

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

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

Научный журнал

№ 1

Санкт-Петербург
2019

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 1, 2019
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

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

Редакционный совет:

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

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

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

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

Адрес редакции:

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

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
им. А. С. Пушкина, 2019
© Авторы, 2019

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	7
<i>Е. В. Алымова, С. В. Караваева</i>	
Аристипп из Кирены: феноменология наслаждения.....	7
<i>И. Н. Мочалова</i>	
Философия Антисфена и формирование кинической традиции.....	16
<i>А. А. Сокровищук</i>	
Религиозная философия П. А. Флоренского: онтология и постижение метафизических идей.....	26
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ	34
<i>А. В. Майоров, С. Г. Еремеев, А. М. Волкова, А. Д. Потапов</i>	
Цифровые технологии в управленческой деятельности: философско-антропологический и прикладной аспекты.....	34
<i>А. В. Конева</i>	
Проблемы теории и практики моды в контексте культуры постпотребления.....	48
<i>Т. П. Самсонова</i>	
Философия и музыка: Рихард Вагнер и Фридрих Ницше	62
<i>Т. Obolevitch</i>	
The Ontological and Theological Dimensions of Art in the Eastern Christian Tradition.....	73
<i>И. А. Тульпе</i>	
Православная культура в трактовке системного подхода	82
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	93
<i>М. А. Арэфьев, А. Г. Давыденкова</i>	
Н. Д. Кондратьев как социальный философ.....	93
<i>Е. А. Кочнев, С. В. Наумов, Ю. Д. Мишин</i>	
Террор как предмет философского исследования: гносеологический и методологический аспекты	103
ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ	114
<i>Е. Н. Собольников</i>	
Нормативное измерение гуманитарного знания.....	114
<i>Javier Martínez-Torrón</i>	
Religious Instruction in Spanish Public Schools: the Confluence of Equality, State Neutrality and Fundamental Rights.....	121
<i>Silvia Meseguer Velasco</i>	
Neutrality of the State, Religious Ethos and Public School in Spain	135

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	145
<i>Е. М. Мирошникова</i>	
Трансформация религии в контексте демографических проблем	145
<i>О. В. Куропаткина</i>	
Традиция лютеранского благочестия и социально-политические идеи в скандинавских странах в XIX в.	154
<i>О. Н. Сенюткина</i>	
Российская имперская власть и мусульмане на рубеже XIX–XX вв.	164
<i>В. А. Сливкина</i>	
Аналитика религиозных явлений в современной итальянской социологии: от теории к построению эмпирических моделей	175
<i>Т. С. Пронина, Д. Пенков</i>	
Бриколаж религиозных идентичностей (исследование в Тамбовской области)	188
<i>В. А. Егоров</i>	
Мемориальные даты как элемент гражданской религии: секулярное и конфессиональное измерения	199
Сведения об авторах	207

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	7
<i>E. V. Alymova, S. V. Karavaeva</i>	
Aristippus of Cyrene: the Phenomenology of Pleasure	7
<i>I. N. Mochalova</i>	
Antisthenes's Philosophy and the Formation of the Cynical Tradition	16
<i>A. A. Sokrovishchuk</i>	
P. A. Florensky's Religious Philosophy: Ontology and Comprehension of Metaphysical Ideas	26
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	34
<i>A. V. Mayorov, S. G. Ereemeev, A. M. Volkova, A. D. Potapov</i>	
Digital Technologies in Management: Philosophical, Anthropological and Applied Aspects	34
<i>A. V. Koneva</i>	
Problems of the Theory and Practice of Fashion in the Context of Post-consumption Culture	48
<i>T. P. Samsonova</i>	
Philosophy and Music: Richard Wagner and Friedrich Nietzsche	62
<i>T. Obolevitch</i>	
The Ontological and Theological Dimensions of Art in the Eastern Christian Tradition	73
<i>I. A. Tulpe</i>	
Orthodox Culture in the System Approach Interpretation	82
SOCIAL PHILOSOPHY	93
<i>M. A. Arefiev, A.G. Davidenkova</i>	
N. D. Kondratyev as a Social Philosopher	93
<i>E. A. Kochnev, S. V. Naumov, Yu. D. Mishin</i>	
Terror as a Subject of Philosophical Research: Epistemological and Methodological Aspects	103
PHILOSOPHY AND EDUCATION	114
<i>E. N. Sobolnikova</i>	
The Normative Dimension of the Humanities	114
<i>J. Martínez-Torrón</i>	
Religious Instruction in Spanish Public Schools: The Confluence of Equality, State Neutrality and Fundamental Rights	121
<i>S. Meseguer Velasco</i>	
Neutrality of the State, Religious Ethos and Public School in Spain	135

