмологии и её психотерапевтической функции, можно обнаружить, что архетипические образы «спрятаны» за рассмотренными выше ритмологическими понятиями. Очевидно, что если бы в основе ритмологии лежали понятия с негативной коннотацией, формирующие соответствующий ассоциативный ряд, вряд ли она могла бы исполнять свою психотерапевтическую функцию.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод о том, что ритмология как система знания, имеющая практическое применение, представляет собой оздоровительную психотерапевтическую практику, основанную на ментальных и архетипических представлениях людей, осуществляющуюся в форме психологических тренингов через чтение определённых ритмов, автором которых выступает её основательница Е. Д. Марченко.

Список литературы

1. Козырев Н. А. Избранные труды. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991.
2. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 8. – С. 115–217.
3. Мезенцев С. Д. Экспертное заключение об отсутствии в ритмологии Е. Д. Марченко признаков религиозного учения, религиозной организации, религиозной литературы, секты / Религия и право. Славянский правовой центр [Электронный ресурс]. – URL: http://www.sclj.ru/reference/expert/detail.php?ELEMENT_ID=3119 (дата обращения: 27 сентября 2018 г.)
4. Смирнов М. Ю., Чернеевский А. П. Рериховское движение как квазирелигиозное явление // Вестник Пермского нац. исслед. политехн. ун-та. Культура. История. Философия. Право. – 2017. – № 1. – С. 5–14.
5. Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов» / отв. ред. Ю. Л. Бессмертный. – М.: Наука, 1993.

6. Сторчак В. М. Архетип и ментальность в контексте религиоведения: дис. ... канд. философ. наук. – М.: Российская академия гос. службы при Президенте РФ, 1997.

7. Элбакян Е. С. Новые религиозные движения эпохи постмодерна: динамика организаций «нью эйдж» (на примере организации «Радастея») // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 36–51.

8. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 300 с.

9. Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1994. – 320 с.

10. Jung C. G. Structure and Dynamics of the Psyche // Jung C.G. Collected Works. – London: Pantheon, 1969. Vol. 8. 608 p.

Статья поступила: 28.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 316.722

А. И. Поспелова

Проблема локальных цивилизаций и парадигмальные ошибки в социальном знании и социальной практике

В статье рассматриваются концепты «цивилизации», локальной «арктической цивилизации» и «циркумполярной цивилизации» как теоретические модели, которые должны лечь в основу преобразования территории Арктики. Концепция цивилизация Тойнби является основой критики «западноцентристской» схемы исторического процесса. Концепция единой цивилизации ложна в своей основе, так как западное общество провозглашается уникальной цивилизацией, обладающей единством и неделимостью. Тезис об унификации мира приводит к грубейшим искажениям фактов и сужению исторического кругозора. На основе исторических фактов дается анализ опасности насильственного внедрения социальных теоретических парадигм в общественную практику.

The article discusses the concepts of “civilization”, a local “Arctic civilization” and “circumpolar civilization” as theoretical models, which should form the basis for the transformation of the territory of the Arctic. The Toynbee’ concept of civilization is the basis of criticism for the “West-centrism” scheme of the historical process. The concept of a single civilization is fundamentally false, since Western society is proclaimed a unique civilization with unity and indivisibility. The thesis about the unification of the world leads to distortions of the facts and the narrowing of the historical outlook. On the basis of historical facts, an analysis of the danger of forcibly introducing social theoretical paradigms into social practice is given.

Ключевые слова: автохтонные народы Севера, локальные цивилизации, локальная «арктическая цивилизация», «циркумполярная цивилизация», парадигмальная ошибка.

Key words: autochthonous peoples of the North, local civilizations, local “Arctic civilization”, “circumpolar civilization”, paradigm error.

Итоги XX века, практически и теоретически пережившего фашизм и тоталитаризм, требуют переосмысления опыта истории. Конструктивные социальные формы выработаны людьми в процессе длительного исторического развития и человечество должно относиться к ним бережно. В конце своих дней А. Тойнби писал:

«Сегодняшний человек недавно осознал, что история набирает скорость, – и скорость немислимую. Настоящее поколение осознавало это набирающее силу ускорение лишь в течение своей собственной жизни; оглядываясь же вспять, человек, вооруженный знанием своего прошлого, обнаружил, что это ускорение началось примерно 30 000 лет назад... и что оно совершалось один за другим “большие скачки” вперед – изобретением сельского хозяйства, возникновением цивилизации и постепенным – в течение двух последних столетий – обузданием титанических физических сил неодушевленной природы» [10].

В современной картине мира возникают новые пространства, выявляющие отсутствие синхронии процессов и измерений общественной жизни. В результате децентрализации и детерриториализации в областях экономики и культуры идет отказ от этноцентризма в пользу плюральности и равноправия культур. Наиболее позитивным аспектом современного мышления выступает его внимание к «иному», «другому». Таким образом, наблюдается прекращение традиции универсализирующих теорий, что влечет за собой повышенное внимание к локальным историям и цивилизациям, местным культурам и верованиям, частным и особенным потребностям и ценностям.

Заметным явлением современного этапа развития российского общества стало осознание собственной неоднородности, что можно рассматривать как антитезу тоталитарным и глобалистским представлениям об общественном единообразии и недопустимости вариативного развития. В новых условиях, в результате пока лишь предварительного признания культурного полиморфизма, стал возможным отказ от этнической унификации, построение социальных стратегий, в том числе образовательных, опирающихся на новую парадигму.

В частности, эти метаморфозы в общественном сознании нашли своё выражение в изменении концептуальных представлений о Севере, его роли и месте в системе российского государства. В данной статье речь, в первую очередь, идет о так называемых первобытных сообществах Российского Севера, которые в советское время должны были пройти за 20–30 лет «путь к социализму». Путь в «капитализм» у автохтонных народов Канады, Гренландии, Скандинавии не менее катастрофичен, так как в XX веке окончательно размылся и растворился традиционный образ жизни, а значит утрачиваются и культура, и религия, и язык.

Известно, что философское осмысление «заключено» в категориальный аппарат, в парадигмы и концепты. Социальная философия и философия культуры носят концептуальный, парадигмальный характер. Они дают концептуальную базу для разработки социальных программ. Но верифицировать это знание до его социальной реализации невозможно. Ошибки в выборе парадигмы и социальной методологии исследования могут привести к катастрофическим последствиям в случае применения неадекватной исходной концепции (например, попытки модернизации так называемых незападных обществ).

В настоящее время в научных, но главным образом в политических кругах, активно дискутируется и пропагандируется концепт «циркумполярной цивилизации». Этот концепт воспринимается неоднозначно: от критики до категоричной апологетики. Первая позиция может быть представлена работами Д. Семушина, который считает, что теория циркумполярной цивилизации является «псевдонаучной теорией, продвигаемой Западом в Россию». Его аргументы сводятся к следующим:

«невозможно определить временные границы формирования циркумполярной цивилизации; мифическая цивилизация не имеет цивилизационного центра и принятых наукой цивилизационных институтов (проживающие на этой территории народы никогда не входили в соприкосновение друг с другом, и поэтому не могли выработать осознания цивилизационной общности); концепт циркумполярной цивилизации противоречит всем имеющимся в науке концепциям цивилизации; проживающие здесь этнические общности не смогли выработать особого «гармонического» способа сосуществования природы и человека». Семушин утверждает, что «это типичный симулякр, концепт не имеющей объекта в реальности» [5].

Противоположная позиция основана на теоретических построениях двух авторов – доктора социологических наук У. Винокуровой и доктора экономических наук Ю. Яковца, которые в 1995 г. и ввели в отечественный оборот концепт «циркуполярной цивилизации». В 2011 г., в соответствии с действующим законодательством, «Международной академией авторов научных открытий и изобретений» выдан диплом № 565 на открытие «Явление существования арктической циркумполярной цивилизации» Винокуровой Ульяне Алексеевне [4].

Авторы выстраивают парадигму локальной «циркумполярной цивилизации» на консолидационных структурах (общий язык – инуит, общие ценности – природоцентризм) и на общей ярко выраженной специфичности природно-климатических условий, определивших социокультурные особенности народов, проживающих на данных территориях.

«Циркумполярная цивилизация» – это геополитический проект, который, по мнению авторов, «дает шанс арктическим народам вступить в глобальный мир как носителей особого типа человеческой цивилизации», «приводит к созданию принципиально нового многомерного полицивилизационного пространства». Новый локальный тип «циркумполярная цивилизация» активно формируется в XX–XXI веках [9]. Фундаментом этого концепта является парадигма цивилизации, которая, как известно, имеет очень разноречивое употребление.

Опыт анализа исторического развития, несмотря на все многообразие мировоззренческих и методологических подходов, обнаруживает общие сущностные черты: история рассматривается как процесс, который развертывается в реальном пространстве и времени; на ранних этапах осмысления путей и судеб различных стран и народов, цивилизаций и конкретных национальных обществ возникает проблематика, связанная с пониманием единства исторического процесса, уникальности и своеобразия каждого народа, каждой цивилизации; стремление проникнуть в характер движения истории (дихотомия линейного и циклического развития); история постигается как процесс, имеющий свои стадии развития; история осмысливается под сильным влиянием социокультурных факторов [3, с. 76].

Основой циклической парадигмы в трактовках истории явились цивилизационные или культурно–исторические теории, представленные в России в работах Н. Данилевского («культурно–исторические типы») [1], за рубежом в трудах А. Тойнби («локальные цивилизации»), П. Сорокина («культурные суперсистемы») и ряда других авторов, употреблявших разную терминологию.

На уровне современных научных представлений о сущности определенных этапов общественного бытия невозможны какие-либо глобальные подходы без их соотнесения с основными тенденциями развития цивилизации, как в общечеловеческом масштабе, так и в локальном, в частности, применительно к конкретно-исторической первичной арктической цивилизации.

Для европейцев с XVIII в. было характерно противопоставление «культурности» и «цивилизованности» своих стран «дикости» и «варварству» современных им первобытных народов и стремление насильственно приобщить эти народы к благам «высшей цивилизации» путем активной колониальной политики. Мыслители прошлого пытались объяснить причины различного культурного развития народов. Одни видели специфику такого развития в особенностях географической среды, природных условий, другие – в

так называемом «духе народов». «Цивилизация» означала скорее идеал и, в большей мере, идеал нравственный. Близко к этой трактовке был смысл понятия «культура», т. е. первоначально культура рассматривалась как компонент цивилизации [7]. В науке до сих пор нет однозначного решения проблемы отношений культуры и цивилизации. С достаточной определенностью можно выделить два направления в решении этой проблемы.

Первое связано с пониманием цивилизации как вырождения культуры. (О. Шпенглер, «Закат Европы»). Вторая точка зрения на проблему соотношения культуры и цивилизации состоит в том, что цивилизация существует и формируется наряду с культурой (А. Кербер, К. Клакхон). В общем смысле, с учетом эволюции этого понятия, цивилизация означает определенный уровень развития материальной и духовной культуры.

Под цивилизацией мы понимаем большое, длительно существующее самодостаточное сообщество, выделенное по качественному своеобразию материальной, духовной, социальной жизни того или иного народа или группы народов, стран на определенном этапе развития; особый, исторически сложившийся способ существования социальной общности людей, специфическую форму самоорганизации и регулирования процессов коллективной жизнедеятельности. Данное определение созвучно взгляду А. Тойнби, который утверждает, что история всецело не подчиняется человеческому произволу, но, развиваясь через человека, она имеет человеческое лицо [6, с. 242–247]. Конкретный человек поневоле участвует в преемственности поколений и сознаний, а этой преемственностью определяется специфика истории. Тойнби категорический противник «европоцентристской» или «западноцентристской» схемы исторического процесса. Особо актуальна для нашего исследования его мысль о том, что концепция единой цивилизации ложна в своей основе [10]. Она базируется на переносе современных представлений в прошлое. В результате игнорируются особенности культур, не учитывается многообразие исторического опыта народа и человечества в целом, все мировые цивилизации объединяются в одну, а история этой единственной цивилизации оказывается выпрямленной в одну линию, нисходящую от современной Западной цивилизации к примитивному обществу времен неолита и палеолита.

Рассуждение Тойнби четко применимо к истории арктических народов, у которых каждый конкретный человек участвует в преемственности поколений и традиционного религиозного сознания именно потому, что выступает в системном тождестве макромира и

микромира. Преимущество определяется спецификой локальной цивилизации социальной солидарности арктических народов с миром. Личная история каждого человека – воспроизводство всей истории от начала (творения мира) до конца (личная смерть как уход к «Сущностям»). Человек в каждый момент своего бытия взаимосвязан с миром, обусловлен миром и обуславливает мир своим бытием. Время для человека в традиционном сознании не линейно (в западной модели пространства и времени оно реализуется от прошлого к настоящему и к будущему необратимо и безвозвратно), а циклично. Пространство и время связаны неразрывно и человек выступает необходимым и естественным элементом этой связи.

Переосмысливая концепцию вызовов и критериев идентификации в применении к истории арктических народов, можно сделать вывод, что постоянным вызовом для них являлась природа, а основными критериями идентификации длительное время являлась религия, которую А. Тойнби считал «цельной и единонаправленной» [6, с. 524]. Если рассматривать концепт цивилизации как общество, обладающее высокой степенью интегрированности и осознающее свое единство как «самую высокую степень самоидентификации» (С. Хантингтон [8]), то данное понимание может быть применено к локальной арктической цивилизации, так как у автохтонных народов Арктики была высочайшая степень самоидентификации. Одно то, что завоевать чукчей Российская Империя так и не смогла, что мощные волны миссионерства так и не затронули дух «солидарности к окружающей природе», говорит о высокой степени самоорганизации и самоидентификации.

В анализе первичной арктической локальной цивилизации, можно принципиально согласиться с марксистским тезисом «первобытности» общественной стадии, как синкретизма природного и социального. Однако, если рассматривать марксизм как идеологическое учение прогрессивистской направленности о неминуемости высших форм развития на капиталистическом и сменяющем его коммунистическом этапах, то, в применении к локальной цивилизации арктических народов, учение отрицало «самость» и ценность этих народов и культур, что влекло «размывание» их культуры и этнической самобытности.

Получившие популярность в XX в. концепции культурного релятивизма и построенные на их основе модели взаимоотношений с малыми локальными обществами не привели к разрешению проблемы – сохранению культурной самобытности без социальной дискредитации сообществ как «первобытных» и «диких». Принято считать, что

архаические культуры могли существовать как самодостаточные на протяжении десятков тысячелетий только как закрытые системы. «Открытие» этих культур глобальной европейской цивилизацией, культурой модерна/постмодерна привело к исчезновению архаических культур и физической гибели этносов.

В России архаические культуры «открылись» для новых влияний, но, по причине своей геолокации и четкой доминанты культуры, выраженной в позиции «социальной солидарности с окружающим миром», не исчезли, а трансформировались даже в советской модели (попытка модернизации политическими средствами «из феодализма в социализм»). Их основой был и остался традиционный образ жизни и традиционное хозяйствование. Естественно, что там, где технологическое освоение вытеснило автохтонные народы – исчезла их культура, религия и язык. Но там, где огромные пространства Севера позволяют им жить в традиции, – там живет их первичная локальная цивилизация.

На российском Севере сегодня можно наблюдать конфликт локальной и глобальной цивилизации, который имеет длительную историю. В этом конфликте заметную роль начинает играть новая парадигма «циркумполярной цивилизации», которая отрицает локальные архаические социокультурные этнические общности и пытается реформировать весь север, всю Арктику под эгидой единства и независимости «циркумполярной цивилизации». В критике парадигмы «циркумполярной цивилизации» следует согласиться с О. В. Плебанек, которая утверждает:

«восемь государств, разделяющие циркумполярную зону, принадлежат трем геочивилизациям (если принять не культурологическую классификацию, а геополитическую, согласно которой США вместе с Канадой составляют северо-американскую геочивилизацию). Все эти три цивилизации имеют в своем составе синполитейные общества, и все три осуществляли разные модели взаимодействия с ними, которые сильно менялись на протяжении истории от простого истребления в глубоком прошлом до попыток создания культурных автономий в современный период» [2, с. 56–57].

Заявленная доминанта «циркумполярной цивилизации», как новая парадигма «ноосферной» цивилизации, не приемлема для автохтонов Севера. Можно констатировать существование в прошлом (до XX века) локальной арктической цивилизации автохтонных народов ограниченного ареала палеоазиатских народов [3, с. 27–29]. Реликтовые элементы структуры этой цивилизации продолжают сегодня успешно функционировать. Необходимы знания их этнорелигиозной и культурной специфики. Более фундаментальные исследо-

вания феномена арктической цивилизации, культуры и религии позволят современной науке по-новому оценить многочисленные факты и свидетельства, сделанные на протяжении столетия различными наблюдателями, познать и понять «социальную солидарность» этноса и мира.

Список литературы

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб.: Изд-во «Глаголь»; Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995.
2. Плебанек О. В. Прологомены цивилистики // Глобальная геополитика / под ред. И. И. Абылгазиева, И. В. Ильина, И. Ф. Кефели – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2010. – С. 134–149.
3. Поспелова А. И. Философские основания социокультурной жизни коренных малочисленных народов Севера // Современные проблемы развития коренных малочисленных народов Севера / под науч. ред. Е. М. Кокорева. – Магадан: Изд-во СВГУ, 2009. – С. 27–77.
4. Северная энциклопедия – М.: Европейские издания, 2004. [Электронный ресурс]. – URL: <http://arcticmuseum.com/ru/?q=110>
5. Семушкин Д. «Циркумполярная» лженаука – против Русской Арктики [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.fishkamchatka.ru/?cont=long&id=34776&year=2012&today=22&month=02>
6. Тойнби А. Дж. Исследование истории: В 3 т. Т. 1. / пер. с англ., вступ. статья и коммент. К. Я. Кожурина. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Издательство Олега Абышко», 2006.
7. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю / пер. с фр. – М.: Наука, 1991.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
9. Циркумполярная цивилизация: геокультурный подход. [Электронный ресурс]. – URL: <http://arcticmuseum.com/ru/?q=110>
10. Arnold J. Toynbee // Encyclopaedia Britannica, 15-th, ed. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.britannica.com/biography/Arnold-Toynbee>

Статья поступила: 27.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

УДК 101.1

И. И. Комиссаров

**Общество-механизм и общество-организм
как модели социально-философских исследований**

В статье рассматриваются общественные модели, в основе которых лежат внешние аналогии с механизмом и организмом. Даны общие положения для теоретических конструкций «общество-механизм» и «общество-организм». Проведен критический анализ данных моделей в их сравнении с реальным социумом, в результате чего получен ряд расхождений: аналогия с механизмом не способна передать самостоятельность, рост общества, способность людей к изменению своего места в социальном пространстве, тогда как при использовании аналогии с организмом возникают трудности с отображением категорий смерти, размножения, эволюции.

The article considers social models based on external analogies with a mechanism and an organism. General propositions for theoretical constructions of the mechanism society and the organism society are given. A comparative critical analysis of these models with the real society is resulted in a few differences: the analogy with a mechanism is not able to convey independence, growth of society, ability of people to change their place in the social reality, while using the analogy with an organism have difficulties with the display of categories of death, reproduction, evolution.

Ключевые слова: общество-механизм, общество-организм, внешние аналогии, социальная эволюция, морфология, модель, негативные аналогии.

Key words: mechanism society, organism society, external analogies, social evolution, morphology, model, negative analogies.

Общество возможно интерпретировать с помощью внешних аналогий, т. е. с использованием понятий, заимствованных из областей научного знания, внешних по отношению к социальной философии. В результате мы сталкиваемся с различными моделями социального организма, где общество предстает в образе живого существа, состоящего из органов, способного расти и умирать, или социального механизма, который состоит из деталей, взаимодействующих согласно физическим законам.

В контексте анализа обозначенных моделей попытаемся выяснить, во-первых, их общие положения, во-вторых, отличия, которые существуют между этими моделями и моделируемым оригиналом

(так называемые негативные аналогии). Обращение к первому вопросу вызвано недостаточной освещенностью в литературе общих черт механицизма и органицизма. Нередко эти два подхода преподносятся как антиподы [10, с. 115–116]: в одном случае, мы имеем дело с естественным живым существом, созданным природой, в другом – с безжизненным предметом, искусственно созданным человеком. Тем не менее, хотелось бы показать, что между двумя данными подходами есть общие положения, ведь не случайно и механизм, и организм служат для описания одного и того же объекта – человеческого общества.

Нахождение несоответствий между данными моделями и главным объектом их описания и интерпретации – социумом, продиктовано необходимостью в постоянном критическом осмыслении указанных подходов. Различные механицистские и органицистские модели применяются в педагогическом процессе в ряде гуманитарных дисциплин для облегчения понимания обучающимися того, что из себя представляет общество. Некоторые разновидности моделей «общество-организм» и «общество-механизм» актуальны и в современной социально-философской мысли [6; 7; 8]. Итак, выделим общие положения характерные для обеих социально-философских концепций.

И механизм, и организм представляют собой некий объект, который не является однородным монолитом, а состоит из неодинаковых частей (деталей или органов), выполняющих определенную функцию. Таким крупным частям исследователи находят соответствие в различных сферах жизни общества (производство, торговля, политика и др.). В то же время, каждый механизм или организм состоит из однородных элементов более низкого порядка. В первом случае такими частицами выступают атомы вещества, из которого составлены детали механизма. Во втором – это клетки, которые образуют тот или иной орган. Естественно, что такие базовые элементы отображают в обществе отдельных людей.

Итак, имеется трехуровневая структура моделей социальных механизма и организма: индивиды описываются как биологические клетки или физические атомы, общественные институты выступают в образе деталей механизма или органов живого существа. Само общество предстает как механизм или организм.

Однако человечество не существует как одно цельное общество. На планете множество обществ сосуществуют друг с другом. Более того, согласно цивилизационной концепции, ряд обществ можно объединить в одно целое (цивилизацию) благодаря общим культурным

признакам: язык, история, религия и др., следовательно, модели социального механизма и организма должны отображать и эти два высших уровня организации общественного бытия – цивилизационный и общечеловеческий. В рамках органицизма можно сказать, что отдельные цивилизации, т. е. группы обществ, представляются в образе группы особей одного вида, объединенных в стаю, стадо и тому подобное, тогда как общечеловеческий уровень является совокупностью таких органических групп, которые вступают в борьбу за существование в форме торговой, научной, военной конкуренции.

С позиции механицизма цивилизационное единство нескольких обществ можно представить в образе крупного производственного объединения, где различные механизмы, машины сосуществуют вместе под одной общей «цивилизационной» крышей. Для моделирования пятого, наивысшего уровня можно предложить сосуществование таких производств, между которыми происходит конкуренция.

Далее, для своего функционирования механизм и организм нуждаются в использовании внешней энергии. Организму требуются питательные вещества для поддержания существования, которые он получает из внешней среды. Механизм требует постоянного потребления энергии, которую он сам не производит – вечного двигателя не существует. Общество тоже потребляет ресурсы внешней среды – природы: это и продукты питания, и объекты промышленного производства.

Для двух указанных моделей характерен принцип экономии: и в механизме, и в организме нет ничего лишнего: каждый орган в живом существе, как и каждая деталь в механизме, существует не просто так, а с определенной целью, выполняя в составе того или иного объекта некоторую функцию. Излишества в живом теле потребовали бы дополнительной работы клеток и органов, что в критической ситуации подвергло бы угрозе жизнь данного существа: необходимая энергия будет потрачена на поддержание жизни ненужных органов и клеток вместо того, чтобы пойти на необходимое дополнительное поддержание жизни всего целого. Известны случаи, когда органы, не представляющие пользы, в ходе эволюции редуцируются, а рост опухолевых клеток в живом теле может привести к его смерти. Человек сознательно руководствуется принципом экономии. Ненужные излишества потребовали бы растрату дополнительных ресурсов, которые в подавляющем большинстве случаев добываются благодаря значительным трудовым затратам.