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	145
<i>E. M. Miroshnikova</i>	
Religious Transformation in the Demographic Problems Context	145
<i>O. V. Kuropatkina</i>	
The Tradition of Lutheran Piety in the 19th century's Scandinavian Countries Social and Political Ideas	154
<i>O. N. Senutkina</i>	
Imperial Russian Authorities and Muslims at the Turn of the XIX–XX centuries	164
<i>V. A. Slivkina</i>	
Analysis of Religious Phenomena in Modern Italian Sociology: from Theory to Empirical Models	175
<i>T. S. Pronina, D. Penkov</i>	
Bricolage of Religious Identities (case-study for Tambov Region)	188
<i>V. A. Egorov</i>	
Memorial Dates as an Element of Civil Religion in the Secular and Confessional Dimensions	199
<i>About the Authors</i>	207

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) "652"

Е. В. Алымова, С. В. Караваева

Аристипп из Кирены: феноменология наслаждения*

Статья посвящена одному из интереснейших представителей так называемых сократиков – Аристиппу из Кирены, как традиционно считается, основателю школы (*aïresij*) киренаиков, в центре внимания философии которых была этика, а именно учение об удовольствии. Известна полемика киренаиков и эпикурейцев, позиция последних возобладала, однако феноменология удовольствия, как она представлена в учении Аристиппа, заслуживает самого серьезного внимания. В статье будут изложены подтверждающие это аргументы. Анализу подвергается не только понятие *удовольствия*, но и понятие *счастья*, своеобразную трактовку которого представляет Аристипп.

This paper is dedicated to one of most interesting representatives of the so-called Socratics – Aristippus of Cyrene, who is traditionally held for the founder of the Cyrenaic school (Cyrenaic *aïresij*). The philosophy of the the Cyrenaic School had ethics as the focal point of speculation, to be more precise – the doctrine of pleasure (hedonism). There was a well-known polemics between the Cyrenaic School and the School of Epicurus; the latter got the upper hand. Notwithstanding the success of Epicurus, the phenomenology of pleasure proposed by Aristippus deserved to be interpreted most attentively. Arguments to support the importance of the doctrine of the Cyrenaic School will be put forward. We analyze not only the Cyrenaic concept of pleasure, but also Aristippus special interpretation of full happiness.

Ключевые слова: киренаики, сократики, Аристипп из Кирены, античная этика, гедонизм, удовольствие, счастье.

Key words: Cyrenaic school, Socratics, Aristippus of Cyrene, ancient ethics, hedonism, pleasure, full happiness.

© Алымова Е. В., Караваева С. В., 2019

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 17-03-00616 – ОГН «Сократические школы как явление античной философии и культуры». 2017–2019

Специфика исследований истории мысли состоит в том, что они предполагают всякий раз переосмысление и реактуализацию того, что кажется уже изученным и состоявшимся. Ретроспектива, осуществляющаяся из хронотопа, современного исследователю, разворачивается в широких горизонтах: явления интеллектуальной жизни той или иной эпохи сплетаются в единый контекст (или выпадают из сотканного усилиями исследователя контекста, что тоже очень важно), поэтому возвращение к интеллектуальному явлению прошлого и его переосмысление неизбежно сопрягаются с переосмыслением того, что вовлекается в общий контекст. В особенности важно перенастраивать исследовательскую оптику в отношении тем, получивших статус классических и как бы раз и навсегда понятых. К таким темам относятся философия Платона и все, что входит в ее круг: «платоновский вопрос», проблема «исторического» Сократа и его философии и, наконец, учения других последователей Сократа, которые остались в тени главного его ученика – Платона.

Актуальный интерес ученых к истории сократиков и так называемых сократических школ вызван, как мы считаем, по меньшей мере двумя факторами: во-первых, стремлением реконструировать исторический образ Сократа, во-вторых, попыткой рассмотреть феномен сократических школ как альтернативный вариант развития философского наследия Сократа, отличный от предложенного Платоном и культивировавшегося в Платоновской академии. Проблемными оказались вопросы как о самом феномене сократической школы (в контексте дискуссий о том, насколько вообще оправдано применение слова «школа» – к киникам, мегарикам, киренаикам, элидо-эретрийцам), так и о реконструкции учений отдельных сократиков. Особенно интересно перечитывать мыслителей, выведенных традицией на обочину генерального пути, а потому, как правило, представленных не оригинальными текстами, а доксографическими свидетельствами.

Импульс к изучению, казалось бы, и так понятного обычно дают новые/обновленные издания текстов и свидетельств. Важным событием в истории изучения сократиков, в каком-то смысле спровоцировавшим имеющиеся сегодня дискуссии, стал вышедший в 1983–1985 гг. в издательстве Bibliopolis четырехтомник *Socraticorum Reliquiae* (SR) Габриэле Джаннантони, переизданный в 1990 г. в переработанном и дополненном виде под названием *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (SSR), где впервые были собраны все дошедшие до нас фрагменты и свидетельства о сократиках.

В центре нашего внимания будет один из представителей сократиков – Аристипп из Кирены, который, как традиционно считается, был основателем школы киренаиков, и первым, кто предложил в качестве главного принципа жизни – принцип удовольствия (*ἡδονή*).

Об Аристиппе нам известно немного. Родился он около 435 г., умер приблизительно в 355 г. до н. э. В Афины Аристипп приехал, как свидетельствует Диоген Лаэртский, привлеченный славой Сократа. Известно также, что подобно софистам, он стал брать деньги за обучение, много путешествовал, жил при дворе тирана Дионисия [2, с. 124–129]. Как и киники, Аристипп эпатировал публику своим образом жизни и высказываниями. Но в отличие от киников считал, что аскеза – не в воздержании от удовольствий, отказе от роскоши и богатства, а в умении разумно их использовать: «лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им» [2, с. 127]. Из его сочинений ничего не сохранилось. И хотя Диоген приводит список трудов Аристиппа, состоящий из четырех томов, один из которых включал двадцать пять диалогов, но добавляет, что, по свидетельству Сосикрата Родосского, Аристипп, возможно, вообще ничего не писал, а по свидетельствам Сатиона и Панэтия, оставил семь сочинений и шесть диатриб [2, с. 130].

Диоген Лаэртский, а именно он основной источник информации об Аристиппе, в своем доксографическом сочинении посвящает Аристиппу отдельную главу (II 65–93) [2, с. 124–137], в которой, однако, представлены лишь краткие изречения Аристиппа и анекдотические свидетельства о его жизни. Что касается философских взглядов Аристиппа, то Диоген не рассматривает их отдельно, а излагает совместно со взглядами киренаиков, правда, выделяет отдельно «тех из них, которые сохранили верность учению Аристиппа» [2, с. 131]. Вопрос о философских взглядах Аристиппа осложняется еще и тем, что его внук, сын его дочери Арете, который носил такое же имя – Аристипп, систематизировал большую часть философии киренаиков, поэтому довольно затруднительно сегодня выделить, какие из свидетельств, приведенных в сочинении Диогена Лаэртского, принадлежали Аристиппу Старшему, а какие – Аристиппу Младшему. Заметим, что с этой сложностью идентифицировать наследие Аристиппа столкнулись уже авторы поздней античности.

Помимо тех сведений об Аристиппе, которые содержатся в опусе Диогена Лаэртского, следует упомянуть интерпретацию, предложенную Секстом Эмпириком, который усматривал в учении киренаиков существенные элементы скептицизма и возводил эту позицию именно

к Аристиппу [10, р. 93–95]. Учение Аристиппа принимали во внимание и его современники, по большей части полемически. Следы полемики с Аристиппом, очевидно, присутствуют у Ксенофонта (Воспомяная о Сократе II, 1; III, 8) [3, с. 37–45; с. 94–95]¹ и, возможно, у Платона (Теэтет 152с, 155d, Филеб 42е, 53с–54d) [5, с. 204, 208; 6, с. 61–63]².

Насколько нам позволяют судить источники³, философия киренаиков и Аристиппа этически ангажирована: эпистемологические и прочие темы, ставшие уже традиционными для философии, разрабатывались в той мере, в какой они могли послужить обоснованием их этической позиции. Этически ангажированной была, по всей видимости, и философская позиция Сократа, учеником которого считается Аристипп. Но если Сократ, а свидетельства тому мы обнаруживаем и у Платона, и у Ксенофонта, был сконцентрирован на проблеме счастья – *εὐδαιμονία*, достичь которого (по платоновскому Сократу) возможно, если следовать по пути философии, ведущему к знанию «измерительного искусства» (Платон. Протагор 357d) [4, с. 471], то Аристипп отстаивает другую позицию: счастье не может быть высшей целью. Итак, посмотрим, в чем особенность этического учения Аристиппа.