Аналогичным образом рассматриваемый принцип реализуется в обществе: экономические, политические и другие общественные

структуры, не несущие практической пользы, подавляются и упраздняются. Так, опухоль нередко является образом, отображающим преступность в социальном теле. Чрезмерный рост преступности может привести общество в состояние агонии – анархии и гражданской войны. В социуме правоохранительные органы власти направляют свою работу на профилактику и подавление активности преступников.

Можно провести параллели между некоторыми механизмами и организмами и с точки зрения их строения. Возьмем для примера автомобиль (механическое транспортное средство) и лошадь. Оба объекта обладают движущимися элементами (колеса и ноги), потребляют энергию для функционирования (бензин и пища растительного происхождения), имеют защиту от внешней среды (металлический корпус и кожа), и систему обращения веществ с ведущим органом: двигатель внутреннего сгорания преобразует тепловую энергию в механическую работу устройства, тогда как сердце животного преобразует энергию своей механической работы в кровяное давление. Примечательно также, что оба объекта используются человеком для передвижения.

Существует целая исследовательская практика, направленная на соединение теоретических конструкций «общество-механизм» и «общество-организм» в одно целое, что является интересной формой «примирения» данных моделей. Согласно такому подходу социум прогрессирует в своем развитии, проходя две стадии – механическую и органическую, причем имеются диаметрально противоположные мнения в отношении того, какая стадия будет являться исходной, а какая – конечной: социум эволюционирует либо от механизма к организму, либо, наоборот, от органических форм к механическим. Э. Дюркгейм [3] считал, что простейшим обществам (первобытнообщинным, аграрным) с минимальным уровнем разделения труда и, как следствие, взаимно заменяемыми людьми, свойственна механическая солидарность, тогда как в основе более развитых обществ лежит солидарность органического типа: вследствие глубокого разделения труда, люди становятся взаимозависимыми и уникальными по отношению друг к другу. Напротив, А. Фулье, Н. И. Кареев [4, с. 258–261] утверждали, что общество в ходе своего развития движется от естественной, органической организации в сторону искусственной, механической, основанной на договорно-правовых началах, где люди сознательно регулируют свою деятельность.

Итак, механицистский и органицистский подходы к интерпретации социума не такие непримиримые, как может показаться на первый взгляд.

Обратим внимание на недостатки, характерные для механистической модели. Отметим, что общество и организм существуют сами по себе, они активны и самодостаточны, тогда как механизм (как и любая другая рукотворная вещь) создается человеком и не является самостоятельным в «своих» действиях: для его создания и работы требуется специальный внешний пользователь-конструктор, который должен сделать его, запустить, а затем управлять им или, по крайней мере, присматривать за его состоянием. Представители механицистского подхода видели в таком лице Бога, который однажды создал и запустил социальный механизм подобно часовщику, после чего стал наблюдать за его ходом, не вмешиваясь в его работу.

Однако, уместна ли эта аналогия в действительности? Когда человек создает какую-либо вещь, в том числе механизм или машину, он знает зачем она нужна еще до момента ее создания. Так, автомобиль создается людьми, чтобы быстро и комфортно передвигаться на некоторое расстояние из одного места в другое. В противном случае передвижение пешком заняло бы часы и дни, вместо затраченных минут и часов на автомобиле. Такое положение дел мы не в состоянии экстраполировать на общество, поскольку аналогия с Богом не уместна в научном подходе к интерпретации социума: мы не можем непосредственно узнать мысли Бога, существование которого не доказывается опытными данными, а является предметом веры, следовательно, мы не можем достоверно определить, преследовалась ли Богом при сотворении мира и людей какая-либо цель или нет, а если и преследовалась, то какая именно. Общество существует для себя, а не для некоторого внешнего пользователя.

Цель существования общества, будучи не данной извне, не определяется точно. Не случайно различные мыслители могут ее интерпретировать по-разному: это может быть поддержание жизни, технический прогресс, расселение в космосе, самоуничтожение, отсутствие какой-либо цели. С телеологическим аспектом тесно связана проблема определения того механизма, с которым проводится аналогия: это должен быть отвлеченный условный механизм или конкретная конструкция, например, механические часы, с которым сравнивал общество Т. Гоббс [1, с. 278]. Чтобы установить полный параллелизм, цели существования общества и механизма должны совпадать, а в случае с часами, они явным образом отличаются: общество не существует для определенной утилитарной цели. Поэтому во многих случаях механизм, с которым сравнивается общество, просто не конкретизируется.

Рост общества проблематично показать через аналогию с механизмом. По логике, увеличение численности населения должно отображаться в увеличении количества вещества в деталях машины: атомов-индивидов должно становиться больше. Технически к каждой детали возможно каким-либо образом привнести еще больше того вещества, из которого она состоит. Однако, на практике если механизм работает отлично, то к его деталям нет необходимости добавлять новое дополнительное вещество. Обратное будет свидетельствовать о том, что механизму потребовалась починка или какая-либо модификация, связанная с тем, что его работа не соответствует нашим требованиям. То есть увеличение количества вещества в механизме свидетельствует о негативных процессах в этом объекте, тогда как рост численности общества – это в большей степени явление позитивное и желанное для социума, и к тому же оно, в отличие от механизма, подвержено как небольшим, так и значительным колебаниям и в сторону роста, и в сторону спада. Следовательно, более подходящей аналогией для общества выступит та, что связана с ростом клеток в органах живого существа.

Имеется общая для механицизма и органицизма проблема, связанная с морфологией объектов. И атомы в механической детали, и клетки в органе живого существа плотно прилегают друг к другу и не способны самопроизвольно передвигаться относительно себе подобных, менять свое предназначение. В обществе люди, наоборот, обладают способностью к передвижению как в физическом, так и в социальном пространстве (изменяя место своей работы, учебы).

Может показаться, что из-за всех этих несоответствий модель «общество-механизм» серьезно проигрывает своему противнику. Однако, теоретическую конструкцию «общество-организм» также нельзя назвать идеальной моделью для отображения социума.

Во-первых, не ясно, с каким именно организмом следует проводить аналогию. Он должен быть абстрактным или конкретным, животным или растительным, примитивным или высокоразвитым? Г. Спенсер считал, что Великобритания образца XIX века (на пике своего политического, экономического могущества) была самым высокоразвитым социальным организмом. Соответственно, философом была подобрана аналогия с позвоночным животным, обладающим развитым головным мозгом [9, с. 301]. Однако мы знаем, что в XX веке Британская империя распалась: от метрополии оторвались крупные страны, которые по численности населения и площади территории были больше, чем сама островная европейская часть империи. Но мы не знаем случаев, когда от высших животных «отпочковываются» какие-

либо части тела, которые затем становятся самостоятельными организмами. Подобный процесс будет характерен для более примитивных существ (почкование для гидр, клеточное деление для одноклеточных).

Быть может, следует считать вслед за Н. Я. Данилевским, что общество – это организм растительный [2, с. 114], а не животный, так как есть и высшие растения, и низшие (как и высокоразвитые и примитивные общества), обе категории можно размножать вегетативным путем, растительные организмы, как и общество, статичны, располагаются, как правило, на одном и том же месте. Но здесь мы вправе указать на другой пример: объединение ГДР и ФРГ. Две высокоразвитые для своего времени страны стали одним целым, причем один общественный организм (Восточная Германия) присоединился к другому (Западная Германия). Данное событие можно вполне успешно интерпретировать как прививку одного растения к другому. Убедительность этой аналогии придает тот факт, что подобно привитой особи, которая лишилась своей корневой системы, восточно-немецкое общество было вынуждено отторгнуть свое социалистическое прошлое и перестроиться под другую, капиталистическую систему ФРГ. Однако, и здесь мы сталкиваемся с проблемой, которая уже была затронута ранее при анализе модели социального механизма: сами растения не могут себя привить, для чего им нужен специальный человек (садовод), который будет осуществлять эту процедуру. В социальной реальности ГДР присоединилась к ФРГ по собственной воле, а не благодаря действиям некоего сверхчеловека. Итак, несмотря на привлекательность ассоциации социума с организмом, все же существует нерешенная проблема определения тех самых живых существ, с которыми следует проводить сравнения.

Во-вторых, отметим проблему, связанную с категорией смерти. Любой организм не в состоянии поддерживать свое существование бесконечно долго. Однако общество обладает таким запасом прочности, который позволяет ему существовать теоретически неограниченно во времени. Да, общество тоже подвержено социальной смерти: в настоящее время не существует Римской империи, цивилизации майя и многих других обществ, больших и малых. Но в то же время российская, европейская, китайская цивилизации продолжают существовать уже целые тысячелетия, активно функционируя, и имеют условия для того, чтобы жить дальше. Даже если планета не сможет обеспечивать наше существование, люди имеют гипотетическую возможность переселиться на другие космические тела, тем самым продлив жизнь того социума, в котором они живут. В этом аспекте более привлекательной выступает модель социального механизма. Конечно,

вечного двигателя не существует, тем не менее одно и то же устройство может гипотетически существовать неограниченно долго (правда, если пользователь будет его постоянно чинить и поддерживать в надлежащем состоянии).

В-третьих, возникают трудности при перенесении категории размножения на общество. В ходе истории численность населения в целом постоянно росла, что можно отобразить с помощью категории роста: количество клеток в растущем организме увеличивается. Отдельное общество, как правило, заинтересовано именно в таком росте, а не в организменном размножении (то есть не в создании своей копии, некоего дочернего государства, которое впоследствии будет политической и экономической самостоятельной единицей).

В-четвертых, представления об эволюции не одинаковы по отношению к обществу и к организму. Россия, как и любое другое общество, продолжающее существовать уже многие столетия, прошла в ходе своей истории множество трансформаций: раннефеодальная монархия, феодальная раздробленность, сословно-представительская монархия, абсолютная монархия, буржуазное, социалистическое общества, и снова капитализм. Если описывать эту последовательность в органицистских терминах, то можно было бы сказать, что российский социальный организм в ходе своей жизни постоянно эволюционировал. Получается, что в социальной реальности эволюция может проходить в рамках одного организма, тогда как применительно к живым существам эволюция предполагает изменения, которые проходят в течение многих тысяч, миллионов лет и затрагивают огромное количество живых существ. Следовательно, использование категории эволюции в модели общества-организма сталкивается с определенными трудностями. Получается, что механицизм выглядит более последовательным: можно представить, что один и тот же механизм в ходе своего существования подвергается модификации, модернизации.

В-пятых, заметим, что реальный организм сосуществует, взаимодействует с бесчисленным множеством других организмов. В то же время в социальной реальности численность обществ ограничена и не может постоянно увеличиваться.

В-шестых, укажем на одно эвристическое преимущество, которым обладает механицизм перед органицизмом (здесь обратим внимание на целый подход к обществу, а не на отдельную модель). Центральной категорией в первом подходе к социуму выступает «механизм», тогда как в другом – «организм». Однако, что мы увидим, если приложить эти понятия не к обществу, а к объекту более низкого

порядка – отдельно взятому человеку? В результате, мы будем вынуждены признать, что органицизм не в состоянии справиться с этой задачей, поскольку социально-философская интерпретация человека в качестве организма оказывается излишней, ведь человек и так является живым существом и как таковой изучается биологическими науками. Механицизм в этом отношении способен породить другую теоретическую конструкцию – «человек-механизм». Среди сторонников такой модели можно вспомнить Ж.О. де Ламетри, написавшего сочинение с говорящим названием «Человек-машина» [5, с. 169–226]. В рамках данной модели, в частности, предполагается, что жизнедеятельность индивида подчинена строго определенным закономерностям, связанным с приемом (или не приемом) пищи, что аналогично, например, функционированию паровой машины в зависимости от поступления топлива.

В заключении отметим, что среди общих положений характерных для социальных моделей «общество-механизм» и «общество-организм» были обозначены следующие: наличие пятиуровневой структуры данных моделей, необходимость в потреблении внешней энергии, реализация принципа экономии, морфологическое подобие некоторых механизмов и организмов. Кроме того, было отмечено, что рассматриваемые подходы к обществу могут сосуществовать друг с другом в рамках одной теоретической конструкции.

Также были отмечены ограничения данных моделей, выраженные в форме негативных аналогий – несоответствий между моделируемым социумом и самой моделью. Общество-механизм не способно показать самостоятельную активность реального социума, самопроизвольное увеличение в размерах, способность общества существовать без внешнего пользователя. Механизм в отличие от реального общества выполняет четко обозначенную и известную заранее утилитарную функцию. В свою очередь, модель общество-организм не способна показать вероятностное бессмертие общества, отсутствие направленности на размножение (создание копий себе подобных), сосуществование обществ в ограниченном количестве, эволюцию отдельно взятого общества. В рамках социально-философского органицизма нельзя получить интерпретацию человека в качестве организма. Кроме того, в рамках обоих направлений возникает проблема выбора того организма или механизма, с которым следует проводить аналогию. Также, с помощью органических и механических образов проблематично передать подвижность социальных элементов. Следовательно, обе рассмотренные модели не могут претендовать на безукоризненность в социально-философских исследованиях.

Список литературы

1. Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 270–506.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М.: Институт русской цивилизации; Благословение, 2011.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1990.
4. Коркунов Л. М. Лекции по общей теории права. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2010.
5. Ламетри Ж. О. Сочинения. – М.: Мысль, 1983.
6. Миловзорова М. Н. Основные черты интерпретации России как органического целого // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2016. – № 3. – С. 88–96.
7. Савченко В. Н., Ковешников Е. В. Метаморфозы концепций детерминизма и индетерминизма в современном мире // Вестник ТГЭУ. – 2011. – № 2. – С. 103–118.
8. Скворец В. А. Жизнеустройство народа и моделирование социального организма // Философия и общество. – 2013. – № 3 (71). – С. 87–104.
9. Спенсер Г. Социальный организм // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Минск: Современный литератор, 1999. – С. 265–306.
10. Шершеневич Г. Ф. Общая теория права. – М.: Изд. Бр. Башмаковых, 1910.

Статья поступила: 26.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

ФИЛОСОФИЯ ГОРОДСКИХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ

УДК 364.122 – 053.81 : 1

С. Г. Еремеев

Молодёжь в общественном пространстве: ценности и проблемы

В статье рассматриваются актуальные вопросы формирования активной жизненной позиции молодежи в современной России. Автор указывает на ряд проблем, связанных с недостаточным изучением реальных настроений в сознании и поведении молодежи. Прежде всего, требуется выработка новых способов распространения традиционных ценностей российской культуры. Автор считает необходимым повысить интенсивность и качество коммуникации российской интеллектуальной и политической элиты с молодёжью.

The article discusses current issues of forming the active life position of young people in modern Russia. The author points to a number of problems associated with the insufficient study of real moods in the consciousness and behavior of young people. First of all, it requires the development of new ways to spread the traditional values of Russian culture. The author considers it necessary to increase the intensity and quality of communication between the intellectual and political elite and young people in Russia.

Ключевые слова: молодёжь, общественное пространство, ценности, культура.

Key words: youth, public space, values, culture.

Сегодня мир находится в поисках новой философии, новых идей, смыслов и ценностей, в связи с чем интерес к фундаментальным вопросам человеческого бытия будет только возрастать. Эта общемировая тенденция присутствует и в общественном пространстве современной России [3, с. 97; 5, р. 631]. Как указывается в «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации», в нашей стране:

«Возрождаются традиционные российские духовно-нравственные ценности. У подрастающего поколения формируется достойное отношение к ис-

тории России. Происходит консолидация гражданского общества вокруг общих ценностей, формирующих фундамент государственности, таких как свобода и независимость России, гуманизм, межнациональный мир и согласие, единство культур многонационального народа Российской Федерации, уважение семейных и конфессиональных традиций, патриотизм» [4].

На съезде Русского географического общества 7 ноября 2014 года Президент России Владимир Путин подчеркнул, что жизнь не имеет смысла без любви: «Это и любовь к семье, детям, Родине. Это такое многообразное понятие, которое в основе всякого нашего действия находится. Если мы с вами сможем в совместной работе возродить и укрепить любовь к Отечеству – это как раз та сфера задач, к которой мы должны стремиться», – заключил президент [2].

Поскольку интерес к размышлениям о сути жизни и собственном месте в мире присущ любому поколению, а в условиях охватившей сегодня весь мир неопределенности фундаментальные и широкие гуманитарные знания вновь становятся актуальными, очень важно вести конструктивный, системный диалог с молодежью, дать ей необходимые ориентиры, знания, подготовку, научить критически мыслить и формировать собственное видение жизненного пути.

Накопившийся за последние годы потенциал молодого поколения требует реализации, поскольку молодежь – это социальная группа, обладающая наиболее высокой пассионарностью.

Однако на сегодняшний день у молодежи практически не существует реальной возможности выразить свое мнение и быть услышанными, вступить в дискуссию со взрослым поколением на равных, снискать уважение, понимание в обществе и занять то место в жизни страны, которое бы отвечало их представлениям и интересам. В результате возникают как конструктивные формы сублимации нереализованной потребности (работа, спорт, творчество и др.), так и неконструктивные формы сублимации, приводящие к разрушению существующей системы ценностей молодежи, её культурной и социальной деградации, а в ряде случаев даже к прямой агрессии против мнимых врагов – общества, государства, церкви и т. д. Так, например, 29 октября 2018 г. студент Санкт-Петербургского университета технологий управления и экономики был задержан за то, что залез на крест, расположенной на газоне храма, и попытался его поджечь¹.

¹ Студент попытался поджечь крест Спаса-на-Каменке [Электронный ресурс]. – URL: <https://megapolisonline.ru/pervokursnik-popytalsja-podzhech-krest-spasa-na-kamenke/> (дата обращения: 30 октября 2018 г.)

Почему это происходит? Молодые люди видят, что мирные методы взаимодействия не меняют обстановки и слово потеряло свою силу, так как мало кто действительно старается выйти с ними на диалог, где собеседники будут равны и честны друг с другом. Они начинают думать, что все вокруг им лгут, пытаются что-то навязать, вторгнуться в их жизнь или даже подчинить их волю своим корыстным интересам.

Из-за этого молодежь пытается либо уйти в свой мир, изолированный от чужих, по их мнению, людей, либо заявить о себе в форме молчаливого протеста, бойкота или, в крайнем случае, нарушения закона. Зачастую молодые люди не видят необходимой поддержки в процессе самоидентификации и осознании своего места в сложившемся пространстве. Несмотря на внешнюю пассивность, многим молодым людям хотелось бы осознавать, что они могут выразить свои взгляды и их услышат, что их вклад в развитие общества не только не останется без внимания, не будет проигнорирован, но и будет как-то поддержан.

Во многом подобная ситуация сложилось вследствие того, что в **России отсутствует соответствующая времени насыщенная современная молодежная политика**, которая: а) была бы действительно интересна молодым людям, отвечала бы их запросам и требованиям; б) учитывала бы тот факт, что существуют различные группы российской молодежи, которые отличаются друг от друга ориентацией на разные идеи и мировоззрения; в) активно проводилась бы не только в физическом пространстве, но и в интернете. В ряде случаев молодежь по самым разным причинам просто не видит для себя перспектив дальнейшей жизни в России, о чем говорят данные опроса ВЦИОМ 2018 г.: треть (31 %) опрошенных россиян в возрасте от 18 до 24 лет хотела бы уехать жить за границу¹.

Как определено в «**Основах государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года**»:

«Стратегическим приоритетом государственной молодежной политики является создание условий для формирования личности гармоничной, постоянно совершенствующейся, эрудированной, конкурентоспособной, равнодушной, обладающей прочным нравственным стержнем, способной при этом адаптироваться к меняющимся условиям и восприимчивой к новым созидательным идеям. Ключевой задачей является воспитание патриотично настроенной молодежи с независимым мышлением, обладающей созидательным мировоззрением, профессиональными знаниями, демон-

¹ Эмиграционные настроения россиян-2018 [Электронный ресурс]. – URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9187> (дата обращения: 3 сентября 2018 г.)

стрирующей высокую культуру, в том числе культуру межнационального общения, ответственность и способность принимать самостоятельные решения, нацеленные на повышение благосостояния страны, народа и своей семьи» [1].

Возникновение адекватных времени движений, организаций и фигур, совершенно необязательно политических, но отвечающих потребностям современной молодежи, необходимо для преодоления пассивности и реализации невостребованного потенциала молодых поколений.

На сегодняшний день в Санкт-Петербурге существуют примеры организации коммуникации интеллектуальной, культурной и образовательной элиты с молодежью, но они носят фрагментарный характер, редко проводятся системно и охватывают лишь небольшую, конкретную аудиторию.

Почему это важно? Можно предположить, что на фоне экономической стагнации молодежь будет либо пытаться всё больше связывать свою жизнь с материальными ценностями, либо, наоборот, будут искать поддержку в нематериальных ценностях и идеях. Но есть ли уверенность в том, что в условиях существования идейно-политического вакуума они не обратятся к идеям деструктивным, критикующим и стремящимся разрушить существующий порядок?

Одним из наиболее значимых институтов, который помогает человеку найти ответы, а при необходимости направляет его в поисках смысла жизни, является религия. В процесс установления активной коммуникации с молодежью сегодня крайне необходимо участие Русской православной церкви, которая всегда выполняла важную функцию модератора, координатора взаимодействия субъектов многомерного социально-культурного пространства России в процессе решения актуальных проблем современности. Уверен, что объединенные усилия государства и религиозных сообществ могут осуществлять демократическую, гуманистическую социальную коммуникацию с молодежью, направленную на достижение понимания и компромиссов.

В первую очередь необходимо приложить немало совместных усилий для преодоления проблемы отчужденности молодежи. Одним из направлений такой деятельности может стать организация мероприятий, конференций и форумов, которые стали бы основой для конструктивного диалога представителей различных поколений, общественных слоев, групп и объединений, представителей мира науки и образования, церкви и государства. Только так можно сформировать **компромиссное видение по различным вопросам и проблемам**

развития нашей страны. Именно в диалоге стороны используют язык взаимной поддержки и общего дела, что особенно актуально в непростые для нашей страны времена. Важно помнить, что если будущее России и мира в целом – это ответственность подрастающих поколений, то воспитание молодежи, передача молодым людям нашего опыта и знаний, наших лучших решений, практик и идей – это ответственность, которая лежит на наших плечах.

Список литературы

1. Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года. Утверждены распоряжением Правительства РФ от 29 ноября 2014 г. № 2403-р. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_171835/ (дата обращения: 1 октября 2018 г.)

2. Путин: «В любви заключается весь смысл – жизни, бытия» [Электронный ресурс]. – URL: <https://tass.ru/obschestvo/1557603> (дата обращения: 1 октября 2018 г.)

3. Смирнов М. Ю. Интересы и ценности в социальном пространстве России: религиозный и светский аспекты // Развитие социального пространства России: новые вызовы и перспективы: VII Сухаревские чтения: материалы Всерос. науч.-практ. конф., г. Саранск, 30 ноября 2017 г. / редкол.: С. М. Вдовин и др. – Саранск: Науч. центр соц.-экон. мониторинга, 2018. – С. 97–100.

4. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации. Утверждена Указом Президента РФ от 31.12.2015 № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации». [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=191669&fld=134&dst=1000000001,0&rnd=0.2235068719104527#026987987948285075> (дата обращения: 1 октября 2018 г.)

5. Baltovskij L., Abalian A., Belous V., Ereemeev S. Applied Aspects of Politics in Russia // The Social Sciences (Pakistan). – 2016. – Vol. 11. – No 5. – P. 631–638.