По Аристиппу, как об этом можно судить на основании свидетельств Диогена Лаэртского, актуальность человеческого существования проявляет себя в двух фундаментальных состояниях – в наслаждения и в боли [2, с. 131]. Именно наслаждение (*ἡδονή*) Аристипп полагает целью. Человек, конечно, может испытывать и промежуточные состояния – между болью и наслаждением. Но такие промежуточные состояния испытываются как бы во сне, когда человек пассивен, когда он не действует. Человек действующий, живой, всегда испытывает или наслаждение, или боль. Промежуточные же состояния – между наслаждением и болью – это состояния человека, способного к действию, но не действующего. У Диогена Лаэртского читаем: «боль и наслаждение являются движением, между тем как отсутствие боли или наслаждения не есть движение: отсутствие боли даже напоминает состояние спящего» [2, с. 132].

¹ Диоген Лаэртский интерпретирует эту полемику следующим образом: «Ксенофонт Аристиппа не любил: поэтому он и приписывал Сократу речь, осуждающую наслаждение и направленную против Аристиппа» [2, с. 124]. Такая трактовка, ставшая общим местом, несомненно, требует пересмотра в контексте актуальных исследований философии Сократа и его учеников.

² См.: [11].

³ Полное издание свидетельств об Аристиппе и философии киренаиков представлено у Г. Джаннантиони в *Socratis et Socraticorum Reliquiae II (IV)* [10, р. 3–134].

Прежде чем мы предложим нашу интерпретацию того, что Аристипп понимает под наслаждением, обратим внимание на следующее: главная тема философии Аристиппа – чисто этическая – наслаждение и боль, и никакое *само-по-себе-сущее*, никакие общие понятия не привлекают его философского интереса (что само по себе заслуживает внимания: ведь Аристипп, как ученик Сократа, должен был бы транслировать или, хотя бы отчасти, воспроизводить стиль философствования своего учителя).

Итак, по Сократу, нельзя быть счастливым, если не знать, как устроен мир и как нужно поступать правильно, чтобы никогда не совершать ошибок, иначе говоря, если не владеть измерительным искусством. Так утверждает платоновский Сократ в диалоге *Протагор*, повторяя тезис софиста Протагора о человеке как мере всех вещей, при этом переосмысливая его на свой лад. Аристипп (будь то ученик Сократа или внук ученика Сократа) возражает: счастье – не цель, наслаждение – вот цель.

Рассмотрим аристиппов концепт наслаждения. Феномен наслаждения включает два важных момента: момент *времени* и момент *места*. Иначе говоря, человек испытывает наслаждение *здесь и теперь* и не должен стремиться ни к чему недоступному, то есть лежащему за пределами *здесь и теперь*. Концентрация в моменте-месте *здесь и теперь* фиксирует консенсус с самим собой. Однако, когда мы говорим: *здесь, теперь, консенсус-с-самим-собой*, – то провоцируем ряд вопросов, главный из которых – каков критерий *пребывания-в-консенсусе-с-самим-собой*, что подразумевает и вопрос – кто такой я сам. И этот фундаментальный вопрос возвращает нас к Сократу (по крайней мере, платоновскому). *Я-сам* – таково основание консенсуса.

Наслаждение для Аристиппа все равно будет *понятым* наслаждением, связанным с *пониманием самого себя*. *Консенсус-с-самим-собой-разумным* связан с определенной практикой самого себя – *аскезой*. Человек в своем актуальном состоянии испытывает либо страдание, либо боль, как мы сказали выше: ничего не испытывать человек не может.

Чувственность, как ее понимают античные мыслители, нуждается в удостоверении. Неслучайно это постоянно повторяет Платон (и платоновский Сократ): важно понять, что такое *сам-человек*, что в нем исполняет функцию «измерительного начала», ибо то, что не подверглось акту понимания, есть лишь эмпирическая фиксация индивидуального. Важно, что человек должен фиксироваться на некотором незыблемом смысле, и этот смысл должен быть общим для всех. Так рассуждает платоновский Сократ.

Но иначе рассуждают сократики и, по всей видимости, Аристипп – не исключение (так, по крайней мере, трактуют свидетельства о нем авторы этой статьи). Теоретическая и практическая интенции сократиков направлены на единичное лишь с перспективой выхода на общее [7].

Некоторые толкователи философии Аристиппа, как современные ему, так и последующие, утверждали, что Аристипп телесные наслаждения ставит выше интеллектуальных. Но такая трактовка, как нам кажется, не коррелирует с рядом свидетельств и изложений его философии. Например, следующий пассаж из сочинения Диогена Лаэртского явно требует более пристального внимания: «не всякое наслаждение или боль порождаются телесными наслаждениями или болью» [2, с. 132]. В данном контексте обращает на себя внимание уточнение «не всякое» ($\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\eta$): то есть не всякое наслаждение связано с телом – есть наслаждения, выходящие за пределы телесного.