Статья поступила: 30.10.2018. Принята к печати: 07.11.2018

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 291.1. – 043.86

Е. Д. Руткевич

Религия и развитие

Долгое время религия считалась препятствием на пути экономического развития и табу в исследованиях и программах развития. Во-первых, потому, что развитие определяли преимущественно в терминах экономического роста и связывали с материальными факторами. И религии в этой стратегии развития не было места. Во-вторых, довольно долго религия считалась «приватной», находящейся вне сферы публичной жизни и не принималась в расчет не только политиками и практиками развития, но и социальными учеными, которые придерживались, главным образом, теорий секуляризации и приватизации религии. Цель данной статьи – проследить изменения, которые происходят в восприятии религии и религиозных организаций в дискурсе о «религии и развитии» за последние несколько десятилетий, и показать важность религиозно-духовного измерения развития.

For a long time it was considered that religion is the obstacle for the economic development process, and “taboo” for the theory and practice of development. Firstly, because development defined largely in terms of economic growth in connection with material factors. And religion role neglected in this development strategy. Secondly, during several dozens years religion defined as private, standing out of public life and wasn’t take into account not only by politics and development practices, but also by social scientists, which were mainly the proponents of the theories of secularization and privatization of religion. This article purpose is to trace the changes in comprehension of “religion” and “faith-based organizations” in the discourse of “religion and development” for last several dozens years and to show the significance religious-spiritual development dimension.

Ключевые слова: религия, развитие, исследования развития, секуляризация, экономический рост, изменения, духовное измерение развития.

Key words: religion, development, development studies, secularization, economic growth, changes, development spiritual dimension.

После Второй мировой войны большинство западных правительств и агентств развития считали, что религия – препятствие на пути решения проблем развития. В связи с происходящим ныне «возвращением религий» на мировую авансцену, ситуация кардинально меняется.

Широко дискутируются понятия «религия», «вера», «духовность», «духовный капитал», которые часто оказываются взаимозаменяемыми, несмотря на их различные смыслы и сферы применения. Сегодня тема «религия и развитие» рассматривается в широком контексте, в связи с разработкой концепции и индекса *человеческого развития*¹, с особым вниманием к духовно-религиозному измерению развития и участию в нем религиозных организаций. Эта тема становится особенно актуальной и востребованной в начале XXI столетия как в академической науке, в связи с переосмыслением социальными учеными роли религии в публичном пространстве, так и на практике, при решении проблем экономического роста и разработке программ помощи развивающимся странам.

Отправной точкой современного исследования данной предметной области можно считать нулевые годы XXI в., когда снимается табу на рассмотрение взаимосвязи религии и развития. Так, Вер Бик в своем обзоре литературы по теме «религия и развитие» за 15-летний срок (1982–1998) отмечал, что до определенного момента существовало табу на рассмотрение религии в качестве позитивного фактора в развитии [20, с. 31–32, 36–38]. В последние 10–15 лет время появляется огромное количество, статей, семинаров, конференций, монографий по теме «религия и развитие» [4; 6; 9], растет интерес спонсоров и неправительственных организаций к вопросам религии, что говорит о явном сдвиге в понимании важности данной предметной области.

¹ Индекс человеческого развития (ИЧР) – совокупный показатель уровня развития человека в стране, разработанный в рамках Программы развития Организации Объединенных Наций (ПРООН) в 1990 г., в соответствии с концепцией, согласно которой развитие человека определяется следующими элементами – долгой и здоровой жизнью, возможностью получить образование и иметь достойный уровень жизни, политической свободой, гарантией прав человека и самоуважения. В 2010 г. было дано новое определение: «Развитие человека предполагает расширение свободы людей жить долгой, здоровой и творческой жизнью, осуществление других целей, обладающих ценностью, активное участие в обеспечении справедливости и устойчивости развития на планете». Иногда ИЧР используют как синоним «качества жизни» и «уровня жизни» (см.: Индекс развития человеческого потенциала // Гуманитарные технологии: аналитический портал [Электронный ресурс]. – URL: <https://gtmarket.ru/ratings/human-development-index/human-development-index-info> (дата обращения: 28 сентября 2018 г.)

Есть несколько причин, почему сегодня меняется оценка роли религии в достижении желаемых результатов в развитии стран третьего мира. Во-первых, это связано с «религиозным возрождением» и «религиозным поворотом» в мышлении теоретиков, политиков и практиков развития. Во-вторых, – с углублением и распространением глобализации. В-третьих, – с изменением понимания «развития», когда все большее значение приобретает его духовно-религиозное измерение.

«Религиозное возрождение»

С конца 1970-х гг. религия во многих частях мира бросает вызов теориям модернизации и секуляризации. Она не исчезла, как было обещано этими теориями, а заняла важное место на политической арене. Сначала совершается «исламская революция» в Иране (1979), с последующим ростом «политического ислама»; в 1980 г. выборы президента США Р. Рейгана идут при поддержке евангелических христиан и укреплении евангелических консерваторов в качестве политической силы; происходит подъем воинственного индусского национализма в Индии (в 1980 г. приход к власти индуистской националистической партии «Бхаратия джаната партия»); в Польше движение «Солидарность» выступило против коммунистического режима при поддержке католической церкви. В Латинской Америке идёт активное распространение пятидесятническо-харизматического движения и «теологии освобождения», а в Южной Африке – «африканский ренессанс» на основе роста как местных религий, так и сочетания харизматического христианства и локальных верований. Рост пятидесятническо-харизматического движений в Латинской Америке, в Африке и Азии особо подчеркивается многими социологами религии (Д. Мартин, П. Бергер, Ф. Дженкинс и др.) [3].

Эти примеры подтверждают тезис о «возвращении религии» в политику и показывают, что религия становится важной публичной силой, маркером этнической идентичности, атрибутом образа жизни современного человека и глобальным феноменом, который необходимо изучать во всех его проявлениях, обращая внимание не только на его видимые формы (в связи с его политической направленностью и сопутствующими рисками), но и на его «скрытые» формы, типа «духовности», «имплицитной религии» и тому подобного.

Многие авторы согласны с тем, что религия – важное измерение в жизни огромного числа людей, определяющее практически все в их повседневной жизни: от бытовых решений до высших верований и ценностей, участия в политических и государственных делах и т. д.

Однако, религий существует великое множество и зачастую трудно, если вообще возможно свести их все в одну систему или категорию, наделив определенной совокупностью черт и признаков. К тому же во многих языках нет такого понятия, как «религия» и оно становится проблематичным. По этим причинам многие авторы считают, что в отдельных случаях уместнее использование терминов «вера», «верование», «духовность» или «духовный капитал».

Поскольку понимание религии в высшей степени вариативно и связано с многообразием культур, в последнее время разгорается полемика относительно уместности использования понятия «религия» как универсального кросс-культурного инструмента. В контексте «мягкой» критики (Э. Томалин и др.) [18; 19] подчеркивается важность отказа от привычного применения западной христианской модели религии к не-западным религиозным традициям. В контексте «жесткой» критики само слово «религия» воспринимается как проблематичное, и от него предлагают отказаться, так как в культурно-историческом значении это *локальное* понятие, которое было расширено до родового понятия и спроецировано на весь мир, как будто оно было кросс-культурным, транс-историческим, гомогенным и единообразным феноменом.

Критический подход к анализу религии возникает в связи с переосмыслением категории «религия», ее проблематичностью и трудностями определения. Такие теоретики, как Т. Асад, Р. Маккатcheon, Д. Смит, Т. Фитцджеральд и ряд других авторов обращают внимание на социально-политические последствия классификации религий, подчеркивая необходимость изучения процессов, в которые вовлечены дискурсивные стратегии, использующие понятие «религия» в определенных целях. Как заметил Д. Смит:

«нет надежных свидетельств, подтверждающих идею о том, что религия – самоочевидный универсальный феномен, есть лишь неупорядоченные данные, феномены, практики и проявления, которые в той или иной культуре, по тому или иному критерию можно охарактеризовать как религию» [16, с. 1].

Вслед за ним и другие авторы отмечали, что проблемы определения религии становятся понятнее, если принять во внимание происхождение термина «религия» как западного, европейского и христианского. Хотя этот термин продолжает свое существование, необходимо иметь в виду, что «религия»: 1) тесно связана с социально-политическими изменениями в разных социокультурных контекстах; 2) что она не является универсальной моделью; 3) далеко не во всякой культуре имеет место четкое разграничение священного и светского, что характерно для западной культуры вследствие Рефор-

мации (с ее отрицанием «магии» как внутри, так и за пределами Церкви). Поэтому западный и христианский в своей основе термин «религия» некорректно распространять на другие культуры, существующие в иных социально-политических и экономических контекстах. Следует отметить прагматическое и трансцендентальное измерения религии, которые в действительности представляют собой сложные сочетания веры и практики, и соответственно – разные типы религиозности.

Разграничение священного и светского, религиозного и нерелигиозного стало важной характеристикой западной религиозности, которой все в большей степени присущи рациональность, прагматизм, утилитаризм и индивидуализм вследствие персонализации и приватизации религиозной жизни. Согласно П. Бергеру, происходит «протестантизация» или «пуританизация» западной религии. Все «ненужное» в результате убрано, и из «религии практики» (с ее поклонением святым, верой в непосредственную эффективность сакральных действий и слов) она превращается в «религию веры или верования». В других (восточных) культурных контекстах религия остается за рамками этого процесса «пуританизации» [2].

«Духовный капитал»

В последнее время многие западные социологи религии, анализируя религиозную ситуацию, говорят не только о церковной традиционной религиозности, но и о «духовности», «духовной революции», о «неопределенной религиозной принадлежности» как об устойчивой тенденции, характерной для многих стран европейского континента и за его пределами [22, с. 355–359].

Духовность часто понимается как часть того, что является религиозным. Ряд авторов определяет духовность как ту часть религии, которая не является институционализированной и фокусирующейся на доктрине, но у которой есть опыт взаимосвязи между индивидом и священным или божественным. Люди часто выбирают термин духовность, предпочитая его религии, когда хотят подчеркнуть не догматический, а личностный и творческий аспект своего исповедания веры. Более того, во многих частях мира прослеживается тенденция все больше использовать этот термин как заменяющий термин религия, вследствие явного роста количества людей (особенно на глобальном Севере), у которых все еще есть верование (belief) или вера (faith) и личная духовность, но за рамками институциональной религии.

Исследования, которые придают большое значение субъективной духовности, привлекают внимание к некоторым важным измерениям

современного религиозного ландшафта. Они перемещают анализ за рамки институциональных церквей, сдвигая фокус внимания к границам религиозного мейнстрима и за его пределы.

Если до недавнего времени развитие и гражданское общество рассматривались сквозь призму экономики, бизнеса, технологии, менеджмента, основное внимание уделялось экономическим ценностям и росту за рамками дискурса о религии и вере, то сегодня все больше согласия, что необходимо целостное рассмотрение благосостояния, включающее духовное измерение [5].

Хотя понятие «духовный капитал» на слуху в последние 20 лет, интерес к нему возрастает в начале 2000-х гг. В 2003 г. появляется «Исследовательская программа духовного капитала» Фонда Теплтона и института Метанексуса, в которую было вложено 3 млн. долларов. В рамках этой междисциплинарной программы исследования духовного капитала в социальных науках и установления его связей с экономикой, были даны рабочие определения авторов, принимавших в ней участие: П. Бергера и Р. Хефнера, Р. Финке, Л. Яннаконе и Дж. Клика, Т. Маллока, Р. Вудберри. В 2004 г. появляется книга о духовном капитале [21], авторы которой Дана Зохар и Ян Маршалл считаются пионерами исследования данного понятия.

Понятие духовного капитала разрабатывается в различных сферах: 1) в области руководства и менеджмента, благодаря усилиям введи понятия духовного ума (“spiritual intelligence”) и «духовного богатства» (“spiritual wealth”) как высших ценностей и мотиваций на индивидуальном/организационном уровне с целью «улучшения капитализма» [21]; 2) в области экономики, с целью определить значимость духовности и религии в процессе экономического роста и развития (Metanexus Institute, 2003); 3) в социологической теории, благодаря работе П. Бергера, П. Бурдые, Р. Хефнера и др.; 4) в теологических терминах, с целью понять, как проявляется вера в социальном служении.

В экономической и социологической литературе зачастую «религиозный» и «духовный» капиталы рассматривают как подвиды социального и культурного капиталов, главным образом как социальные и культурные ресурсы, которые аккумулируются посредством религиозных знаний и участия в общинных практиках. Они используются как взаимозаменяемые, а если и различаются, то лишь по степени институционализации – «религиозный капитал» возникает благодаря участию в организованных религиозных общинах, а «духовный капитал» – более подвижная версия религиозного капитала, которая не сводится к границам религиозного института и членства. И экономи-

ческий и социологический конструкты духовного капитала определяют его как функциональный ресурс, использующийся для достижения чего-то еще. В конечном счете, он рассматривается сквозь призму инструментального использования духовного или религиозного ресурсов для политических, социальных или экономических целей¹.

Термин «вера» также адресован к тому измерению религии, которое выходит за рамки кодификации ценностей, правил, социальных практик в рамках определенных традиций (Томалин). В этом смысле религия является формальной и организованной, тогда как вера более неопределенна и экспансивна. Но не все ученые и религиозные акторы различают веру и религию, полагая, что во многом такое разделение носит политический характер в связи с учреждением в 1996 г. в США правительственной службы «Благотворительный Выбор» (Charitable Choice), поддерживающей религиозные организации (Faith-based organizations) в получении федерального финансирования для проектов благосостояния. Широкое распространение этого термина можно проследить особенно в США, где в последние десятилетия XX в. «вера» стала более значимой частью публичного дискурса и политических программ благодаря организации Faith-Based and Community Initiatives (OFBCI), созданной Дж. Бушем в 2001 году [11]. Термин «вера» стал очень востребованным в дискурсе развития и часто служит заменой «религии». Например, классификация как faith-based organizations стала общепотребительной для религиозно ориентированных организаций, которые участвуют в программах развития [12]. Это приводит к тому, что термин «вера» становится предпочтительным для организаций и агентств, которые пытаются работать с различными религиями.

Хотя религия – важное измерение в жизни многих людей, до недавнего времени существовала тенденция оставлять ее за рамками исследований политики и практики международного развития. Независимо от того, какой термин мы используем – «религию», «веру», «духовность» – проект развития, возникший на глобальном Севере после Второй мировой войны, рассматривал эти аспекты жизни как устаревшие, которые должны исчезнуть по мере модернизации обществ. Однако, за последние десятилетия произошел значительный сдвиг в признании уместности религии в процессах и результатах раз-

¹ Подробнее см.: Руткевич Е. Д. Духовный капитал и развитие // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: Сб. материалов Третьего конгресса российских исследователей религии (7–9.10.2016. Владимир, ВлГУ): в 6 т. Т. 3. / редкол.: Е. И. Аринин (отв. ред.) и др. – Владимир: Аркаим, 2016. – С. 252–283.

вития не только в качестве негативной силы, но и в качестве потенциально позитивного фактора, и сегодня все больше понимания того, что развитие должно быть помещено в контекст местной культуры, с учетом её религиозного контента. На теоретическом уровне в исследованиях развития появляется место для религии. За прошедшую четверть века произошел сдвиг от классической политической экономики к более неортодоксальным подходам, а в социологии религии – от теорий секуляризации/модернизации к теориям десекуляризации и деприватизации религии.

Вызовы и возможности глобализации для религии

Распространение и углубление глобализации¹ – другой важный фактор в объяснении «религиозного поворота», связанного с изменением роли религии в процессе развития в странах третьего мира. Глобализация – тот социальный феномен, который в наибольшей степени затронул своим влиянием страны «третьего мира» и на повестке дня – вопросы сопротивления и приспособления к нему.

В исследованиях глобализации нет ни единого представления о современных глобальных условиях, ни согласия относительно их влияния на религии. Есть два противоречивых образа глобальности. С одной стороны, глобальность изображается как многообразие культур и возможность жить в согласии и диалоге; как «открытый мир», где пересекаются культурные потоки и быстро растет человеческая мобильность, где растворяются социальные и политические границы, а религиозные практики и верования подвержены обобщенной циркуляции, множественным заимствованиям и формированию гибридных

¹ Самые известные теоретики, изучавшие связь между религией, глобализацией и глобальностью – Р. Робертсон и П. Бейер. Робертсон – пионер в данной области, который говорит о «кристаллизации всего мира как единого места», о возникновении «глобально-человеческого состояния», о «сознании мира как такового», о том, как формируется взаимосвязь религии и государства по всему миру вследствие политизации религии и «религиозизации политики» как результат процесса глобализации. Бейер комбинирует 4 теории в понимании глобализации: 1) теория глобальной экономики (И. Валлерстайн); 2) теория глобальной культуры (Р. Робертсон); 3) теория глобального общества (Н. Луман); 4) теория глобальной политики (Мейер). Бейер отмечает, что в новом глобальном окружении процветают фундаменталистские христианские и исламские формы. Согласно Бейеру, глобализация – жизненно важный ресурс для понимания места религии в современной глобальной культуре. Хотя среди теоретиков глобализации нет согласия, можно выделить две теоретические позиции, исходящие: 1) из теории конвергенции, т. е. структурной гомогенизации, говорящей о структурной связности и интеграции обществ; 2) из теории потоков, фрагментации и диффузных моделей, подчеркивающей человеческую и культурную мобильность и глобальную дифференциацию. Робертсон вводит понятие «глокализации», говорящее о взаимосвязи глобального и локального контекстов. Подробнее см.: [22, с. 56–62, 314–315].

культурных и религиозных форм. А с другой стороны, – как мир, находящийся в напряжении, наполненный конфликтами, беженцами, пронизанный терроризмом и насилием во имя религии. Напряжение между религией и глобализацией – есть напряжение между партикуляризмом и универсализмом, и оно прорывается в публичных формах конфликта и насилия, ставя вопросы о роли, которую в этом играют религии – либо в качестве негативного фактора, либо, напротив, в качестве возможности предотвращения и разрешения политических и этнических конфликтов.

В результате объявления «войны террору» религия (в частности, ислам) стала частью повестки политики безопасности в большинстве стран-доноров. Так же, как в 1960–70-е гг. западные агентства развития привлекались к работе в свете борьбы с коммунизмом, ныне они в значительной степени вовлечены в «войну с террором». «Глобальная война с террором», способствовавшая все большей секуляризации политики и практики развития, имела противоречивые последствия. Несколько исламских НКО развития были обвинены в финансировании и поддержке террористических сетей, что привело к закрытию десятков организаций. В то же время западные спонсоры укрепили сотрудничество с «умеренными» исламскими НКО, рассматривая их в качестве потенциальных посредников в обращении к мусульманскому миру. Многие исследователи согласны с тем, что глобальные формы фундаментализма, независимо от его конфессиональной принадлежности, есть не что иное как реакция против современной социальной гипердифференциации и фрагментации.

Глобализация имеет самые разные измерения, в том числе экономическое, социальное и девелопменталистское. Самые очевидные плюсы глобализации – возросшие возможности международного сотрудничества по разным вопросам, включая социальное развитие и права человека, разрешение конфликтов и поддержание мира, проблемы окружающей среды, гендера и др. В результате появляются возможности участия в этом сотрудничестве различных религиозных акторов, движений и организаций.

Зачастую экономическая глобализация воспринимается негативно, поскольку создается впечатление, что транснациональные корпорации приобретают особую экономическую власть, лишая правительства и граждан возможности контролировать свою судьбу и жизнь. К тому же, глобализация часто ассоциируется у многих последователей религий с растущим обнищанием и без того бедных людей во многих частях развивающегося мира, с социальной поляризацией,

дезинтеграцией традиционных норм, внедрением ценностей потребительской культуры, изменением трудовой этики.

Поэтому религии стараются использовать свои собственные ресурсы для улучшения неустойчивого положения, которое объясняют экономической глобализацией. Это проявляется в вовлеченности религий в различные инициативы развития, в антиглобалистскую деятельность, в протесты и борьбу за экономическую справедливость, что по большей части выходит за рамки общепринятых религиозных интересов. Религиозные идеологии стараются разработать такую стратегию развития, которая помогла бы справиться с негативными последствиями глобализации, сохранить свою идентичность, усилить контроль над собственной судьбой и противостоять глобальному диктату американского истеблишмента.

«Развитие»

Довольно долго «развитие» был неясным, но пророческим термином, стараясь приобрести точное значение. Сегодня это по-прежнему спорный и многозначный термин. Согласно широко распространенному мнению, он имеет идеологическое и практическое измерение, отражает политические, социальные и экономические аспекты жизни, и становится общеупотребительным в послевоенный период в качестве политического проекта, когда начали разрабатываться программы трансформации «развивающихся стран» (на основе социального конструирования прогресса, модерна и экономического роста) при участии «развитых стран» на глобальном Юге. Развитие предполагает несколько составных частей или элементов: рост – процесс увеличения или экспансии; изменение – включая все типы изменений; улучшение – качественная сторона; нераздельность всех этих элементов означает, что отставание любого из них может привести к нарушению всего процесса развития.

Тема «религия и экономическое развитие» имеет давнюю историю, так как ученые на протяжении долгого времени пытались ответить на вопрос о роли религии и религиозных ценностей в формировании современного капитализма (капиталистической экономики) и демократического государственного устройства. Сегодня экономисты возвращаются к вопросам, поднятым М. Вебером, В. Зомбартом и Р. Тони о взаимосвязи религиозных факторов и формировании «человека капиталистического». Для объяснения экономических процессов развития и социального изменения исследуются не только экономическо-финансовые и политико-правовые институты, но и социокультурные институты. Однако, выводы этих авторов,

актуальные до сих пор, требуют уточнений, новых интерпретаций и иных формулировок в связи с происшедшими за столетие изменениями как самого западного капитализма, так и его специфических форм в разных не-западных регионах в контексте глобализации, «множественных современностей» и «множественных религиозностей».

В качестве отправной точки *прикладного* использования термина «развитие», ассоциирующегося главным образом с материальными успехами, упоминают «новую программу» (“bold new” programme) американского президента Г. Трумэна. Ее суть – в сочетании помощи развивающимся странам с преимуществами западного научно-технического прогресса.

«Исследования развития» (Development studies) – изучение развития и возможностей его достижения – возникают по окончании Второй мировой войны в качестве автономной междисциплинарной области исследования национального развития в странах «третьего мира», включая избавление от неравенства и бедности, и исследование разных типов обществ на разных этапах развития. Тогда идея развития становится международной программой, и ряд стран из «недоразвитых» (underdeveloped) превращаются в «развивающиеся» (developing) и пытаются получить статус «развитых» и «современных государств». И хотя идеологические клише быстро меняются в последующие годы, суть надолго остается неизменной: базовое разделение стран на богатых и бедных. Причем богатство связывают не столько с владением природными ресурсами, сколько со способностью использовать эти ресурсы для себя.

В широком смысле «развитие» понимается как процесс, в ходе которого бедные страны становятся богаче, а богатые страны еще богаче. Почти каждый, кто имеет с этим дело, согласен, что развитие – это проблема, особенно для тех, кто занимается публичной политикой, и для теоретиков, которые различаются по степени соотношения между «властью слов и более материальными формами власти». Теоретики богатых стран Запада долгое время доминировали в определенной ситуации – как в своих, так и в «развивающихся» странах. Именно их теории повторяли, учили и применяли не только на Западе, но и в прозападных центрах интеллектуальной жизни по всему миру. Сравнительно недавно теоретики из не-западных стран выдвинули контрпредложения ситуации. Кроме того, возможны различные идеологические перспективы (проамериканская, прокапиталистическая, марксистская, революционная, просоциалистическая) [1, с. 8–10].

На протяжении нескольких десятилетий и либеральные, и марксистские эксперты считали, что государства играют главную роль в

процессе развития благодаря своему руководящему положению в управлении обществом, придерживаясь определенной политики и выдвигая программы развития. Первоначально проблемы недоразвития считались просто техническими вопросами, с которыми смогут справиться грамотные администраторы, при наличии соответствующего бюджета и программы действий.

Сегодня роль государства в качестве первичного агента развития подвергается сомнению не только практиками развития и специалистами по изучению человеческого развития, но и такими крупными международными агентствами, как Всемирный Банк, и гражданскими обществами во многих развивающихся странах. Есть согласие, что следует обратить внимание на негосударственные, в том числе религиозные, организации, что потенциал религии в развитии был недооценен на протяжении долгого времени.

***Модели развития: модернизация, «базовые потребности»
и программы структурного приспособления***

Чтобы понять, как и почему изменилось мышление о религии и развитии, о роли религиозных организаций в этом процессе, обратимся к классификации стадий развития в 1950–1990 годы Дж. Хайнса¹ [10] и отметим доминировавшие в то время теории.

На первой стадии (1950–1960-е гг.) возникают несопоставимые в культурном, политическом и экономическом отношениях постколониальные страны в Африке, Азии и Карибском регионе. И стратегия достижения развития на данном этапе – в оказании государственно-ориентированной помощи со стороны развитых стран.

На второй стадии (1970-е г.) в связи со значительным ростом цены на нефть происходит быстрая и резкая поляризация развивающихся стран на более богатых (Южная Корея, Тайвань, Сингапур), которые в целом справляются с этим ростом, и на большинство остальных бедных стран (особенно в Африке), международные долги которых быстро выросли. В это время западная стратегия развития фокусируется на «базовых потребностях» (basic needs), согласно чему все люди должны иметь доступ к самому необходимому для жизни, включая чистую воду, базовое здравоохранение и хотя бы начальное образование. Хайнс считает, что эта стратегия потерпела неудачу по двум причинам. Во-первых, потому что проблемы развития оказались в центре идеологического разделения, связанного с Холодной Вой-

¹ Дж. Хайнс – директор Центра изучения религии, конфликта и кооперации (London Metropolitan University), уделявший особое внимание роли религиозных организаций в развитии.

ной. Финансирование зачастую получали далеко не самые нуждающиеся в нем страны. И, во-вторых, из-за нежелания правящих элит в развивающихся странах содействовать необходимым финансовым поступлениям для успешной реализации этой стратегии.

Первые ключевые теории развития, соответствующие этим стадиям: теории модернизации, теории зависимого развития, теория стадий экономического роста, теории «базовых человеческих потребностей».

Теория модернизации эволюционировала после Второй мировой войны и во многом определялась стремлением США держать в сфере своего влияния новый «развивающийся мир». Путь прогресса от традиции к современности по образцу западного мира стал рецептом для многих стран «третьего мира», что нашло отражение в теории модернизации.

Примером подобного мышления стала *теория стадий экономического роста* У. Ростоу [14], представляющая собой классификацию обществ в соответствии со стадией их развития: от до-современного общества с традиционными верованиями и ценностями, стоявшими на пути технологического прогресса и индустриализации, до общества массового потребления¹, с высоким уровнем экономического роста, высокими жизненными стандартами и качеством жизни. Согласно Ростоу, хотя модернизация происходит сначала на Западе, все страны могут достичь высокого уровня развития, для чего необходимо изменение культурных ценностей и установок, стимулирующих веру в прогресс и способствующих индивидуальным достижениям. Образование – один из способов такой трансформации. Ростоу был не только ученым, но и чиновником в правительстве Д. Ф. Кеннеди и Л. Джонсона и поэтому в немалой степени был заинтересован в правительственной поддержке его теории и распространении модернизации по всему миру.

Теория модернизация доминировала в дебатах о развитии в период 1945–1970-е гг. Однако, в противовес ей, в 1960-е гг. возникла «Теория экономического роста» А. Льюиса [13], во многом определившая «мышление развития» на последующий период. В этой теории религия рассматривалась в качестве важного фактора в продвижении или замедлении экономического роста. Во многом в соответствии с «тезисом Вебера», Льюис считал, что роль религии в процессе экономического роста определяется ее способностью к фор-

¹ В работе «Политика и стадии роста» Ростоу добавляет еще одну стадию – «поиска качества жизни», когда акцентируется внимание на духовном развитии человека и когда создается информационное общество [15].

мированию установок по отношению к материальным благам, труду, накоплению богатства, процветанию, инновациям, росту населения, и обращению чужаков (мигрантов). Религия, согласно Льюису, благоприятствует экономическому росту, если труд рассматривается в качестве способа дисциплинирования души и использования Божественных даров ради служения людям. Он также утверждал, что уровень экономического роста выше в странах, где доминирующая религия придерживается взгляда о том, что Спасение может быть достигнуто благодаря усердному труду, нежели в странах, где доминирующая религия не разделяет таких установок.

Концепция Ростоу, как универсальная проекция американской мечты, не оправдала возлагавшихся на нее надежд. Капиталистическая теория и практика развития оказались под огнем критики «слева», причем «левый» взгляд стал преобладать не только среди марксистов, но и среди леволиберальных и леворадикальных теоретиков «зависимого развития» (П. Г. Казанова, Ф. Кардозо). Проникновение иностранного капитала в развивающиеся страны рассматривалось как препятствие их развитию, ведущее к ущербу их национальной экономики. Минимальной целью они считают достижение национальной независимости, а максимальной разрыв с мировой капиталистической системой.

На третьей стадии (1980-е гг.) в развивающемся мире растет поляризация, что приводит к новым попыткам Запада реформировать экономическую политику с целью стимулировать экономический рост. Правительства США, Великобритании и Западной Германии, международные агентства развития, включая Всемирный Банк и МВФ приходят к выводу, что слишком большая степень государственного вмешательства, некомпетентность и плохая политика неизбежно препятствуют достижению целей развития во многих странах развивающегося мира. На смену государства, которое тратит много, а достигает мало, должны прийти частные предприниматели с их энергией, динамизмом и финансами. Эта стратегия получила название «программ структурного приспособления» (SAP, Structural Adjustment Programmes), согласно которой рыночные силы и экономическая эффективность – лучшее средство для достижения экономического роста и борьбы с бедностью.

В соединении с неолиберальной политикой, этот подход нашел выражение в «Вашингтонском консенсусе»¹ и стал доминировать в

¹ «Вашингтонский консенсус» – свод правил экономической политики, сформулированный Дж. Уильямсоном в 1989 г. для развивающихся стран, направленных на уменьшение роли государственного сектора и увеличение рыночных сил.

международных институтах развития (Всемирный Банк, МВФ и др.). В связи со структурными изменениями политики развития преобладающим трендом в теории становится неолиберализм. Благодаря политике Р. Рейгана (1981–1989), М. Тэтчер (1979–1990) и Г. Коля (1988–1992) неолиберализм стал моделью мирового капитализма, суть которого в политике развития сводилась к уменьшению роли государства и свободе частного предпринимательства от государственного вмешательства. МВФ и Всемирный Банк продвигали эту модель в большинстве стран третьего мира посредством программ структурного приспособления, полагая, что таким образом можно восстановить экономическую стабильность и реформировать экономическую политику.¹ Однако, результаты этой стратегии, в целом были неутешительными и подверглись критике [17].²

Модель пост-развития в 1990–2000 гг. Система критических идей «пост-развития» наиболее наглядно выражена В. Саксом, А. Эс-кобаром, Н. Фергюсоном и другими авторами. Они рассматривают «развитие» в качестве деструктивной силы, пришедшей на смену открытому колониальному управлению, с более мягким режимом. В конечном счете «развитие» – это машина «анти-политики», превращающая эксплуатацию, страдание, дисбаланс ресурсов и тому подобное в аполитичные проблемы, которые получают технические решения, способствующие воспроизводству и консолидации существующих властных структур [7].

¹ Неолиберализм – не только конкретная программа, но и идеология, культура, философия, доводящие классический либерализм и индивидуализм до крайности. Как заявляла М. Тэтчер, «со смертью коллективного больше нет общества, только индивид». Следствия этой идеологии – легитимация выживания сильнейшего, конец социального взаимодействия и перераспределения социального продукта. Помимо идеологического и философского, есть два прагматических измерения неолиберализма: 1) распространявшаяся по всему миру рыночная либерализация и новый правовой и регулирующий базис глобальной экономики; 2) внутренняя реструктуризация и глобальная интеграция всех национальных экономик. Их соединение должно было привести к созданию «нового мирового порядка» – открытой глобальной экономики и глобального политического режима, разбивающего все национальные барьеры для свободного движения и накопления транснационального капитала.

² В частности, главный экономист Всемирного Банка Дж. Стиглиц отмечал, что приватизация и либерализация торговли оказались целью, а не средствами для «более устойчивого, справедливого и демократического роста». Стиглиц выступил с инициативой создания Пост-Вашингтонского консенсуса, утверждая, что трансформация общества возможна благодаря привлечению государства, частного сектора, семьи, общины и индивида в процесс развития (см.: Джозеф Стиглиц. Жёсткий критик неограниченного рынка [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.library.fa.ru/exhib.asp?id=177> (дата обращения: 30 сентября 2018 г.).

Цели развития, «человеческое развитие»

Недостатки и неудачи указанных выше стратегий развития в третьем мире приводят на рубеже тысячелетий к необходимости сформулировать новый подход, включающий новых акторов, новые стратегии и программы. Декларация Тысячелетия ООН (2000), рассчитанная на 15 лет, была принята на основе концепции человеческого развития и обеспечения человеческой безопасности 189 странами на Саммите Тысячелетия ООН в сентябре 2000 г.

Были сформулированы главные цели в области развития: ликвидация крайней бедности и голода; обеспечение всеобщего начального образования; содействие гендерному равенству и расширение прав и возможностей женщин; сокращение детской смертности; улучшение охраны материнства; борьба с ВИЧ/СПИД, малярией, туберкулезом и другими болезнями; обеспечение экологической устойчивости; формирование глобального партнерства в целях развития. Достичь поставленных целей и задач предполагалось с помощью государственных и негосударственных, светских и религиозных акторов и организаций, для чего предлагается использовать все человеческие ресурсы, включая религиозные, особенно на местном уровне.

Внимание к роли религиозных акторов в процессе развития совпадает с растущим интересом к понятию «человеческое развитие», поскольку оно тесно связано с духовным измерением. Согласно определению программы развития ООН (The United Nations Development Programme, UNDP), «человеческое развитие» – сложное понятие, основу которого составляет важность человеческого благополучия, увеличение возможностей выбора для большего равенства возможностей всех людей в обществе и наделение людей полномочиями, чтобы они могли участвовать в процессе развития»¹. Это понятие имеет несколько значений. В политическом и экономическом смыслах оно связано со стабильностью, безопасностью и относительным процветанием граждан; в социальном значении – с грамотностью, образованием, и социальными связями, качеством жизни; в моральном отношении – с совестью, волей и способностью действовать в соответствии с социокультурными нормами и тем, что считается в обществе и культуре правильным. В развивающемся мире моральное измерение в значительной степени пересекается с религиозным и ду-

¹ Human Development Report 1996. [Электронный ресурс]. – URL: <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-report-1996> (дата обращения: 30 сентября 2018 г.).

ховным измерениями человеческой жизни. Наконец, в психологическом смысле – оно имеет отношение к умственному здоровью, самооценке, счастью и успешности. Так что, «человеческое развитие» в широком смысле фокусируется на общественной стабильности, безопасности и относительном благосостоянии в сочетании с 5 измерениями: политическим, экономическим, социальным, моральным и психологическим.

Роль религии и религиозных организаций в развитии

На определенном историческом этапе появляется осознание того, что, помимо государственных возможностей развития, есть значительный потенциал негосударственных возможностей, в том числе у религиозных организаций и акторов, которые в последнее время все больше привлекаются к разным формам управления. Опросы и исследования в Африке южнее Сахары и в других местах показывают, что религиозные лидеры – часто те люди, которым больше всего доверяют в обществе, и что достичь желаемых результатов развития можно используя энергию и способности негосударственных акторов, включая религиозные организации. С их стороны одним из главных возражений против глобализации является представление о том, что в центре внимания экономической глобализации, утверждающей ценности монетаризма, консьюмеризма и капиталистической культуры, оказывается «человек экономический» (*homo economicus*), тогда как гораздо важнее сфокусироваться на «человеке духовном» (*homo spiritualitus*), духовных и религиозных ценностях и интересах.

Джерри Тер Хаар и Стивен Эллис в своей получившей признание работе [8], исследуя роль религии в развитии южной Африки, показывают как на понятие «развитие» можно посмотреть сквозь призму религии, что в действительности религия представляет собой для людей в развивающемся мире, в том числе и в Африке, и какую роль религия может играть в разных сферах. Африка играет особую роль не только потому, что весьма нуждается в развитии, но и потому, что в ней представлено огромное разнообразие религиозных и духовных традиций, потенциал которых для развития плохо изучен.

Главное препятствие при исследовании роли религии в развитии, по мнению этих авторов, – широко распространенное ошибочное понимание того, чем религия является в действительности. Для большинства людей в мире, включая Африку, религия – это вера в существование невидимого духовного мира, обладающего властью над материальным миром. Эти миры связаны посредством челове-

ского духа. И человек постоянно вступает в разного рода коммуникации с духовным миром, получая информацию и другие ресурсы для содействия материальному благосостоянию и содействию иных целей [8, p. 50–51).

Есть определенная ирония в том, что религия может рассматриваться в качестве отправной точки современного понимания развития. П. Бергер неоднократно отмечал, что развитие означает не только целерациональную деятельность в экономической, политической и социальной сферах. В «наиболее важном смысле развитие – это религиозная категория ... Развитие связано не только с улучшением материальных условий... Это также мечта о спасительной трансформации. Если не понять этого, то многое из того, что сегодня происходит в «третьем мире», останется непостижимым» [1, p. 17].

Если рациональные ожидания лучшей жизни чаще всего кончатся разочарованиями, то мистика и ожидание чуда оказываются более живучими, чем экономические проекты. Согласно Бергеру, даже само понятие «третий мир» несет в себе оттенок мифа, напоминая средневековую эсхатологию Иоахима Флорского, делившего всемирную историю на три эпохи, соответствующие трем лицам христианской Троицы – Отцу, Сыну и Св. Духу. Лишь в третью эпоху Св. Духа исчезнут насилие, классовые различия, восторжествуют любовь и духовная свобода. Поскольку страны третьего мира по-прежнему живут мифами, то их развитие, по мнению Бергера, обусловлено влиянием той или иной мифологии [2].

Другие авторы также обращают внимание на этот аспект развития и прогресса в качестве *миллениаристкой веры* в наступление лучшего века, подчеркивая, что сегодня в Западном секуляризованном сознании утрачиваются связь между религией и развитием. Но эта связь остается у верующих людей. Интерпретация развития в религиозной перспективе отличается от секуляристской перспективы, что имеет далеко идущие последствия для теории и практики развития. В разных религиях присутствует идея гармонии с живой окружающей средой, в африканских же религиозных традициях преобладает идея равновесия и гармонии с духовным миром. Христиане евангелическо-харизматического направления (которых сегодня очень много в Африке и в развивающихся странах) считают, что личная трансформация и внутреннее изменение – ключ к трансформации общества. Эти идеи в сочетании с религиозными африканскими традициями и с колониальным и национальным опытом формируют определенный подход к развитию.

Сегодня необходимо использовать весь арсенал человеческих ресурсов, в том числе религиозные и духовные ресурсы, которые играют важную роль в таких ключевых областях, как обеспечение мира и безопасности, качественное управление, экономический рост, здравоохранение и образование. Для развития стран третьего мира, прежде всего, требуется не *новая политика*, а *новое видение* того, что означает *развитие* и как его достичь.

Список литературы

1. Berger P. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. – New York: Anchor Books, 1974.
2. Berger P. *Faith and Development: A Global Perspective*. Public lecture delivered at the Centre for Development and Enterprise (CDE) in Johannesburg, 2008.
3. Berger P., Redding G. (eds.) *The Hidden Form of Capital: Spiritual Influence on Societal Progress*. – London: Anthem Press, 2010.
4. Clarke M. *Understanding the Nexus between Religion and Development // Handbook of Research on Development and Religion / ed. by M. Clarke*. – Cheltenham (UK), 2013.
5. Clarke G. and Jennings M. (eds.), *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations*. – London: Palgrave Macmillan, 2008.
6. Deneulin S. and Rakodi C. *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On // World Development*. – 2011. – Vol. 39. – No 1. – P. 45–54.
7. Ferguson, Niall. *Civilization: The West and the Rest*. – London: Allen Lane, 2011.
8. Haar G.T. and Ellis S. *The Role of Religion in Development: Towards a New Relationship between the European Union and Africa // European Journal of Development Research*. – 2006. – Vol. 18. – No 3. – P. 351–367.
9. Haar G. T. *Religion and Development: Ways of Transforming the World*. – New York: Columbia University Press, 2011.
10. Haynes J. *Religion and Development. Conflict or Cooperation?* Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2007.
11. Haynes J. *Faith-based Organizations, Development and the World Bank // International Development Policy / Revue Internationale de Politique du Development*. – 2013. – No.4. – P. 49–64.
12. Jones B., Petersen M. *Beyond Faith-based Organizations: Critiquing Recent Work on Religion and Development // Third World Quarterly*. – 2011. – No. 7. –P. 1–20.
13. Lewis W.A. *The Theory of Economic Growth*. – London: Allen&Unwin, 1955.
14. Rostow W. *The Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto*. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
15. Rostow W. *Politics and Stages of Growth* Cambridge: – Cambridge Univ. Press, 1971.
16. Smith J.Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982

-
17. Stiglitz, Jos. Making Globalization Work: The Next Steps to Global Justice. – London: Allen Lane, 2006.
 18. Tomaline E. Biodivinity and Biodiversity: The Limits to Religious Environmentalism. – Ashgate Publish.Company, 2009.
 19. Tomaline E. Religion and Development. – London: Routledge, 2013.
 20. Ver Beek K.A. Spirituality, a Development taboo // Development in Practice. –2000. – Vol. 10. – No 1. – P. 31.
 21. Zohar D., Marshall I. Spiritual Capital. Wealth We Can Live by. – San Francisco (CA): Berret-Koehler Public., 2004.
 22. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

Статья поступила: 01.10.2018. Принята к печати: 31.10.2018

П. В. Крылов

«Теология освобождения» и проблемы мировой экономики

В статье рассматривается позиция представителей «теологии освобождения» по отношению к проблемам мировой экономики. Отмечается резкая критика неолиберальной глобализации за невозможность решить проблемы бедности и социальной справедливости. Эта критика содействовало популярности «теологии освобождения» у ряда латиноамериканских политиков левого толка. Однако позитивная программа у мыслителей, принадлежащих к данному направлению, существенно уступает критическому потенциалу.

Article explores the position of so called “theology of liberation” (TL) on the world economy problems. The author remarks the acute critics of TL on the neoliberal globalization for its incapability to solve the problems of misery and social equity. The critical potential of TL is highly appreciated by the Latin American leftist political activists but its positive program is far from be well elaborated.

Ключевые слова: «теология освобождения», мировой экономический кризис, социальная справедливость, Латинская Америка.

Key words: Theology of liberation, world economic crisis, social equity, Latin America.

Превращение «теологии освобождения» в своеобразную традицию, насчитывающую с момента выхода в свет одноимённого трактата её основоположника Густаво Гутьерреса «Теология освобождения. Перспективы»¹ уже несколько десятилетий, привело к тому, что некоторые её установки, такие как «критическая оценка реальности в духе Священного Писания» или «выбор в пользу бедного», оторвались от сугубо теологического контекста и оказывают влияние не только на фразеологию и стилистику высказываний ряда политических лидеров Латинской Америки, но и на содержание актуальной повестки дня. С «теологией освобождения» оказываются согласны не только представители левого лагеря, но и центристские и правые силы. Такой консенсус существует относительно признания остроты проблемы бедности в странах Латинской Америке [16]. Предметом политиче-

© Крылов П. В., 2018

¹ В моём распоряжении находились два позднейших издания этой книги: Gutierrez, Gustavo. *Teologia de la liberacion. Perspectivas*. IV ed. – Salamanca, 1973; Gutiérrez, Gustavo. *A theology of liberation: history, politics and salvation*. Revised edition with a new introduction. 2nd ed. – New York, 1988.

ской конкуренции является, в данном случае, не отстаивание правомерности постановки этой проблемы, но выбор способов её решения. Очередной мировой экономической кризис, произошедший в 2008 г. и продолжающийся вплоть до 2018 г., обостривший положение немощных общественных страт, не мог быть обойдён вниманием со стороны теологов, настаивающих на связи социальной справедливости и Евангелия, познание истины которого делает человека свободным.

Основоположник теологии освобождения Густаво Гутьеррес выдвинул тезис о том, что понятие «политический режим» должно содержать в себе понятие «свобода», без которой не может существовать ни порядка, ни политики. Соответственно и политическая история рассматривается им как «история свободы» человека в обществе. В свою очередь, понятие «свобода» подразумевает реализацию принципов социальной справедливости [17, с. 61–62].

В свой актив представители «теологии освобождения» записывают предсказание мирового экономического кризиса, сделанное бразильским теологом нидерландского происхождения Вимом Дирксенсом в 2005 г., когда грядущие проблемы не просматривались сквозь очень позитивные данные.

«Экономический рост в одних странах за счёт других не может считаться долговременным выходом, – можно прочесть в его докладе, – это “спасайся, кто может!” усугубит мировую рецессию и в долгой перспективе не спасёт никого. Мировая рецессия будет не только самой согласованной по времени, но и приобретёт поистине глобальный характер»¹.

Два года спустя, в 2007 г., В. Дирксенса поддержал Леонарду Бофф. Кризис, по мнению этого теолога, происходит не только в экономике, но также в культуре и морали, ставя под угрозу существование человечества. Его проявлениями Бофф называет ухудшающееся качество жизни, обнищание большинства на фоне роскоши немногих, деградацию окружающей среды и воспевание насилия [13, с. 144].

«Сегодня приближается кризис глобальной системы, – уверенно провозгласил бразильский францисканец. – Учитывая общий контекст, можно предположить, что первой реакцией правящих кругов будет ужесточение контроля и применение административных рычагов для сохранения производства и финансовой системы. Эти усилия, вместо того, чтобы облегчить положение, лишь усугубят его, так как их результатом станет увеличение безработицы на фоне неспособности интегрировать пострадавших в глобальное общество» [13, с. 88–89].

¹ Portal oficial da Presidência da República Federativa do Brasil [Электронный ресурс]. – URL: <http://imprensa.planalto.gov.br> (дата обращения: 21 сентября 2018)

Для придания высказываниям дополнительной экспрессии и усиления внимания аудитории звучала нелицеприятная критика в адрес политических конкурентов, в которой не обязательно воздерживаться от элементов популизма и языка вражды. «Идеология, служащая подпоркой глобализации, может быть названа “язычеством”, – пишет бразильский лютеранский богослов Вальтер Альтманн, – которое требует постоянных человеческих жертвоприношений в виде безработицы и сокращения социальных расходов» [9, с. 99]. Характеристиками этого “язычества” служат: 1) догматическое отношение к рыночной конкуренции, которая ранжирует людей соответственно их способностям производить и потреблять. Эта догма противоречит принципу божественной благодати, ниспосылаемой даром; 2) разделение людей на успешных и неудачников, противоречащее доктрине об оправдании верой; 3) нечувствительность к ближнему, несовместимая с христианской заповедью любви [9, с. 100].

Гильермо Хансен также упражняется в поисках негативного определения для идеологии неолиберализма, которую он называет «теологическим взглядом, противоположным библейскому». Однако, он же оговаривается, что «неолиберализм не представляет собой ни теологии, ни в ещё меньшей степени, “контр-теологии”». Он подобрал другое определение: «а-теология» [18, с. 154–155], чтобы свести на нет какие бы то ни было претензии неолиберализма на интеллектуальную добросовестность.

Аргентинский теолог Херардо Оберман превращает «невидимую руку рынка» Адама Смита в «невидимую руку Ваала» и обличает попытки «приватизировать Тайную Вечерю» [22, с. 62, 65]. Рене Крюгер обозначает неолиберальную идеологию как «культ Мамоны», ссылаясь на интервью Фридриха фон Хайека чилийской газете «Меркурио», в котором известный экономист назвал свойством свободного общества «приносить в жертву некоторое количество жизней ради спасения большинства», а современное капиталистическое общества называет тоталитарным [20, с. 111–112].

Было бы неправильно утверждать, что либерационизм представляет собой прекрасную утопию, далёкую от помощи реальным бедам. Упомянутый Рене Крюгер отталкивается от многолетнего социально-экономического кризиса в Аргентине, наличие которого использует для доказательства ущербности существующей в мире экономической модели и для критики Ф. фон Хайека и его последователей. Он находит семь причин, по которым предлагаемые ими рецепты являются бесполезными. Альтернативу их учению автор ищет в ветхозаветной истории, когда иудеи, как полагает Крюгер, «после

освобождения из плена политико-экономической системы принудительного труда в рабстве у фараона... попытались построить национальную альтернативу под водительством Бога», которая явила собой так называемую «Республику Торы» [20, с. 116–117]. Крюгер рассматривает ветхозаветное представление об экономике, как образец сострадательного, солидарного хозяйства, регулируемого законом и этикой. Проявлением солидарности он считает учение о десятине, проявлением милосердия – объявление юбилейных лет с прощением должников, а этическое начало видит в моральном осуждении праздности, мздоимства и богатства, в целом. На фундаменте этого морального неприятия богатства выстраиваются и законы Пятикнижия, ограничивающие права собственности [20, с. 120]. Основываясь на этих аргументах, теолог отвергает и принцип капиталистической частной собственности в большинстве стран мира и практику огосударствления собственности коллективной, которая практикуется в странах социализма, поскольку обе ведут к тому, что благами пользуются немногие представители привилегированных категорий. Альтернатива может быть построена только на убеждении, «что всё, чем мы пользуемся, мы получаем от Бога, чтобы поддерживать свою жизнь и жизнь других», и земля-кормилица становится таким образом глобальной ценностью [20, с. 125]. Впрочем, каких-то конкретных мер, кроме призыва «полного пересмотра международных финансовых и экономических отношений и системы распределения богатства внутри каждой страны», Крюгер не предлагает [21, с. 31].

Гильермо Хансен, в свою очередь, претендует на социологический анализ проблем, которые вызваны неолиберальной глобализацией. Среди них он выделяет две, которые считает наиболее острыми [19, с. 23]:

- упадок государства-нации как сообщества, которое способно сформулировать коллективные интересы и решать общие проблемы в области безопасности, образования, демографии, здоровья и экономического роста;

- появление крупных сообществ негосударственного характера, реализующих потребность людей в общении и общности, которые невозможно или затруднительно реализовать в прежних формах. Объединяющим элементом таких сообществ могут быть предпочтения в области искусства, спорта, моды, потребительских товаров, отдыха.

Обращая внимание на то, что глобализация не является синонимом превращения населения планеты в гомогенную массу с общим для всех стандартом поведения, но, напротив, приводит к дроблению крупных общностей на группы, границы которых не совпадают с гра-

ницами распавшихся общностей, Г. Хансен ставит вопрос о месте в этом мире Церкви, как сообщества верующих, объединённых как идейно, так и практически [19, с. 32].

Предлагаемое решение выдержано в типичной для «теологии освобождения» стилистике – внедрять в мир систему ценностей, вокруг которых удобно было бы объединить существенное количество сторонников:

«Наша христианская практика предполагает вновь очарованное существование перед лицом этого мира, возвращение ценностного отношения к тому, что утратило ценность, возвращение желания жить... это практика взаимного утешения, взаимной заботы о бременах друг друга, обновлённого взаимного принятия друг друга, которая, войдя в повседневный обиход, превратится в некий особый тип культуры, способ существования в мире. Мы верим в то, что его избрал Бог, чтобы сообщить нам». Хансен указывает на то, что единственный возможный способ внедрения этих ценностей в сознание людей – личный пример, который может их увлечь, подтверждая тем самым общую тенденцию отказа от насилия в политической борьбе и представления о «революции», как о мирном процессе, что свойственно теологии освобождения [19, с. 39].

Экологическая проблематика используется представителями движения для критики так называемого «антропоморфизма», который забывает о связи человеческого существа и природы.

«Нравится ли ему это или нет, человек составляет с ней одно целое. В конце концов, антропорфизм не замечает того факта, что последняя цель жизни, чувства, разума и любви – не мы, люди, но вселенная, планета Земля. Земля способна чувствовать, думать, любить посредством нас и в нас. Антропоморфизм не признаёт ничего подобного» [12, с. 62].

Задача цивилизации, убеждён Л. Бофф, состоит в том, чтобы преодолеть диктатуру труда, которая разрушает Землю и её достояние, и представляет опасность для отношений между народами, между трудом и капиталом, между духовностью и чувством принадлежности к общей судьбе [13, с. 69–70]. Бразильский францисканец проводит в отношении природы тот же принцип ответственного соседства и диалога, что и в международных отношениях. Применительно к окружающей среде это означает уравнивание материальной стоимости, создаваемой техническим производством, и этической стоимости, создаваемой производством общественным и духовным. Создав экономику производства материальных благ, мы должны в кратчайшие сроки развить экономику человеческих качеств. По счастью, человеческие качества – наиценнейший ресурс, безграничный, неисчерпаемый. Относящиеся к ним чувствительность к беде, взаимная забота, почтение друг к другу и способность к сосуществованию способны

поставить заслон хищническим устремлениям, жажде власти, наживы и эксплуатации. К тому же, способность к сосуществованию – единственный возможный ответ на экологические проблемы, вызванные промышленным развитием последних четырёх столетий, который характеризовался безответственным вмешательством в окружающую среду, что может вызвать катастрофическое опустошение Земли и уничтожение естественных систем природной регуляции [13, с. 88].

Офелия Ортега, директор кубинского Христианского института гендерных исследований, вторгается в область, освоенную либеральным феминизмом, с целью поставить акцент на экономическую природу неравноправного положения женщины в латиноамериканском обществе, помочь которому может только лишь создание «экономики бережности», в которой читается парафраз вышеупомянутой идеи «цивилизации взаимной заботы» Леонарду Боффа. О. Ортега перечисляет пятнадцать постулатов программы, на которой должна базироваться эта экономика, среди которых особенно ярко выглядит № 14: «Человек не создан для того, чтобы служить экономике, экономика существует для того, чтобы служить людям». Среди остальных есть немало вполне приемлемых пожеланий, к примеру № 11: «Власть не должна зависеть от покупательной способности» или № 4: «Необходимо пересмотреть критерии экономической эффективности. Мерилом эффективности должно стать соотношение социальных затрат и достижений» [23, с. 117].

В качестве средства решения проблем предлагается пользоваться опытом низовой церковной общины. Устойчивость и сила такой общины укрепляются от того, что в основе её лежит не только материальный интерес, но и духовное единство [27]. В итоге, она становится пространством, в котором встречаются реальная жизнь народа и теология, служащая народу средством осознания собственных проблем и обсуждения путей их решения [17, с. 150].

Воодушевление перед низовыми общинами демонстрирует Энрике Дуссель. По его словам, они «способны совершить прорыв сквозь абстрактный солипсизм, порождённый капиталистической погоней за наживой на руинах аграрного общества». Низовые общины, уверен аргентинский теолог, являют собой организации, в рамках которых разобщённые индивиды «приходят к взаимному согласию, основанному на обрётённых ими убеждениях». «Отправной точкой» для них становится «библейский текст в его подлинном, народном и политическом понимании» [14, с. 150].

Рубен Алвиш настаивает на том, что община – не только объединение, созданное ради оказания друг другу материальной помощи. В

общине следует обсуждать злободневные вопросы современного мира, принимать совместные решения и добиваться их исполнения [11, с. 172]. Община, по мнению Леонарду Боффа, одновременно, даёт индивиду гарантии достойного существования и обладает ведущей ролью в разрешении любых социальных проблем.

«То, что хорошо для отдельного человека – хорошо и для местного сообщества. И местное сообщество должно найти способ вписаться в местную экосистему и окружающую среду, оно должно использовать местные ресурсы так, чтобы не допустить их расточения, используя обратимые возобновляемые способности и сохраняя природное разнообразие. Местное сообщество обязано знать свою историю, основные типы характеров и устные предания. Оно обязано заботиться о своём городе или селе, о его площадях и присутственных местах, общественных постройках и школах, больницах и храмах, театрах, кино и стадионах, памятниках истории и коллективной памяти. Оно должно заботиться о том, чтобы в парках и на улицах высаживались растения, не нарушающие экосистему, а в ресторанах и кафе подавались бы блюда местной кухни» [13, с. 95–96].

Успех в предсказании мирового экономического кризиса послужил ещё одной причиной для того, чтобы политики обратили на либерационизм своё внимание. В качестве яркой иллюстрации может послужить речь, которую 29 января 2009 г. президент Бразилии Луиш Инасиу Лула да Силва произнёс перед участниками Всемирного Социального Форума на круглом столе «Латинская Америка и перед лицом международного кризиса». Председательствовал Кандиду Гржибовский, известный социолог, директор Бразильского института социального и политического анализа, присутствовали четыре лидера соседних стран: президент Венесуэлы Уго Чавес, президент Боливии Эво Моралес, президент Эквадора Рафаэль Корреа и президент Парагвая Фернандо Луго. Выдержанная в подчёркнуто демократичном стиле, с обращениями к коллегам на грани фамильярности («дорогой товарищ Чавес», «наш любимый Обама») и воодушевляющими призывами к присутствующим, речь явила собой апологию социального солидаризма в качестве главного ориентира для государства в условиях мирового экономического кризиса¹.

Избранные на высокий пост лидеры обязаны внимать голосу народа, постоянно сверяясь с ним: «Мир не может впредь избирать президентов, которые не прислушиваются к общественным движениям, которые не разговаривают с профсоюзами, не разговаривают с индейцами, с женщинами, со всеми, кто желает разговаривать, ибо в

¹ Полностью речь размещена на официальном сайте Президента Федеративной Республики Бразилии от 29.01.2009. <http://www.imprensa.planalto.gov.br>

сегодняшнем кризисе кроется для нас возможность построить нечто новое, кроется возможность вести дискуссию о финансовом рынке, который не может существовать в отрыве от реального производства, вести дискуссию о политике освобождения от пут зависимости, вести дискуссию о справедливом распределении природной ренты».

Активное государственное вмешательство в экономику президент Бразилии считает нормой, отвергая экономический либерализм: «Во время кризисов 1980–1990-х от нас требовали сокращения налогов и государственных трат, от нас требовали выставлять рабочих за ворота предприятий, от нас требовали клясть, что государство должно отдать управление в руки частной инициативе. Сегодня, когда начался кризис, к какому богу они взывают о спасении? К государству...» «Рыночный бог – пал. Пал от безответственности, пал из-за отсутствия контроля, пал в результате спекуляций», – провозгласил Лула, вызвав у аудитории лавину восторгов.

Во внешней политике президент Бразилии, фактически, отверг реалистический прагматизм, объявив, по сути дела, о приоритете международно-коммунитаристских интересов над интересами национальными:

«Нам много что надо сделать. Мы собрались здесь; мы все – товарищи; у нас есть противоречия. Но лучше иметь противоречия и сидеть за одним столом, и разрешать эти противоречия, нежели следовать такому стилю правления, который признаёт только собственные интересы, добиваясь их достижения за счёт других. Сегодня настал момент истины. Луго [президент Парагвая – П.К.] знает о его противоречиях с Бразилией. Я признаю, что у нас есть эти противоречия, но мы уважаем друг друга до такой степени, что садимся за один стол и находим решение, которое было бы в интересах обоих народов. Когда Эво Моралес национализировал газ, вам известно, – здесь в Бразилии меня называли трусом, требуя, чтобы я был напористым по отношению к Эво, что мне следует поссориться с Эво. Были те, кто говорил: “Лула не защищает интересы Бразилии”. Мой долг защищать Бразилию, и я никогда не позволю, чтобы рабочий металлург из Сан-Паулу ссорился с боливийским индейцем. Никогда»¹.

Во время завтрака, данного 9 сентября 2009 г. по случаю визита в Бразилию новоизбранного президента Сальвадора Маурисио Фунеса, Лула продолжил развивать тему, затронутую им во время Всемирного социального форума:

«Между нами не может существовать слова “гегемония”. Правильное слово – “соучастие”, “партнёрство”. Мы, старшие, должны помогать младшим преодолевать, побеждать трудности. <...> Политическая, этическая и эко-

¹ Portal oficial da Presidência da República Federativa do Brasil. 29.01.2009. [Электронный ресурс]. – URL: <http://imprensa.planalto.gov.br> (дата обращения: 21 сентября 2018 г.)

номическая обязанность Бразилии – быть примером солидарности в Южной и Латинской Америке. Мы должны делать больше, чем мы привыкли делать». Президент Бразилии полагает, что мировой порядок, являющийся сегодня «политическим и моральным императивом» должен быть «устойчивый, многосторонний, не столь ассиметричный, свободный от гегемонизмов и наделённый демократическими институтами»¹.

Победа лидера Партии Трудящихся на президентских выборах в Бразилии, отмечает Ж. С. Адан, не является прямым следствием «теологии освобождения», однако она стала возможной благодаря тому, что последняя сумела привнести в политическое самосознание бразильцев чувство надежды.

«Лозунг Лулы: “Надежда в конце концов победит страх” стал ясным. Выиграл вовсе не Лула, и не его партия, но надежда народа на лучшее и его стремление иметь такое правительство, которому можно доверять. Вот результат пройденных паломниками “Ромариа да Терра” километров пути за последние 30 лет» [8, с. 13].

Рудольф фон Зиннер придаёт особое значение обстановке, которая сопровождала поездку президента Лулы да Силва в Рим на похороны папы Иоанна Павла II 7 апреля 2005 г.

«В своём самолёте, который все называют “Аэролула”, он вёз с собой представителей христианских межцерковных организаций и нехристианских религий. Во время полёта состоялось экуменическое богослужение, некоторые участники которого дали интервью национальному телевидению. Общественное признание не только религии как таковой, но и религиозного многообразия с его вкладом в жизнь социума, стало с многих его сторон знаменательным в стране с наибольшим числом католиков в мире» [26, с. 60].

О поддержке деятельности Лулы объявил и президент бразильской Церкви лютеранского исповедания Вальтер Альтман, отмечавший в качестве основной его заслуги реализацию программы *Fome Zero* – предполагающей ликвидацию в стране проблемы недоедания, которая затрагивает 40 из 170 миллионов граждан. С именем этого президента В. Альтманн связывал надежду на «появление политики, в которой социальные проблемы были бы поставлены на первое место, по сравнению с экономическими, и достигающей слоёв, исторически наиболее нуждающихся, угнетённых, бесправных и отверженных» [10, с. 94].

¹ Portal oficial da Presidência da República Federativa do Brasil. 09.09.2009. [Электронный ресурс]. – URL: <http://imprensa.planalto.gov.br> (дата обращения: 21 сентября 2018 г.)

Надо отметить, что и предшественник Лулы на посту президента, социал-демократ Фернанду Энрике Кардозу, был также вовсе не чужд идей социальной справедливости, которая, по его мнению, может быть достигнута одновременно с политической свободой [3, с. 38].

Влияние принципов и установок «теологии освобождения» на политическую риторику Лулы да Силва, президента Бразилии в 2002–2010 гг., и возглавляемой им в тот период Партии трудящихся, очевидно. Оно выражалось в подчёркнутом стремлении очистить политический и публицистический лексикон от терминов, содержащих, по мнению представителей данной среды, негативные коннотации. К примеру, в своих сочинениях они старательно заменяют термин «глобализация» «mundialização» («мундиализацией»), рассуждают о том, что в размышлениях о солидарности неуместно употребление глагола «давать» (*dar*), а вместо слова «отечество» (*patria*) иногда употребляют слово «родина» (*matria*), что для испанского и португальского языков является совершенным неологизмом [25, с. 15].

Если отвлечься от словарных изысканий и обратиться к идейному содержанию, можно обнаружить, что ещё со времён распространения военных диктатур в 1960–80-е гг. среди латиноамериканских теологов было популярно неприятие «доктрины национальной безопасности» и связанных с ней концепций национальных интересов. Большинство латиноамериканских епископов определили, что защита «национальной безопасности» и защита национальных интересов не ведут к прочному миру, но могут быть причиной конфликтов [29].

Христианская этика, как изложил распространённое среди теологов освобождения мнение Энрике Дуссель, требовала отказа от логики «центр – периферия» в международных отношениях:

«Призвание Церкви, наследия Господа среди народов Земли – нести Евангелие. “Нести Евангелие” означает приносить добрую весть беднякам, преобразовать массу в народ и внушать этому народу осознание того, что уготованное ему Господом предназначение – Небесное Царство. Сегодня есть реальная возможность победить грех, возвратить бедняку то, что принадлежит ему по праву, создать такой порядок, в котором не будет ни богатого, ни бедного, ни угнетателя, ни угнетенного, *ни народов центра, ни народов периферии* (курсив мой – П.К.), ни правящих классов, ни тех, кто вынужден терпеть над собой чьё-то господство» [14, с. 101].

В одной из своих работ Энрике Дуссель весьма недвусмысленно обозначил «лагерь противника»: «Сегодня мы должны сказать одно и то же про русских, европейцев и североамериканцев. Мы должны предъявить им следующее обвинение: “Вы суть порождения дьявола. Он внушил вам веру в секулярный мир таким образом, чтобы ему было удобней им управлять, как если бы никто в него, дьявола, не верил. Он изобрёл понятие атеизма и ги-

бели богов, чтобы поклонение ему прошло бы незамеченным. Его капища сегодня – это супермаркеты, банки, слады, биржи, приёмные политиков, военных, и деловых людей, власть которых поработила вселенную» [15, с. 199].

В качестве основного способа достижения цели предлагается диалог, направленный на согласование позиций и поиск взаимовыгодных решений. Обучение подобному конструктивному диалогу – задача церковных организаций, которые должны действовать, начиная с локального микроуровня и кончая уровнем глобальным, подключая к нему и отдельных людей, и лидеров стран и континентов. Особенно важно, по мнению Энрике Дусселя, стимулировать диалог снизу, на уровне низовых церковных общин, чтобы расположить к нему максимальное число людей, превратив его, одновременно, в привычную форму решения проблем и в общественную потребность [15, с. 150].

Призыв к диалогу, выведенный на международный уровень, опирается на утверждение, сделанное на первой ассамблее Всемирного Совета Церквей в 1948 г.: «Война противоречит воле Божьей». В «возможном новом мире» война должна быть полностью упразднена, пишет Марсело Резенде Гимараэнш, и утверждены новые формы разрешения вопросов и конфликтов, основанных на стремлении к всеобщей взаимной выгоде, взаимному духовному обогащению, осмыслению собственных принципов и убеждений, в том числе религиозных [25, с. 75]. Одним из первых шагов, предлагаемых бразильским теологом, должен быть отказ в международной дипломатической практике от таких оценок как «поражение» и «победа», для чего мировая история должна быть пересмотрена под пацифистским углом зрения [25, с. 15]. О диалоге, как основополагающем политическом принципе, говорит и Ф. Э. Кардозу:

«Было бы ошибкой считать, что государственные чиновники, воздерживающиеся от поддержания диалога с неправительственными организациями и различными общественными движениями, тем самым проявляет «мощь и решимость» государственного аппарата. Наоборот, такой диалог реально усиливает государство, побуждает его действовать в публичной сфере, а не за сценой, он побуждает к тому, чтобы социально-экономические группировки не вбирались государственным аппаратом или, напротив, не «колониализировали» его, используя в частных интересах» [3, с. 35].

В качестве практического шага в реализации «справедливого мирового порядка» В. Альтманн предложил идею объявления «юбилейного года», во время которого странам третьего мира можно было бы списать их несправедливые внешние долги [10, с. 100–101].

Российский исследователь Э. С. Дабагян отмечал, в связи с этими установками, что идеология правящей в Бразилии Партии трудящихся направлена на «придание человеческого лица неизбежному процессу глобализации». В отличие от «плохой», неолиберальной глобализации, которая превращает в глобальные проблемы нищету, бедность и голод, «гуманистическая глобализация» будет направлена на придание глобального характера правам человека, культуре и социальной справедливости [1, с. 141, 147].

Для теологов-либерационистов совершенно неприемлема концепция «конфликта цивилизаций» С. Хантингтона, включающая идею конфликта между религиями [7, с. 88]. Альтернативой конфликту должно, по их представлениям, стать «ответственное соседство» в «сообществе взаимного обучения, взаимной поддержки и всеобщего праздника» [26, с. 80]. Религиям, церквям, неправительственным организациям конфессионального свойства, объединениям верующих и каждому верующему по отдельности в процессе достижения искомого идеала отводится главное место, поскольку объединяющее их всех сострадание к ближним сможет стать основой мира между религиями. В ходе диалога должна появиться «всеобщая связь всех культур»:

«целостная система, открытая одновременно другим системам и культурам, ибо ни одна из них не открывает полностью всех индивидуальных и коллективных качеств человека. Между культурами должно действовать то же, что действует в таинстве Святой Троицы – глубинное общение между её ипостасями. Каждая из них несводима к другой, но все находятся в постоянной связи друг с другом... Таким же самым образом и культуры могли бы избежать доминирования одной из них над другими, и такая же структура связей должна быть установлена между ними» [13, с. 51].

Сложно сказать, насколько подобное «сознательно утопическое» видение международной политики может быть воплощено в жизнь. Тем не менее, в последние годы латиноамериканским лидерам удаётся избегать серьёзных конфликтов между странами, несмотря на наличие довольно острых противоречий. Один из примеров – существенное ослабление напряженности возникшей между Колумбией, с одной стороны, и Венесуэлой и Эквадором, с другой, в марте 2008 г. при активном посредничестве Бразилии, президент которой поддерживал постоянные контакты и с Уго Чавесом, и с Альваро Урибе, несмотря на серьёзные претензии обоих лидеров друг к другу.¹ Конфликтная ситуация, которая несколько раз, казалось, могла перерасти в вооружённое противостояние, всякий раз ограничивалась словесной перепалкой.

¹ 29 января 2009 г. в рамках Всемирного Социального Форума состоялась встреча Лулы с Чавесом, 17 февраля того же года – с Урибе.

Во внутривнутриполитической жизни стран региона заметно повышение внимания к невооружённым и вовсе ненасильственным формам протеста, свидетельством чего стал мексиканский «барзонизм», родившийся как движение пострадавших от мирового экономического кризиса начала 1990-х годов и использующий сугубо мирные и зачастую театрализованные средства для привлечения внимания общественного мнения к социальным проблемам [24, с. 33].

Можно отметить и относительно ненасильственное течение политического кризиса в Гондурасе летом-осенью 2009 г., промежуточным итогом которого стало подписание мирного соглашения между свергнутым президентом Мануэлем Силайей и председателем Национального конгресса Роберто Мичилетти 29 октября 2009 г. при активном участии сообщества латиноамериканских стран. Российский исследователь В. П. Сударев отмечает, что отсутствие силовой составляющей в принципе соответствовало традициям латиноамериканской дипломатии. Он склонен объяснять это опытом 1990-х гг., в котором сошлись неудачная попытка коллективных торгово-экономических санкций против Гаити, а также неэффективность и контрпродуктивность американской политики ужесточения эмбарго в отношении Кубы [6, с. 265]. Впрочем, по нашему мнению, нельзя объяснять только лишь влиянием такого опыта рост убеждённости в преимуществе посредничества и миротворчества перед лицом силовой политики. Требуется учитывать силу воздействия вышеупомянутого морального фактора на политических деятелей континента. Их принципы исходят из глубоко укоренившегося в политической культуре неприятия интервенционизма в любых формах. Природа этого неприятия определённо имеет не только политический, но и религиозный характер.

Подобное отношение к внешней политике помогает части европейских политиков, придерживающихся сходных взглядов на международные отношения.

«Европа и Америка полностью расходятся во взглядах на то, как государства, институты или сообщества действуют или должны действовать в сфере международных отношений. С американской точки зрения, инструменты и орудия осуществления международных акций – прежде всего силовые, с небольшой долей сотрудничества. Для европейцев внешнеполитические методы значительно сместились в сторону сотрудничества и пропаганды «европейства», при очень незначительном проецировании силы» [5, с. 97].

Здесь видится общность устремлений с политиками из Латинской Америки, декларирующими отказ от силы, под который «теология освобождения» готова подводить основания. Взаимный интерес Европы и Латинской Америки отмечает Р. Кейган:

«Военная слабость Европы вызвала к жизни совершенно понятное отвращение к применению военной силы. Более того, она пробудила живой интерес европейцев к такому миру, где сила не имеет значения, где доминирующую роль играют международное право и международные организации, где односторонние акции сильных держав попросту невозможны, где все страны обладают равными правами независимо от их силы или слабости, и где их безопасность одинаково защищена взаимно согласованными правилами международного поведения. Европейцы глубоко заинтересованы в том, чтобы для начала девальвировать, а потом и искоренить жестокие законы анархического, гоббсианского мира, в котором сила предстаёт решающим фактором национальной безопасности и успеха» [4, с. 137].

Представление о том, что политика должна быть моральной, не является изобретением «теологии освобождения». Напротив, она вписывается в довольно давнюю латиноамериканскую традицию, одним из столпов которой является лидер аргентинского радикализма Леандро Алем, который утверждал:

«Нельзя абстрагироваться ни от Конституции, ни от политики. Не будет ни хорошего экономического порядка, ни хороших финансов, если не будет хорошей политики. Хорошая политика выражается в мире, в истинном порядке, гармонирующем со свободой, в искреннем исполнении всех прав и законных устремлений, в регулярной игре всех институтов, на практике осуществляемой уполномоченными народа. И это в этой ситуации, удобной и лёгкой, в которой общества могут процветать, придавая силу своей деятельности и развивая все моральные и материальные силы. И это хорошая политика, которая, в конечном счёте, отвергает насильственные эволюции наподобие нынешней и советует группкам и политическим партиям отказаться от своих временных интересов перед лицом проблем, подвергающих опасности общие и постоянные интересы страны» [2, с. 123].

Политика может и должна направляться не холодным расчётом, но добрыми человеческими чувствами. Оценивая последствия 11 сентября 2001 года, Вальтер Альтманн высказывает сожаление о том, что спонтанное и глубокое сопереживание, испытанное жителями всей планеты к народу США, оказалось бестолково истрачено администрацией Дж. Буша-младшего. Сопереживание предоставило «единственную возможность создать новый эффективный мировой порядок, основанный, к тому же, на братстве между народами», которая была пущена на ветер» [10, с. 103].

В. П. Сударев отметил изменение риторики, звучащей по поводу проблем Латинской Америки из США. «1 марта 2007 г., выступая в Испанской торговой палате (Нью-Йорк) Дж. Буш начал дискурс, продолженный во время визита (в страны Южной Америки – П.К.), который, как выразился корреспондент “Нуэво Хералд”, самым плагиатским образом позаимствовал у У. Чавеса. “Это возмутительно, что десятки миллионов наших братьев и сестёр на Юге континента влачат жалкое существование, и до них не доходят ни плоды демократии, ни свободной торговли. Мы должны совместно продолжить революцию, начатую Симоном Боливаром”, – заявил в своём выступлении американский президент» [6, с. 305].

Видимо, по причине упомянутой популярности «теологии освобождения» в середине предшествующего десятилетия, ряд лидеров стран региона рассматривают её в качестве одной из возможных идеологических опор их режимов. 14–15 августа 2007 г. в Каракасе состоялась «Первая неделя Теологии Освобождения», приуроченная организаторами к 90-летию со дня рождения Оскара Арнульфо Роме-ро, архиепископа Сальвадора, убитого боевиками «эскадронов смерти» 24 марта 1980 г. в алтаре часовни больницы Божественного Провидения, где он совершал литургию. По словам Хуана Хосе Тамайо, профессора Мадридского университета Карла III, заведующего кафедрой теологии и религиоведения, выступившего на мемориальном собрании с речью, президент Венесуэлы Уго Чавес – христианин, последователь Иисуса из Назарета, а его политический проект вдохновлён «теологией освобождения» и социальной доктриной Церкви.

«Чавес отстаивает углубление демократии посредством местных, рабочих, студенческих и сельских советов и подключением к ней власти народа, что не является отрицанием трёх властей современного государства, но приближает их к народу, который получает возможность подвергнуть их критике. Под вопросом оказываются олигархия и капитализм. Он проповедует о конце “гегемонии старой консервативной олигархии” и “старой капиталистической системы” и о рождении “нового гуманистического социализма”. Замена капиталистической модели социализмом не требует уничтожения частной собственности, но содержит в себе импульс к укреплению собственности коллективной или общественной. Речь идёт о том, чтобы открыть новый путь к “социализму XXI века”, к строительству которого венесуэльцы должны подойти творчески, оставив в стороне устаревшие и провалившиеся модели социализма» [28].

Под лозунгами «теологии освобождения» во главе «Патриотического Союза за Перемены» на президентских выборах в Парагвае 20 апреля 2008 г. одержал победу бывший епископ епархии Сан-Педро Фернандо Луго, прозванный в свое время «епископом бедняков». В

день избрания он ярко сформулировал программу своих действий: «Начиная с сегодняшнего дня, моим собором будет вся моя страна».

Актуализация «теологии освобождения» в конце 2000-х – начале 2010-х гг. начинает ощутимо сходиться на нет в середине десятилетия, чтобы практически утратить свой импульс к его концу, ввиду изменений симпатий избирателей в целом ряде стран Южной Америки, что ранее всего проявилось в Парагвае, где вслед за импичментом Фернандо Луго 22 июня 2012 г., президентский пост перешёл к представляющим правых консерваторов Орасио Картесу (2013–2018) и Марио Абдо Бенитесу (с 2018). Импичмент Дилмы Руссефф 31 августа 2016 г., приговор, вынесенный Луле да Силва по обвинению в коррупции 12 июля 2017 г. и выигрыш президентских выборов в Бразилии Жаиром Болсонару 21 октября 2018 г., по всей видимости, подвели черту под очередным периодом доминирования левых сил, ознаменовав собой поворот в сторону консерватизма, в том числе, в области экономики.

В очередной раз, как в середине 1980-х гг., «теология освобождения» превращается из действенного оружия политической борьбы в объект изучения историков общественной мысли. Впрочем, поскольку такая сторона современной экономики, как бедность, едва ли будет решена в ближайшей перспективе, возрождение интереса к наследию «теологии освобождения», скорее всего, является делом недолгого времени.

Список литературы

1. Дабагян Э.С. Президент Бразилии Луис Инасио (Лула) да Силва. Политический портрет // Новая и новейшая история. – 2009. – № 6. – С. 139–151.
2. Казаков В. П. Радикалы в истории Аргентины. Поиски модели национального развития. – М., 2008.
3. Кардосу Ф. Э. «Чтобы быть стабильной, демократия должна быть эффективной в сокращении массовой бедности и социального неравенства» // Свободная мысль. – 2010. – № 1 – С. 31–40.
4. Кейган Р. Сила и слабость // Pro et Contra. – 2002. – Т. 7. – № 4. – С. 127–157.
5. Нелсон Д. Европа versus Америка? // США. Канада: экономика, политика, культура. – 2002. – № 9. – С. 89–108.
6. Сударев В. П. Межамериканская система: генезис и эволюция (конец XIX – начало XXI веков). – М., 2008.
7. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2005.
8. Adam J. C. Romaria da Terra. Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen. Eine empirisch-liturgiewissenschaftliche Untersuchung. – Stuttgart, 2005.
9. Altmann W. Confrontación y liberación. Una perspectiva latinoamericana sobre Martín Lutero. Conferencias de Carahan 1983 // Vox Evangelii. 1985. Segunda serie. № 2. – Buenos Aires, 1987.
10. Altmann W. “Para la sanación del mundo” // Para que puedan resistir... Las Iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa. – Buenos Aires, 2004.

11. Alves, R. A. Die Krise in der Gemeinde // Explosives Lateinamerika. Der Protestantismus inmitten der sozialen Revolution / Herausgegeben von Theo Tschuy. – Berlin, 2005.
12. Boff L. Essential Care. An Ethics of Human Nature. – Baylor univ.press, 2008.
13. Boff L. Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos. – Fortaleza, 1990.
14. Dussel E. Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Liberation Theology. – Lanham-Boulder-New-York-Oxford: Rowman and Littlefield publishers, INC., 2003.
15. Dussel E. Historical and Philosophical Presuppositions for Latin American Theology // Frontiers of Theology in Latin America / Ed. by Rosino Gibellini. – New-York: Orbis books, 1983.
16. Greinacher N. Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung. – München, 1980.
17. Gutierrez G. Teologia de la liberacion. Perspectivas. IV ed. – Salamanca, 1973.
18. Hansen G. Casus confessionis? La globalización neoliberal y nuestra confesión de fe // Para que puedan resistir... Las Iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa. – Buenos Aires, 2004.
19. Hansen G. La comunidad cristiana: el encanto de una práctica (algunas reflexiones eclesiológicas ante el umbral del nuevo siglo) // Cuadernos de Teología. Vol. XVIII. 1999.
20. Krüger R. La Biblia y el actual sistema socioeconómico // Para que puedan resistir... Las Iglesias luteranas latinoamericanas frente a la globalización neoliberal y la deuda externa. – Buenos Aires, 2004.
21. Krüger R. Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. – Buenos Aires, 2006.
22. Oberman G. Van a defender Ustedes la causa de Baal...? (Jueces 6:31). Algunos efectos del sistema neoliberal sobre las Iglesias // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. – Buenos Aires, 2006.
23. Ortega O. “El derecho a ser” // Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica. – Buenos Aires, 2006.
24. Rea Rodriguez C. R. Le barzonisme: un dispositif identitaire complexe en action dans le Mexique contemporain // Le mouvement social. – 2009. Janvier-Mars. – No 226. – P. 31–47.
25. Rezende Guimarães M. Um novo mundo é possível. – São Leopoldo, 2004.
26. Sinner, Rudolf von. Confiança e Convivência. Reflexões éticas e ecumênicas. – São Leopoldo, 2007.
27. Tamayo J. J. Cristianismo y poder en America Latina. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.wftl.org/pdf/016.pdf>
28. Tamayo J. J. News and Events Jornada sobre Teología de la liberación, Venezuela Hugo Chavez y la teología de la liberación. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.wftl.org/fmtl2007/default.php?lang=en-us&t=padrao&p=noticias07&m=padrao>
29. Viera-Gallo, J. A. The Church and the Doctrine of National Security // The Church at the Crossroads. Christians in Latin America: from Medellin to Puebla. 1968–1978. IDOC International. – Rome, 1978. – P. 30–42.

УДК 216.7 : 316.74

О. К. Шиманская

Проблема социального партнерства государства и религиозных организаций в условиях многоконфессиональности и толерантности

В статье рассматривается историческое оформление принципа толерантности в нашей стране как основы межэтнического и межконфессионального взаимодействия на разных этапах цивилизационного развития России. В этом контексте анализируется понятие религиозной толерантности и его положительное влияние на социальное партнерство в рамках отношений между государством и различными религиозными организациями в современной России.

The article discusses the historical formulation of the principle of tolerance in our country as the basis of interethnic and interfaith interaction at different stages of the civilizational development of Russia. In this context, the concept of religious tolerance and its positive influence on social partnership within relations between the state and various religious organizations in modern Russia are analyzed.

Ключевые слова: полиэтничность, многоконфессиональность, толерантность, толерантность религиозная, религиозные организации, социальное служение, социальное партнёрство.

Key words: multi-ethnicity, multi-confessionalism, tolerance, religious tolerance, religious organizations, social service, social partnership.

Исторически существующая многоконфессиональность России неоспоримый факт. В Российской Федерации по данным Министерства Юстиции зарегистрировано более 28 тысяч религиозных организаций. Лидером выступает Русская православная церковь (Московский Патриархат), за ней следуют мусульманские организации, третью позицию занимают совокупно протестантские организации. Кроме них действуют и религиозные организации ещё более шестидесяти наименований, как существовавшие веками в России (буддисты, иудеи, старообрядцы), так и возникшие в последние десятилетия (Церковь Божьей матери «Державная», Саентологическая церковь и др.) [16]. Обращение к разным формам религиозной веры не исчерпывает духовных запросов россиян, так не менее 13% россиян заявляют о своем атеизме [1]. Разнообразный мировоззренческий ландшафт современной России актуализирует проблему диалога верующих и нерелигиозных людей, межконфессионального взаимодей-

ствия представителей разных вероисповеданий и продуманной государственной управленческой политики для сохранения гражданского мира и стабильного развития страны, так как религиозный фактор, действующий во взаимосвязи с другими, выдвинулся на одно из первых мест.

Согласно ст. 14 Конституции Российская Федерация светское государство, ст. 28 провозглашает принцип свободы совести, а ст. 19 и 29 содержат запрет на любые формы ограничения прав граждан по признаку религиозной принадлежности, не допускают пропаганду и агитацию, возбуждающую религиозную вражду, т. е. косвенно вводят понятие толерантности.

Толерантность в общем смысле означает динамическую точку баланса между открытостью и закрытостью социальной системы [9, с. 206–209] и может иметь следующие определения: идеальное, желаемое состояние межкультурного, межэтнического или межрелигиозного взаимодействия, обеспечивающее минимальную конфликтность сосуществования в современном поликультурном мире и в конечном итоге – «качество культуры (нравственной, правовой, политической) каждого общества, любого социального слоя, каждого гражданина, невзирая на пол, возраст, этническую, конфессиональную или расовую принадлежность» [11, с. 363]; терпимость, т. е. постоянный акт «претерпевания» другого; безразличное допущение существования другого рядом и невосприимчивость к его воздействию [15, с. 43–46.]. Согласно Декларации ЮНЕСКО, толерантность «не есть лишь моральный долг, но так же политическое и правовое требование» [4]. То есть категория «толерантность» имеет общенаучный характер и широкое практическое применение, поскольку становится «условием успешной социализации в многонациональной социально-территориальной общности» [6, с. 230].

В российском обществе отношение к термину «толерантность» неоднозначное. Часть общества безоговорочно принимает его и считает, что этот термин может внедряться в самосознание российского общества, а реализация принципа толерантности – это гарантия межконфессионального согласия. Однако значительная часть населения относится к толерантности как к «западной ценности», входящей в мировую космополитическую и глобализаторскую политику США и Западной Европы, и видит в этой универсалистской политике риск утраты уникальной российской культуры. Так Председатель Синодального информационного отдела Московского Патриархата Владимир Легойда заявил, что концепция толерантности требует переосмысления, а традиционные религиозные ценности нуждаются в последовательной защите [7]. Толеран-

рантность несимпатична представителям православия и как светская, нерелигиозная идейная парадигма.

Это размежевание сил, занимающих противоположные позиции в вопросе о месте и роли религии в современном обществе, проходит внутри общероссийских и региональных политических элит и православного духовенства. По сути, это вопрос о русской/российской идентичности, и мы согласимся с А. А. Красиковым, который пишет:

«гражданский мир в России напрямую зависит от того, сложится ли у нас новая многонациональная и многорелигиозная российская идентичность <...> или дело сведётся к заведомо тщетным попыткам адаптировать к условиям XXI века прежнюю русско-православную идентичность, делая вид, что эти два понятия совпадают» [8, с. 6].

Однако можно утверждать, что принцип толерантности относится к основным характеристикам многонациональной российской идентичности, ибо понятие толерантности включает в себя не только семантическое значение «терпимости», но и ещё два значения: «норму цивилизованного компромисса между конкурирующими культурами» и «историческое право на отличность, непохожесть, инаковость» [14].

В России утверждение принципа толерантности в жизни народов и в законодательстве имеет долгую историю. С принятием восточного христианства в 988 г. Древнерусское государство становится восприимчиком политической системы и религиозного мировоззрения Византийской империи, где был разработан принцип симфонии церкви и государства – мирская власть и священство соотносятся между собою как тело и душа, и в их согласии состоит благоденствие государства. Принцип симфонии был идеалом Руси-России. При этом российская цивилизация формировалась как многоэтническая и многоконфессиональная общность во взаимодействии с цивилизациями Запада и Востока. Важная её черта – имперский характер, постоянное освоение новых территорий, включение в орбиту своего влияния новых народов, исповедующих разные религии.

Так, территории Поволжья вошли в пространство российской цивилизации в ходе расселения восточных славян. Здесь постепенно утверждалось христианство. В то же время население Средней Волги познало ислам, с принятия его в 922 г. Волжской Булгарией. Это была трансграничная земля между христианским и исламским мирами, а также коренными жителями Поволжья, остававшимися язычниками: мордвой, мари, чувашами и др. В XVI в., с завоеванием Казанского и Астраханского ханств, мусульмане становятся подданными Московского царства, и центральное правительство стремится обратить их в

христианство, сочетая принуждение с мерами экономической стимуляции – налоговыми льготами, денежными премиями и т. д.

В XVII–XIX вв. подданными Российской империи в результате колонизации Сибири и Дальнего Востока, завоеваний балтийского побережья и разделов Польши стали жители Прибалтики, Речи Посполитой, Финляндии, Кавказа, Средней Азии, Забайкалья, исповедующие католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам, буддизм и др. религии. Включение в империю народов иных исповеданий требовало продуманного регулирования межконфессиональных отношений [13, с. 15–36].

При Петре Великом от византийской симфонии сделан шаг к системе государственной церковности. Имперская администрация решала утилитарные задачи, а привилегированный статус православной церкви, её господствующее в сравнении с другими религиозными общинами положение находило оправдание только в том, что православие, согласно Основным законам Российской империи, являлось «вероисповеданием Государя и большинства его подданных» [5, с. 58–59]. Церковная реформа 1721 г. упразднила патриаршество, и церковь стала «ведомством православного исповедания». Петром I утверждён новый принцип отношения власти к католикам и лютеранам – терпимость, при условии их политической лояльности. Это же положение постепенно распространилось и на другие конфессиональные группы нерусского происхождения. При Екатерине II изменилась управленческая политика в отношении мусульман, в 1788 г. было создано Оренбургское магометанское Духовное собрание с центром в Уфе.

Правительство устанавливает ранжирование религиозных общин: государственная религия (условно «Свои») – православие, терпимые («Свои по принадлежности») – католицизм, протестантизм, армяно-григорианская церковь, ислам, буддизм, иудаизм (для людей соответствующего происхождения), язычество для коренных народов Сибири и Дальнего Востока, и нетерпимые (условно «Чужие»), определяемые как «секты» – старообрядчество, духоборы, иконоборцы, молокане, иудействующие и др. Причины ранжирования между условными категориями Свои и Чужие – расхождение с догматами православия и происхождение (т. е. была ли та или иная религия исторической для народов России, насколько она миролюбива и склонна к прозелитизму).

Рядом с принуждением и насилием, в политике всегда присутствовали элементы толерантности. Так, в ходе присоединения среднеазиатских земель гарантировалась не только неприкосновенность имущественных прав населения, но и привилегии местным правите-

лям, которые получили дворянские титулы и офицерские звания. Царские власти не просто демонстрировали веротерпимость, но и стремились покровительствовать мусульманам. Полностью были сохранены привилегии, доходы и владения слугителей ислама. Преподавателям медресе и мектебов стали выплачивать государственное жалование. Центральная Россия при этом почти всегда была донором колонизируемых территорий и стремилась поддерживать уровень жизни периферии через централизованный механизм дотаций. Такая же политика проводилась и в советское время, идеологическим принципом которой был интернационализм и были приняты такие понятия, как «дружба и братство между народами», «мирное сосуществование» и «солидарность с народами всех стран мира», ориентирующие на взаимобогащение культур, что рассматривается как одно из описаний толерантности.

Можно сказать, многовековое проживание на исторической родине народов, относящихся к разным культурам, предопределило особые формы их совместного бытия: открытость, взаимное уважение, сотрудничество, сформировавшие общность их исторических судеб. Этот способ жизни разных народов, несмотря на исторические коллизии, утверждался, определяя заданность на мирное сосуществование и взаимопонимание народов многоконфессиональной империи.

При благоприятном историческом фоне нельзя забывать и о трагических этапах в истории межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений, – таких, как принудительная христианизация, политика русификации, антисемитизм, запрет и преследование религиозных меньшинств. Возникает вопрос: как могли сосуществовать в истории и в настоящий момент столь противоположные тенденции? Для ответа на этот вопрос следует отметить противоречия, заложенные в само понятие религиозной толерантности, обусловленные особенностями религиозного сознания и логикой исторического процесса.

Во-первых, актуален и важен вопрос: может ли человек – носитель религиозного сознания, быть толерантным? С одной стороны, его вера – это критерий истинности (о «народе, сохранившем веру, а значит, и критерий истины», говорил, к примеру, глава Русской православной церкви патриарх Кирилл [12]), а его религиозная община обладает монополией на истину, так как в любой религии с необходимостью присутствует идея безусловного приоритета ее вероучения над прочими. Кроме того, может иметь место противопоставление ценностей религии гипотетическим общечеловеческим ценностям. Религиозный монополизм в сфере «истинного» вступает в противоре-

чие с принципами толерантности: плюрализмом, провозглашаемым, к примеру, в Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО [18], и «мировоззренческим релятивизмом» [2, с. 22]. С другой стороны, стоит отметить такие, например, факты, как надэтнический характер мировых религий, существование экуменического движения, а также сотрудничество некоторых религиозных организаций (пусть символическое) в вопросах большой политической и социальной значимости или в сложные исторические периоды. Таким образом, вопрос о том, может ли религиозный человек быть толерантным, не имеет однозначного ответа – ответ зависит от взятого за основу понимания толерантности, в том числе религиозной, во всей ее противоречивости и многоаспектности.

Во-вторых, имея в виду западноевропейское происхождение религиозной толерантности как социокультурного и политического феномена, стоит подчеркнуть, что именно в этом регионе религиозная толерантность, органически увязанная, в частности, с идеями секуляризма и несовместимая с идеями клерикализма и фундаментализма (мы рассматриваем толерантность как точку баланса социальной системы, а фундаментализм приближает систему к состоянию максимальной закрытости [9, с. 206–209]). Эта идея прошла большой исторический путь и лучше всего «прижилась» у европейских народов. В то же время, в мусульманских странах и на христианском Востоке можно наблюдать идеологическое «сближение православия с исламом на основе фундаменталистских установок, ограничивающих ... религиозные свободы» [17].

Иными словами, понятие «религиозная толерантность», во-первых, противоречиво само по себе, во-вторых, не везде признается (т. е. принципиально нельзя говорить о «глобальной толерантности» – в отличие, скажем, от глобальной экономики), в-третьих – по-разному трактуется. Следовательно, мы не можем расценивать религиозную толерантность как понятие не только однозначное, но и универсальное. Это, впрочем, не лишает исследователя возможности рассматривать через призму толерантности государственно-конфессиональные отношения и межрелигиозное взаимодействие в контексте социального партнерства – разумеется, с учетом специфики той или иной страны или региона.

Глубокая укорененность в России патерналистской политической традиции, с одной стороны, и периодически возникающее стремление государства занять ведущую роль в большинстве сфер общественной жизни (в качестве регулятора или контролера), с другой стороны, позволяют утверждать, что на сегодняшний день сотрудничество с

государством (на федеральном, региональном или муниципальном уровне) служит инструментом не столько легализации, сколько легитимации той или иной организации, сообщества, группы, в нашем случае – религиозной организации.

Концептуальное значение имеет не закрепление и вхождение в правовое поле – регистрация и регулирование какой-либо деятельности, а введение в социально-аксиологическое поле – признание морального и исторического права на существование и ведение социальной деятельности, закреплённое право на социальное служение, как необходимое символическое включение в число «Своих».

В свою очередь, подобный обряд «инициации», проводимый государством и всей бюрократической иерархией от федерального центра до каждого муниципального образования, невозможен без формирования списка «Чужих», которые автоматически приобретают маргинальный статус (при этом дистанция отторжения «Чужих» зависит от массы разнообразных факторов различного порядка и происхождения) или вообще «Чужие» выводятся за пределы легитимного поля (что произошло со Свидетелями Иеговы).

Одним из важнейших факторов, определяющих специфику развития и деятельности религиозных организаций в России, является фактическое становление кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений, в то время как Конституция Российской Федерации провозглашала отделительную модель (за основу здесь берется трехчастная классификация: модель идентификации или государственная религия; модель радикального отделения; плюралистическая модель нейтралитета и кооперации [10]). Основным законом, принятый в 1993 г., говорит о светском характере российского государства, об отделении религиозных объединений от государства и равенстве их перед законом – тем самым широко очерчивая рамки религиозной толерантности. Однако уже в 1997 г. принимается Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который выделяет в преамбуле исторически значимые религиозные объединения, в массовом сознании и, часто, в обществоведческом дискурсе, так называемые «традиционные» религии. Тем самым государство, во-первых, в очередной раз подтвердило готовность регулировать сферу религиозного, а во-вторых определило круг «Своих» – символическое поле толерантности резко сузилось.

Это, впрочем, не выключило «нетрадиционные» религиозные организации из поля социальной деятельности полностью – так, вслед за «Основами социальной концепции Русской православной церкви» (2000 г.), «Основными положениями социальной программы россий-

ских мусульман» (2000 г.), разработанной Конгрессом еврейских религиозных организаций и объединений России социальной концепцией для российских иудеев (2003 г.) увидела свет «Социальная позиция протестантских церквей России» (2003 г.). «Нетрадиционные» религиозные организации не прекращают работать в социальном поле (некоторые из них – весьма активно), однако их работа, как правило, хуже освещается в медиасреде (причём далеко не всегда в позитивном ключе), их инициативы порой игнорируются государственными органами (в то время как ресурсы «традиционных» религиозных общин подкрепляются государственными). Более того, имеют место попытки разных властей запретить деятельность некоторых религиозных организаций (в качестве примера можно привести отклонённый иск прокурора Хабаровского края о ликвидации и запрете деятельности местной религиозной организации Хабаровска – Церкви христиан веры евангельской «Благодать» [3]).

Беглый анализ массива документов разного уровня, регламентирующих социальное партнерство государства и, скажем, Русской православной церкви, а также сравнение масштаба участия «традиционных» и «нетрадиционных» религиозных организаций в общественной жизни и их присутствия в медиапространстве в контексте становления кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений и процессов десекуляризации и контресекуляризации, позволяет сделать следующие выводы.

В российских реалиях полноценное и эффективное взаимодействие государственных органов и религиозных организаций в области социальной работы (сфера которой в условиях высокого уровня социальной нестабильности и социального неблагополучия в стране весьма велика) возможно только при строгом соблюдении принципа паритета и складывании обстановки толерантности, снятия дихотомии «Свои/Чужие». Безусловно, удельный и символический вес «традиционных» религий, их историческая значимость неоспоримы, их человеческий потенциал, духовный и практический опыт – а следовательно, и возможная сфера социального служения – очень велики. Однако это не означает, что органы государственной и муниципальной власти должны лишь в «традиционных» религиозных организациях видеть перспективных, «Своих», партнеров в решении многочисленных социальных проблем.

К сожалению, ситуация порой усугубляется низким уровнем религиозно-образовательного образования, что может обнаруживаться как на уровне общения с местными администрациями, так и в контексте судебной экспертизы.

Практика показывает, что долговременное присутствие в регионе и социальное служение тех или иных религиозных организаций все-таки находит некий отклик у властей. Это может выражаться хотя бы в отказе от «охоты на ведьм» и снятии (негласных) запретов на работу, что имеет большое символическое значение в контексте описанной выше дихотомии «Свой/Чужой» и не меньшее значение в практической плоскости. Излишнее «охранительское» рвение на местах зачастую является следствием небольших, казалось бы, скорее философских, чем практических изменений на вершине вертикали власти. В этой связи представляется исключительно целесообразным расширение религиозно-просветительского кругозора профильных чиновников, в том числе будущих (получающих образование), а также широких слоев общества. Гуманизация высшего образования и воспитание студентов вузов в толерантной среде будет способствовать смягчению обстановки в стране и недопущению взрывов ксенофобских настроений. В конечном счете, это отразится на динамике и эффективности социального партнерства государства и религиозных организаций, и на качестве жизни граждан в российском государстве.

Еще одним эффективным инструментом здорового развития социального партнерства может стать дополнение российского законодательства нормами, устанавливающими принципы взаимодействия органов государственной власти и органов местного самоуправления с религиозными организациями. Эти нормы должны уточнить положения Конституции, отражать текущее положение дел в религиозной и социополитической сфере и, безусловно, основываться на принципах светскости, паритета и динамичного развития с перспективой на будущее.

На наш взгляд, формирование толерантного гражданского общества, не склонного к ксенофобии и зашоренности, и формирование соответствующей правовой культуры будет способствовать гармоничному развитию как социального партнерства государства и религиозных организаций – в соответствии с присущей им нравственной основой для социального служения, – так и государственно-конфессиональных отношений, как одной из основ взаимодействия общества и государства.

Список литературы

1. Арена. Атлас религий и национальностей России. [Электронный ресурс]. – URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 12.03.2018).
2. Астапов С. Н. Антиномичность религиозной толерантности // Роль религии в жизни современного российского общества: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф.,

г. Арзамас, 20 нояб. 2009 г. – Н. Новгород: Изд-во НИЦ Поволжья «Нижегородское религиозно-ведческое общество», 2010. – С. 21–25.

3. Верховный суд в очередной раз отказался ликвидировать Церковь «Благодать» в Хабаровске. [Электронный ресурс]. – URL: <http://religionip.ru/news/verhovnyy-sud-v-ocherednoy-raz-otkazalsya-likvidirovat-cerkov-blagodat-v-habarovske> (дата обращения: 09.03.2018).

4. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.un.org/ru> (дата обращения: 21.09.2018).

5. Ерофеев К. Б., Рыжов Ю. В. Религия и общество в современной России: социокультурные и правовые аспекты. – СПб., 2009.

6. Зыкин А. В. Культурная и межэтническая толерантность как базис существования социума // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2016. – № 3. – С. 229–235.

7. Концепция толерантности требует переосмысления, считает Владимир Легойда. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/64192.html> (дата обращения: 12.03.2018).

8. Красиков А. А. Гражданский мир и российская идентичность // Религия и гражданское общество в России: преодоление стереотипов и социальное служение / под ред. А. А. Красикова и Р. Н. Лункина. – М.: ИД «Юриспруденция», 2012.

9. Культура. Религия. Толерантность: учеб. пособие / О. Н. Сенюткина, О. К. Шиманская, А. С. Паршаков, М. П. Самойлова; под общ. ред. О. Н. Сенюткиной. – М., 2016.

10. Мирошникова Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. – М.: Ин-т Европы РАН; Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2007.

11. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М: Научная книга, 2005.

12. Патриарх Кирилл раскритиковал «креативный класс» за пренебрежение к народу. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.forbes.ru/news/249045-patriarkh-kirill-raskritikoval-kreativnyi-klass-za-prenebrezhenie-k-narodu> (дата обращения: 19.02.2018)

13. Смирнов М. Ю. Динамика религиозных организаций в дореволюционной России: исторический и статистический обзор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М.: Изд-во РАГС, 2010. – № 3. – С. 15–36.

14. Сторчак В. М. Толерантность в социокультурном и политическом пространстве современной России. [Электронный ресурс]. – URL: <https://rusoir.ru/03print/03print-01/03print-01-04/> (дата обращения: 09.03.2018)

15. Фельде В. Г. Подходы к пониманию толерантности в исследовании религиозных взаимодействий // Религиозная ситуация в российских регионах / отв. за вып. Л. В. Денисова, А. А. Морозов. – Омск: Омская академия МВД России, 2012.

16. Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации, на конец 2017 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://autoally.ru/pravo/43442/index.html> (дата обращения: 11.03.2018)

17. Эпштейн М. (2014) Свет и клир. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.novayagazeta.ru/arts/62186.html> (дата обращения: 15.09.2018)

18. Declaration of Principles of Tolerance. Proclaimed and signed by the Member States of UNESCO on 16 November 1995. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tolerance.ru/toler-deklaraciya-eng.php> (дата обращения: 15.09.2018)

Статья поступила: 26.09.2018. Принята к печати: 31.10.2018

ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

УДК 821.161.1

Т. В. Мальцева

Провинциальная утопия, или Обломовщина как жизненная философия

В статье рассматривается роман И. А. Гончарова «Обломов» и обломовщина как жизненная философия провинциального дворянства. Анализируется образ Обломова как философа, который «доискивается идеала настоящей жизни». Таким идеалом предстает жизненный уклад Обломовки, который рассматривается в одном ряду с фольклорными, библейскими, культурно-историческими образами, олицетворяющими справедливый счастливый мир. В провинциальной утопии «Обломова» обнаруживаются признаки гуманного идеального общества.

The article is devoted to novel by I. A. Goncharov “Oblomov” and the *oblomovshchina* which is seen as provincial nobility’s philosophy of life. The image of Oblomov as a philosopher searching for the ideal of real life is analyzed. Oblomovka and its way of life turn out to be such an ideal, along with folkloristic, biblical and a historical image embodies the “fair happy world”. There can be found signs of human ideal society in the provincial utopia of “Oblomov”.

Ключевые слова: обломовщина, провинциальная утопия, И. А. Гончаров, художественная рефлексия, религия, философия.

Key words: oblomovshchina, provincial utopia, I. A. Goncharov, artistic reflection, religion, philosophy.

Хлесткое слово «обломовщина», которым Д. И. Писарев охарактеризовал уклад жизни Обломова, стало приговором и самой жизни литературного героя, и его мировосприятию, и жизненным ценностям. А между тем спор об обломовщине не завершён, так как в романе отражена не только личная судьба Ильи Ильича Обломова, а жизненная философия широкого круга людей определенной эпохи – русского провинциального дворянства второй половины XIX века.

Художественная рефлексия мировоззренческих ориентиров, культурных идеалов и ценностей, социальных норм, образцов общественного устройства представлена в романе в двух вариантах. Первый вариант – это мифологизированная модель жизнеустройства целой общности – «чудный край», «благословенный уголок», «забытый всеми уголок» (провинциальная Обломовка). Вторым вариантом – это индивидуальная модель обыденного сознания и поведения (Обломов).

Утопия – это учение об идеальном устройстве будущего общества, «понятие для обозначения описаний воображаемого/идеального общественного строя, а также сочинений, содержащих соответствующие планы социальных преобразований» [2]. В романе Гончарова это учение овеществлено, реализовано в художественной утопии – идеальной модели жизнеустройства в одном из уголков России, с очевидными признаками художественного дискурса, к которым можно отнести мифологизированность, преувеличение, неопределенность реального местонахождения, отсутствие четких временных границ, нарочитую живописность как признак рукотворности, отраженности реальности («Весь уголок верст на пятнадцать или двадцать представлял ряд живописных этюдов, веселых, улыбающихся пейзажей» [1, с. 99]).

Композиционно утопия в романе выделена в отдельный эпизод «Сон Обломова». Название эпизода тоже усиливает характерологические признаки утопии: оторванность от жизни, нереальность ее воплощения в действительности, идеализацию.

Во сне Илья Ильич видит свое детство в мирном уголке, где небо так низко, что кажется, будто оно обнимает землю, где солнце светит полгода, река бежит весело, играя, холмы как будто специально созданы для того, чтобы кататься на них, пейзажи все веселые, улыбающиеся. Правильно и невозмутимо совершается там годовой круг. Дожди благотворны, грозы не страшны, морозы вовремя. Этот уголок составляли три-четыре деревеньки – мирные, сонные, тихие, даже недвижимые, как на картине:

«Они лежали недалеко друг от друга и были как будто случайно брошены гигантской рукой и рассыпались в разные стороны... Как одна изба попала на обрыв оврага, так и висит там с незапамятных времен, стоя одной половиной на воздухе и подпираясь тремя жердями. Три-четыре поколения тихо и счастливо прожили в ней» [1, с. 102]. Одна из деревенок была Обломовка.

Очевидно, что географические приметы Обломовки идеализированы в образе райского места, мирного, удобного и приспособленного

для жизни «благословенного Богом уголка» с «правильным» календарным циклом сезонных примет. Такой образ – скорее мифологический, нежели религиозный [4, с. 277–279].

В эпизоде указана и «первородная утопия», как источник утопических представлений обломовцев – «сказочная неведомая страна». Видит Илья Ильич во сне няню, в рассказах которой воплощена мечта обломовской жизни.

Няня рассказывает о неведомой стране, «где нет ни ночей, ни холода, где все совершаются чудеса, где текут реки меду и молока, где никто ничего круглый год не делает, а день-деньской только и знают, что гуляют все добрые молодцы, такие, как Илья Ильич, да красавицы, что ни в сказке сказать, ни пером описать» [1, с. 115].

Это библейский райский сад, где все дается само собой и не требует ни труда, ни заботы. Обломовка – это рефлексия первородной утопии, ее художественный инвариант. Идеализирована и жизнь обитателей Обломовки, главный признак которой – стабильность, неизменность. Тишина и невозмутимое спокойствие царят в нравах местных людей. Главная и единственная забота в Обломовке – забота о пище: «об обеде совещались целым домом». Ничего не менялось в том краю. Далеко от проезжих дорог, далеко от города находилась Обломовка, никаких внешних событий и известий не доходило до нее. Вспомним реакцию обломовцев на письмо, какой оно вызвало испуг – письмо неделю не вскрывали. Все друг друга видели всякий день, ресурсы общения быстро исчерпывались, но потребность в духовной пище была, и она удовлетворялась сказками, в которые все верили до старости.

В воспоминаниях Обломова богатое воображение имели его няня и мать, которые часами рассказывали Илюше и русскую Илиаду, и про леших-домовых, живущих в страшном овраге. Эти сказки придают немало очарования воспоминаниям Обломова и самому обломовскому житью, отчасти искупая его прозаизм. Круговорот обломовской жизни очень прост: родины, крестины, похороны, сопровождаемые пышными обрядами. На этом и сосредоточивался весь пафос жизни. Главная забота помещичьей семьи – дети: крепкие, упитанные, румяные, предмет всеобщей любви.

Эта утопия обретает черты реальности в воспоминаниях Обломова, у читателя же ассоциируется с фольклорными, библейскими, культурно-историческими местами, олицетворяющими справедливый счастливый мир: Беловодье, Китеж-град, град Божий, Эдем, райский сад.

Обломов в иной среде пытается претворить эту утопию, жить по-обломовски в столице. Более того, он даже разъясняет в горячей речи, адресованной Штольцу, что такое «настоящая жизнь», то есть он манифестирует свой идеал и удостоивается аттестации Штольца: «Да ты философ, Илья!». И хотя Штолец не принимает утопию Обломова, все дальнейшее движение романа показывает, что искра правды в обломовской утопии есть.

Многие русские философы видели назначение философии в стремлении «к духовной целостности человеческого существования» [3, с. 98], к поиску удела человека в мире. Обломов – действительный философ, он только тем и занят, что доискивается идеала «настоящей жизни».

Кто такой Обломов, знают даже те, кто не читал роман Гончарова. Этаким ленивец, который всю жизнь пролежал на диване. Обломов стал символом лени, праздности, невоплощенных намерений. Жизнь Обломова прослеживается в романе на протяжении 37 лет: с семилетнего возраста до самой смерти. Уже с первых страниц романа Обломов вызывает у читателя двойственное впечатление. Этот лежащий в широком халате на покойном диване человек мягок и великодушен, доверчив, как ребенок, и одновременно ленив до безобразия и капризен. Удивляет, почему ему не скучно лежать? Почему его любят все: умный и деятельный Штолец, глубоко чувствующая Ольга, сослуживцы? Значит, есть в нем что-то кроме лени, поэтому автор очень внимательно всматривается в этого человека.

«Это был человек лет тридцати двух-трех от роду, среднего роста, приятной наружности, с темно-серыми глазами, но с отсутствием всякой определенной идеи, всякой сосредоточенности в чертах лица. Мысль гуляла вольной птицей по лицу, порхала в глазах, садилась на полуоткрытые губы, пряталась в складках лба, иногда совсем пропадала, и тогда во всем лице теплился ровный свет беспечности... мягкость... была основным и господствующим выражением не лица только, а всей души; а душа так открыто и ясно светилась в глазах, в улыбке, в каждом движении головы, руки» [1, с. 5]. Неопределенный портрет: отсутствие определенной идеи компенсируется наличием мысли во всех чертах лица, бездеятельная беспечность – мягкостью души, которая светится в каждом движении.

Обломов не служит, почти всегда дома, почти всегда лежит на диване. Его лежанье заслуживает подробной характеристики: оно «не было ни необходимостью, как у больного или как у человека, который хочет спать, ни случайностью, как у того, кто устал, ни наслаждением, как у лентяя: это было его нормальное состояние» [1, с. 6]. Значит, Обломов не просто ленивец, он «идейный», если можно так сказать, лежебока. Обязательные атрибуты его лежания – широкий халат, мягкие туфли, диван. Эти атрибуты помогут прояснить его лежание как жизненную позицию.

В халате привольно телу и душе, в отличие от мундира, ливреи, фрака. Халат олицетворяет личную независимость и свободу. Может, потому Обломов так дорожит своим халатом, что он означает для него возможность сохранять свою свободу, быть собой, жить не по принуждению обстоятельств? Служить, быть в свете, значит, все свое внутреннее достояние: ум, чувства, свободную волю – превратить в средство для достижения личного или общественного благополучия. Благополучие в обмен на душевные богатства, которые невозполнимы, которые утрачиваются, разбазариваются, иссушаются при таком обмене. Лежание в этих условиях оказывается единственным способом сохранить в неприкосновенности все, что у тебя есть: мечты, воспоминания, вольную мысль, милые предрассудки и суеверия, точность и остроту наблюдений. Этим Обломов и богат, не за этим ли к нему до сих пор ездят знакомые? Мнения, слова, мысли Обломова необыкновенно точны, самостоятельны, важны и серьезны.

Уже первый эпизод романа, когда к Обломову заезжают друзья и бывшие сослуживцы, показывает, в каких сферах жизни может найти удовольствие и занять себя человек: это светская жизнь, служебная карьера, творчество. Вот заехал к Обломову в новом фраке Волков: он с друзьями едет сначала в Екатерингоф, где «все-все будут», потом обед, где будут сто человек, где говорят обо всем, потом в балет, потом еще куда-нибудь ... У него каждый день занят! Как весело жить на свете! У этого человека очень насыщенная светская жизнь.

На фоне этой бурной деятельности лежебока Обломов внешне проигрывает. Обломов не переживает ни зависти, ни желания во всем этом участвовать:

«Вот скука-то должна быть адская! Век об одном и том же – какая скука! И не лень вам мыкаться изо дня в день!». Скука оказывается не лежать целый день, а ездить туда-сюда, то есть мыкаться, когда ни минуты нет свободной! Для Обломова это не жизнь: «И это жизнь! Где же тут человек? На что он раздробляется и рассыпается?...в десять мест в один день – несчастный!». Сам Обломов радуется, что «нет у него таких пустых желаний и мыслей, что он не мыкается, а лежит вот тут, сохраняя свое человеческое достоинство и свой покой» [1, с. 12].

В этом эпизоде обращают на себя внимание два обстоятельства: «пустые желания» и «человеческое достоинство». Пустые желания, пустая жизнь – это физически насыщенная жизнь, когда подумать некогда, это имитация жизни, а не жизнь. «Человеческое достоинство» заключается в умении остаться собой, избегать необходимости поддакивать или поступать против воли.

Вот заезжает Судьбинский – человек, который делает карьеру, службист: за короткий срок начальник отделения, «украшение министерства» с высоким уже жалованием. Такая стезя тоже не прельщает Обломова:

«Увяз, любезный друг, по уши увяз. И слеп, и глух, и нем для всего остального в мире. А выйдет в люди, будет со временем ворочать делами и чинов нахватает... У нас это называется тоже карьерой! А как мало тут человека-то нужно: ума его, воли, чувства – зачем это? Роскошь! И проживет свой век и не пошевелится в нем многое, многое... А между тем работает с двенадцати до пяти в канцелярии, с восьми до двенадцати дома – несчастный!». И опять Обломов «испытал чувство мирной радости, что он с девяти до трех, с восьми до девяти может пробыть у себя на диване, что не надо идти с докладом, писать бумагу, что есть простор его чувствам, воображению...» [1, с. 21].

Следующий посетитель Пенкин – литератор, публицист, печатается в журналах: пишет «две статьи в газету каждую неделю, потом разборы беллетристов», да вот и рассказ написал о том, «как в одном городе городничий бьет мещан по зубам». Разговор о литературе Обломова расшевелил. Современные литераторы стремятся «обнаружить весь механизм общественного движения», собирают, как на суд, слабых и порочных вельмож, взяточников, «все разряды падших женщин», купцов, офицеров и «точно живьем и отпечатают». Литература стала походить на тюрьму. Обломов отвергает такую литературу:

«Вы одной головой хотите писать! Вы думаете, что для мысли не надо сердца? Протяните руку падшему человеку, чтоб поднять его, или горько плачьте над ним. Если он гибнет, не глумитесь. Любите его, помните в нем самого себя и обращайтесь с ним как с собой, – тогда я стану вас читать и склоню пред вами голову» [1, с. 27].

Ведь глубоко прав Обломов! Это же сам автор негодует по поводу современной литературы, где «одна голая физиология общества»! Обломов очень хорошо понимает людей, вот ему бы самому писать, но и этот путь его не прельщает:

«Да писать-то все, тратить мысль, душу свою на мелочи, менять убеждения, торговать умом и воображением, насиловать свою натуру, волноваться, кипеть, гореть, не зная покоя и все куда-то двигаться... И все писать, все писать, как колесо, как машина: пиши завтра, послезавтра; праздник придет, лето настанет – а он все пиши? Когда же остановиться и отдохнуть? Несчастный!» [1, с. 28]. И Илья Ильич опять радуется, что «лежит он беззаботен, как новорожденный младенец, что не разбрасывается, не продает ничего».

Остается еще одна сфера деятельности – хозяйственная, ведь у Обломова «поместье на руках», 350 душ крепостных. Но и хозяйство не привлекает Обломова: вот уже который год он обдумывает план преобразований после получения очередного «плохого» письма от старосты.

Итак, четыре возможные сферы применения способностей и жизненных сил не занимают Обломова. Он логично и рассудительно объясняет, почему. Эти оценки привлекают наши симпатии на сторону Обломова, сглаживают неприятное впечатление от его лежания. Но потом читатель узнает, что Обломов уже 12 лет в Петербурге и задается вопросом: для чего же тогда Обломов себя готовил, какие планы строил, какие у него задатки и почему не развились они и не потребовали выхода? Ведь и в уме Ильи Ильича вставали понятия «поприще», «роль в обществе», «служба»? Почему же он до сих пор у порога и никуда не подвинулся? Ведь он все так хорошо понимает.

Гончаров рассказывает историю его попыток найти себя на «поприще» службы, в свете, в творчестве, в управлении имением. Обломов, оказывается, служил и прослужил тягостных два-три года, не видя смысла в составлении бесконечных записок для бесконечных дел, от отсутствия усердия и по халатности отправил какое-то дело вместо Астрахани в Архангельск. Побоявшись признаться в служебной ошибке, сказался больным, а потом и вовсе ушел в отставку. Тем служба и закончилась.

Роль в свете поначалу привлекала Обломова: «он волновался, как все, надеялся, радовался пустякам и от пустяков же страдал». Он, как и все, во всяком другом человеке предполагал искреннего друга и влюблялся почти во всякую женщину. «Душа его была чиста и девственна; она, может быть, ждала своей любви, своей поры, своей патетической страсти». Но «пора» для души Обломова не настала.

Обломов уединился совершенно. Он мог бы писать, читать, заниматься науками, литературой. И начинал, но... «охлаждение овладевало им еще быстрее, нежели увлечение». Он «сгорал от жажды труда, далекой, но обаятельной цели», но «цвет жизни распустился и не дал плодов». У него между наукой и жизнью лежала целая бездна, которую он и не пытался преодолеть. Интеллектуальные занятия тоже не дали Обломову.

Что же остается? Поместье, хозяйство. Старик Обломов как принял имение от отца, так и передал его сыну, он не любил выдумок и натяжек к приобретению денег, считая, что, даст бог, сыты будем. Имея достаточно, он считал грехом стараться приобрести больше. Илья Ильич был уже не в отца и не в деда. Он понимал необходи-

мость перемен, чтобы получать от хозяйства больше. Поэтому большую часть времени занимало у Обломова обдумывание плана преобразований. Он несколько лет (!) неутомимо работает над планом:

«думает, размышляет и ходя, и лежа, и в людях; то дополняет, то изменяет разные статьи, то возобновляет в памяти придуманное вчера и начисто забытое ночью... Он не какой-нибудь мелкий исполнитель чужой, готовой мысли; он сам творец и сам исполнитель своих идей» [1, с. 64].

Но прошло несколько лет, а Обломов как не знал своих доходов и расходов, так и не знает. Оказывается, что он все попробовал, но нигде у него ничего не получилось. Почему? И сам Обломов мучается этим вопросом: «И я бы тоже хотел... что-нибудь такое... Разве природа уж так обидела меня... Да нет, слава богу, жаловаться нельзя... Отчего я такой?». Пока у Обломова есть самый общий ответ на этот вопрос: он – *другой* (курсив здесь и далее наш. – Т.М.).

В романе понятие *другой* обретает статус философской категории, номинирует представителя иной жизненной философии, в нашем случае – провинциального утопизма. Определение *другой* появилось в бытовом контексте, когда слуга Обломова Захар передал требование хозяина освободить квартиру, в которой Обломов живет уже восемь лет. Для Обломова переезд – это катастрофа, ему из дома-то выйти трудно. Невинное замечание Захара, что другие переезжают и ничего, вызывает к жизни эту замечательную автохарактеристику, как будто открывает Обломову глаза. «Он вникал в глубину этого сравнения и разбирал, что такое *другие* и что он сам». *Другой* – «голь окаянная», грубый, необразованный человек, живет грязно, бедно, на чердаке, «бегает день-деньской», «сам себе сапоги чистит, одевается сам, хоть иногда и барином смотрит», «*другой* работает без усталости, бегают, суется, не поработает, так и не поест», «*другой* кланяется, просит, унижается...». Значит, сам Илья Ильич не таков. К чему сводятся все обвинения *другому*? *Другой* все делает сам.

Обломов *не такой*. Илья Ильич Обломов гордится тем, что «ни разу не натянул себе чулок на ноги...воспитан нежно, ни холода, ни голода никогда не терпел, нужды не знал, хлеба себе не зарабатывал и вообще черным делом не занимался». К чему сводятся различия между Обломовым и *другим*? Илья Ильич никогда ничего не делал сам, жил свободно, то есть праздно. Это внешне оправдательный ответ, он как будто к выгоде Ильи Ильича, и Илья Ильич гордится своим отличием от *других*, да и Захар исполняется благоговения к своему барину во время этой речи.

Но, к невыгоде Обломова, «*другой* успел бы написать все письма, *другой* переехал бы на новую квартиру, и план исполнил бы, и в деревню съездил бы...». Это грустно для Обломова: «Ведь и я бы мог все это... Куда же все это делось?». Здесь у Обломова наступает «сознательная минута» в жизни, когда он понимает, что «узка и жалка тропа его существования», что «многие стороны его натуры не пробуждались совсем», что в нем зарыто, как в могиле, «какое-то хорошее, светлое начало... но глубоко завален клад дрянью, наносным сором».

Эта печаль Обломова неглубока и не совсем искренна. Он оказался в иной системе ценностей, в царстве философии рационализма, в мире, где все бегает и суетятся, чтобы отличиться и добиться общественного признания. Он видит, что все стараются занять себя делом, и на этом фоне он лентяй, он болен «обломовщиной». Но Обломов – единственный, кто остался верен самому себе и практически без изъятия воспроизвел свой идеал «настоящей жизни».

Дважды описанную обломовскую идиллию (во сне Обломова и в речи перед Штольцем о «настоящей» жизни) Илья Ильич все-таки нашел. Он нашел свой идеал жизненного уклада и эталон подруги жизни, которая от него ничего не требовала, – вдову Агафью Матвеевну Пшеницыну, свою квартирную хозяйку. В ней ему явился идеал необоримого, как океан, и ненарушимого покоя жизни, как в Обломовке. Здесь, на Выборгской стороне, нашел он вкусную еду, пироги по воскресеньям, как в Обломовке, чистоту, ежедневный покой, который потом плавно перейдет в вечный. Здесь грезится Обломову, что он достиг той обетованной земли, где текут реки меду и молока, где едят незаработанный хлеб, ходят в золоте и серебре. Грезится ему, что сказочная Милитриса Кирбитьевна из сказок няни – это его хозяйка. В ее доме те же вечера, те же занятия и те же голоса, что были в гостиной родительского дома. Прошлое и настоящее слились. Вот она, обломовская утопия: барское, широкое, беспечное течение жизни, хотя и без поэзии, какая виделась ему во сне. Там Обломов находился на попечении родителей, здесь на попечении Пшеницыной и Штольца, который взял на себя управление имением Обломова. Он торжествует внутренне, что ушел от докучливых, назойливых, мучительных требований жизни, что убежал от того горизонта, где блещут молнии великих радостей и внезапно раздаются громовые удары внезапных скорбей, где гложет человека мысль и убивает страсть. От

всего этого отказался Обломов и чувствует покой в душе только в забытом уголке, чуждом движения, борьбы, жизни. «Выборгская сторона» – это еще один художественный инвариант «благословенного уголка», райского сада, земли обетованной.

Идиллизм Обломовки не бесспорен. По мнению В. И. Тюпы он амбивалентен. В едином идиллическом хронотопе совместились «мифопоэтическая *жизнетворность* солнца и социально-психологическая *губительность* “обломовщины”» (курсив автора. – Т.М.) [5, с. 114].

Гончаров не утверждает, что Обломов жил плохо, а Штольц, например, живет хорошо и что характер Обломова лучше или хуже характера Штольца. Художественная логика романа приводит автора к позитивной оценке провинциальной утопии.

Бесполезного Обломова не могут забыть ни герои романа, ни читатель. Ольга помнит его слезы при звуках музыки, Агафья Тихоновна считает, что с Обломовым ее жизнь «просияла», мы помним его горячие филиппики в адрес современной литературы и разумные мысли о том, какая она должна быть. Что же жизнь потеряла в лице Обломова?

«Чистая душа», «хрустальная душа», «голубиная душа», «душа, как стекло», – так с похвалой вспоминают Обломова. Умение жить душой – вот богатство Обломова. Воображение его кипело: он любил воображать себя иногда каким-нибудь непобедимым полководцем, выдумает войну и причину ее; «у него хлынут, например, народы из Африки в Европу, или устроит им новые крестовые походы и воюет, решает участь народов, разоряет города, щадит, казнит, оказывает подвиги добра и великодушия» [1, с. 48]. Или избирал он арену великого мыслителя или художника, но никто не видел этой вулканической душевной работы и внутренней жизни пылкой головы Ильи Ильича. Нам передают прелесть и важность этой работы только воспоминания Ольги и Штольца.

Таким образом, в провинциальной утопии оказываются очевидные признаки гуманного идеального общества. Жизнь для Обломова – это покойный дом, жена, добрые соседи, гулянье в саду, ожидание обеда, обед, самовар на природе – в поле или березовой роще, чтение вслух. Разговоры только душевные: «ни одного бледного страдальческого лица, ни одного вопроса о сенате, о бирже, об акциях, никакой заботы». Свобода воображения, независимость в суждениях, искренность в отношениях, богатство внутренней жизни – достаточные основания для реабилитации обломовщины.

Список литературы

1. Гончаров И. А. Обломов. – Л.: Лениздат, 1969.
2. Грицанов А. А. Утопия // Кондрашов В. А., Чекалов Д. А., Копорулина В. Н. Новейший философский словарь. – М., 2006. [Электронный ресурс]. – URL: <http://ponjatija.ru/node/6759> (дата обращения: 27.09.2018).
3. Соловьёв В. С. Оправдание добра // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М., 1990.
4. Смирнов М. Ю. Смысл мифологии: ментальное и социальное значения // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2005. – № 6. – С. 277–279.
5. Тюпа В. И. Соляные повторы в романе Гончарова «Обломов» // Критика и семиотика. – Новосибирск; М., 2010. – Вып. 14. – С. 113–117.

Статья поступила: 01.10.2018. Принята к печати: 31.10.2018

РЕЦЕНЗИИ

УДК 111

С. М. Дударёнок

Философия жизненного пути*

В рецензии рассматривается недавно опубликованная книга, посвящённая судьбам русской послереволюционной эмиграции. На примере истории жизни эмигранта, моряка и художника Арсения Савицкого автор книги Л. Ларкина показывает трудные события и повороты в истории русской эмиграции. Эту книгу вполне можно назвать очерком философии жизненного пути человека, который оказался за пределами родины, но всю жизнь оставался верным русской культуре.

The review covers a recently published book dedicated to the fate of Russian post-revolutionary emigration. On the example of the life story of an emigrant, seaman and artist Arseny Savitsky, the author of the book L. Larkin shows difficult events and turns in the history of Russian emigration. This book may well be called an essay on the philosophy of a person's life path, which turned out to be outside the homeland, but remained true to Russian culture all his life.

Ключевые слова: русская культура, социальные трансформации, эмиграция, художник, иконописец.

Key words: Russian culture, social transformations, emigration, artist, icon painter.

Тема русской послереволюционной эмиграции далеко не нова в отечественных исследованиях и советского и постсоветского времени [1; 4; 5]. Неоднократно, хотя и с разными идеологическими акцентами в сопровождающих комментариях, в нашей стране издавалась мемуарная литература самих эмигрантов. В то же время, значительный пласт мемуаров и исследований, выходящих за рубежом, явно превосходящий то, что издавалось в СССР и нынешней России, остаётся

почти не изученным (если не считать отдельные опыты научной аналитики [2]). Между тем, в последние два десятилетия эта зарубежная литература пополняется и трудами авторов, которые живут и работают за рубежом, но прежде трудились и в российских учреждениях науки и культуры. Наряду с новой фактографией из жизни эмиграции, в этой литературе отчетливо звучит мотив философского осмысления трудных судеб русских людей, вынужденно оказавшихся за пределами Отечества.

С автором книги «Гардемарин с чужой судьбой» Людмилой Леонидовной Ларкиной я познакомилась в январе 2016 г. в Брисбене (Австралия, штат Квинсленд). Я много о ней слышала, как об одном из самых известных «летописцев» русских австралийцев. Реальность превзошла все ожидания¹.

В 2012 г., в год 90-летия Дальневосточного Исхода русских людей, в столице штата Квинсленд Брисбене, на личные средства Л. Л. Ларкина издала в черно-белой печати книгу «Брисбенский иконописец Арсений Савицкий», в ней она «разгадала тайну» таинственного иконописца, проживавшего в Австралии. После публикации данной книги об этом, ранее неизвестном, талантливом художнике, заговорили в Австралии, России, США, Болгарии, Германии и других странах мира, отдавая должное уважение его мастерству, трудолюбию и упорству. Эта книга тесно связала Владивосток и Брисбен, так как брисбенский иконописец Арсений Савицкий вынужденно покинул Владивосток 23 октября 1922 г. на одном из кораблей Сибирской флотилии под командованием контр-адмирала Г. К. Старка.

¹ Людмила Леонидовна Ларкина – поэт, публицист, профессиональный журналист, исследователь русской эмиграции, автор 14 книг, соавтор более 30 коллективных поэтических сборников, автор более 300 статей о жизни русских эмигрантов в Австралии и Китае; член Союза Писателей России, член Ассоциации Австралийских Авторы, член Международной гильдии писателей, член Русского Географического общества; ведущая радио «Русский час» в Австралии, создатель и главный редактор журнала о жизни русской диаспоры в Австралии «Австралийская лампадка», создатель и руководитель литературно-музыкального салона «Лампада» в штате Квинсленд (Австралия); обозреватель Московского общественного информационного агентства «Афиша ПроАртИнфо»; лауреат и победитель Международных литературных конкурсов (1-е места в конкурсах: «Золотая строфа России», «Не склонить Россию на колени», «Святая Русь», «Русь стояла и стоять будет», «Каблуковская радуга», «Поэт года 2011», «Спаси и сохрани», «Русское зарубежье» и др.); номинант национальной литературной премии «Наследие», учрежденной Домом Романовых; награждена нагрудным крестом «За возрождение казачества», Медалью Союза казаков-воинов России и Зарубежья «20 лет СКВРиЗ» за исследования и издательство книг по истории зарубежного казачества, Медалью Совета Российских Соотечественников «За усердие» в деле сохранения русского языка и литературы за рубежом; проживает на Зеленом континенте с 2003 года.

На конференции, посвященной 90-летию окончания Гражданской войны на Дальнем Востоке и Дальневосточного Исхода (Владивосток, ДВФУ, 25–27 октября 2012 г.) участниками было решено рассматривать Владивосток не только как точку Исхода, но и как точку возвращения, точку объединения двух России. Для этой благородной цели решили проводить раз в два года Международную конференцию «Владивосток – точка возвращения: прошлое и настоящее русской эмиграции». Первая такая конференция, с присутствием большого количества зарубежных исследователей и представителей восточной ветви русской эмиграции прошла в октябре 2014 г.

Л. Л. Ларкина и ряд бывших «харбинцев» были приглашены на следующую конференцию во Владивосток в октябре 2016 г., с предложением презентовать на конференции свои книги по истории восточной ветви русской эмиграции и особенно о тех русских, судьба которых связана с Дальним Востоком и Владивостоком. Австралийский десант был украшением нашей конференции. Л. Л. Ларкина привезла во Владивосток ряд своих книг по культурной, религиозной и общественной жизни русской диаспоры Австралии, в том числе и труд «Брисбенский иконописец Арсений Савицкий».

Все, кто получили в подарок от автора это издание, сетовали, что иконы, опубликованные в книге в черно-белом варианте, не раскрывают всецело талант художника, не передают их духовное содержание и глубину, и рекомендовали автору издать полноцветную книгу, чтобы показать всю красоту икон, выполненных мастером-иконописцем. Более двух лет Людмила Леонидовна работала над книгой «Гардемарин с чужой судьбой» [3], которую презентовала на конференции «Любимый Харбин – город дружбы России и Китая» (Харбин, КНР, 15–18 июня), посвященную 120-летию начала русской истории города.

Продолжая работать над восстановлением всех перипетий эмигрантской судьбы выпускника Хабаровского графа Муравьева-Амурского кадетского корпуса Арсения Иосифовича Савицкого, Людмила Леонидовна настойчиво и кропотливо собирала материал о непростой судьбе морского офицера, о его скитаниях беженца, о том, как рос в нем художник, о судьбе родственников, повлиявших на его становление, о сослуживцах и единомышленниках. Каждая находка пополняла личный архив Ларкиной копиями ранее не опубликованных произведений художника, среди которых были не только иконы, но и портреты, карикатуры, эскизы. Много времени провела Л. Л. Ларкина в брисбенских архивах. Она вела активную переписку с архивами России и США, собирая по крупицам все, что имело отно-

шение к судьбам участников Дальневосточного Исхода. Значительную помощь ей оказали материалы, полученные из Сан-Францисского архива, где отложились значительные материалы по истории русской эмиграции.

Одним из информаторов автора был сын художника Кирилл Арсеньевич Мартин (Савицкий). Людмила Леонидовна неоднократно встречалась с ним, всякий раз уточняя детали; обращалась к воспоминаниям других членов семьи Савицких, к личным архивам самого художника Арсения Савицкого и его сына – Кирилла Мартина, а также к брисбенцам, знавших Арсения Иосифовича лично.

Имея опыт исследовательской работы (она много лет работала научным сотрудником в исторических музеях России) Ларкина собрала и обобщила уникальный исторический материал, в котором через судьбы одной конкретной семьи смогла показать трагическую судьбу многих русских эмигрантов, уехавших из Владивостока в никуда.

Эту биографическую реконструкцию вполне уместно уподобить своего рода **философской рефлексии над жизненными траекториями** русской послереволюционной эмиграции. Единичное (судьба конкретного человека), рассмотренное в контексте особенного (истории послереволюционной волны эмиграции) приводит нас к осмыслению общего – мировоззрения и жизненного мира людей огромной страны в период её радикальной социальной трансформации.

Художник Арсений Иосифович Савицкий в исследовании Людмилы Ларкиной предстает во всем своем многогранном таланте живописца, портретиста, карикатуриста. Книга «Гардемарин с чужой судьбой» – это не второе издание книги «Брисбенский иконописец Арсений Савицкий», так как в ней перед нами предстает не только иконописец, но и белый офицер, гардемарин, который ежедневно вел летопись своего времени в иллюстрациях, карикатурах, в рекламах.

«Гардемарином с чужой судьбой» называл себя еще в Шанхае 19-летний гардемарин Арсений Савицкий, невольно ставший беженцем; он понял, что офицерская профессия, о которой он мечтал с детства, и которой он учился – ему не пригодиться и что предстоит ему прожить чужую судьбу. Для своих родственников в России он был потерян, но не забыт. Так же, как и тысячи других людей, которые до сих пор ищут своих «гардемаринов» – потерянных, но не забытых и родных. «Гардемарин с чужой судьбой» – это летопись трех поколений русских эмигрантов, которые продолжают мечтать о России.

Определенный интерес представляет раздел книги о русской культуре в Австралии, где представлены написанные А. И. Савицким портреты известных русских австралийцев, с которыми художник был знаком или много знал о их вкладе в сохранение русской культуры на Зеленом континенте.

Книга Людмилы Леонидовны Ларкиной «Гардемарин с чужой судьбой» прекрасно издана. Многие фотографии, иллюстрации и документы публикуются впервые. В ней иконы работы А. И. Савицкого представлены полноцветными. Все цветные фотографии, отражающие сегодняшнюю жизнь русской диаспоры Брисбена, выполнены самим автором. Все стихи, опубликованные в данной книге, написаны Л. Л. Ларкиной, которая заслуженно называется ярким и правдивым поэтом нашей современности.

Книга «Гардемарин с чужой судьбой» будет интересна не только историкам русской эмиграции, но и обычным читателям, которые интересуются историей своей страны.

Список литературы

1. Афанасьев А. Л. Полынь в чужих полях. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Мол. гвардия, 1987.
2. Демидова О. Р. Изгнание как посланье: эстезис и этос русской эмиграции. – СПб.: Русская культура, 2015.
3. Ларкина Л. Л. Гардемарин с чужой судьбой. – Brisbane, 2018.
4. Политическая история русской эмиграции. 1920–1940: Документы и материалы / под ред. А. Ф. Киселева. – М.: ВЛАДОС, 1999.
5. Сабенникова И. В. Русская эмиграция как социокультурный феномен // Мир России. – 1997. – № 3. – С. 155–184.

Статья поступила: 01.10.2018. Принята к печати: 31.10.2018

Сведения об авторах

Горин Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: a_gorin-jr@mail.ru

Демидова Ольга Ростиславовна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ord55@mail.ru

Дударёнок Светлана Михайловна – доктор исторических наук, профессор, профессор департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук, Дальневосточный федеральный университет (Россия, Владивосток); e-mail: dudarenoksv@gmail.com

Еремеев Станислав Германович – доктор экономических наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: pushkin@lengu.ru

Караваева Светлана Викторовна – кандидат философских наук, ассистент, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова; научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; e-mail: ksv.karavaeva@gmail.com

Комиссаров Иван Игоревич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Калужский государственный университет им. К. Э. Циолковского (Россия, г. Калуга); e-mail: ivankomissar@list.ru

Крылов Павел Валентинович – кандидат исторических наук, научный сотрудник, Санкт-Петербургский Институт истории Российской академии наук (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: pavel_kryloff@mail.ru

Лебедева Галина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: gal_le@list.ru

Мальцева Татьяна Владимировна – доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой литературы и русского языка, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kaflit@yandex.ru

Поспелова Александра Ивановна – доктор философских наук, профессор, Северо-Восточный государственный университет (Россия, г. Магадан); e-mail: pospp7@yandex.ru

Руткевич Елена Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела исследования динамики социальной адаптации, Институт социологии Российской академии наук (Россия, Москва); e-mail: erutkevich@yandex.ru

Трофимова Елена Александровна – доктор философских наук, доцент, ассоциированный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ Российской Академии наук, профессор кафедры управления персоналом, Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: e.a.trofimova@gmail.com

Фуртай Франческа – доктор искусствоведения, профессор кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ira_oza@msn.com

Шиманская Ольга Константиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории, регионоведения и журналистики, Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова (Россия, г. Нижний Новгород); e-mail: shimansk@mail.ru

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, профессор, директор, Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис», (Россия, Москва); e-mail: elbakyanes@gmail.com

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 500–700 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10, кафедра философии;
- отправить по электронной почте: *e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru.

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи в информационно-телекоммуникационной сети Интернет на сайте журнала: [/pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php](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 II

Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 15.11.2018. Формат 60x84 1/16.
Гарнитура Times. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 10,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1494

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10