Итак, Аристипп, как было указано выше, полагает, что счастье само по себе не является целью, потому что *цель* должна быть *здесь и сейчас*. Как нам представляется, существенный момент для аристипповой трактовки наслаждения – совпадение в акте наслаждения времени и места: наслаждение актуализируется в своего рода *хронотопе*, моменте $\nu\tilde{\upsilon}$.

Чтобы описать акт наслаждения, позволим себе воспользоваться терминологией Августина (тем более, что отдаленная аналогия в связи с нашими рассуждениями напрашивается), которую он использует, рассуждая о природе времени [1, с. 302–303]. Время, говорит Августин, – это *distentio animi* (растяжение души), которое предполагает *внимание*, или *intentio*. *Distentio* и *intentio* имеют место в настоящем, измерить которое невозможно: настоящее – это есть некоторая точка, в которой мы собраны, момент *ныне* – это *пребывание-здесь-и-сейчас* в *одной-единице-опыта*. Эта точка, *единица-опыта*, исключительно умопостигаема. Именно в такой точке и должно актуализироваться наслаждение. В этой точке цель – актуальное наслаждение, а не счастье, которое недостижимо и потому не может быть целью.

Счастье, по Аристиппу, – это «совокупность частных наслаждений, включающее также наслаждения прошлые и будущие. К частным наслаждениям следует стремиться ради них самих, а к счастью – не ради него самого, но ради частных наслаждений» [2, с. 131].

Иначе говоря, счастье *могло бы* представлять собой совокупность *всех* моментов наслаждения, но (и Аристипп, очевидно, понимает это) человек не может пережить их *все* – *все* постигаются только умом.

Счастье ради *самого-по-себе-счастья* недостойно предпочтения: оно бессмысленно, так как не достижимо, не может быть опытом *здесь-и-теперь*, оно предпочитается по причине отдельных удовольствий, отдельных переживаний. Однако счастье – благо, поскольку благом является единичное и отдельное состояние наслаждения. Другими словами, счастье как общее свидетельствует о себе в *единичном-здесь-и-теперь-наслаждении*.

В наслаждении реализуется ограниченный человеческий опыт. Собственно, это то, что предлагали и софисты, поэтому сократиков можно рассматривать как представителей позиции, близкой к софистической: единичное (переживание) свидетельствует об общем. Это перекликается с мыслью Горгия [9, с. 306]: «Быть, если оно не достигает того, чтобы казаться, не видимо; казаться, если оно не достигает того, чтобы быть, бессильно»¹ (82 В 26). Как говорил Анаксагор, которого Сократ почитал среди своих учителей: «явления суть видимое обнаружение невидимого» [8, с. 535]. Таким образом, единичное – это топос, в котором обнаруживает себя общее.

Итак, наслаждение не может быть приумножено: пытаться приумножить его – значит неизбежно покинуть пределы *единичного опыта места-времени* или выйти за пределы *тождественности момента*, в котором место и время совпадают. Выход за эти пределы ведет к утрате *самого себя*.

Повторимся, боль и наслаждение удостоверяют действительность человеческого существования: пока человек живет, он претерпевает. Претерпевание имеет темпоральный характер, оно развернуто во времени. Время нашего существования *растянуто*, мы *пребываем* во времени. Но в состоянии наслаждения, удовольствия человек находится в консенсусе с самим собой, топосе, где осуществляется *собрание-воедино* всего человеческого существа.

В такой трактовке удовольствия собственно эмпирическая чувственность, ее содержание утрачивает значение – напротив, важным становится то, что мы назовем, несколько модернизировав, *феноменологией* наслаждения. Как нам кажется, Аристипп *выносит за скобки* все содержание наслаждения (чувственный его аспект) и редуцирует его к чистому, лишенному всякого содержания наслаждению, как состоянию консенсуса – такому состоянию человека, в котором он в единице своего опыта *совпадает* с самим собой. Говоря иначе, такое состояние не принадлежит эмпирике человеческого существования,

¹ Перевод наш. – Е.А., С.К.

где течение времени и смена моментов состояния является очевидностью. Напротив, в моменте наслаждения, единения и консенсуса человек содержится в состоянии своей самотождественности. Это может означать, что наслаждение, редуцированное до его чистой умопостигаемой формы, *выталкивает* человека из чувственности в область, отвлеченную от эмпирического (эмпирического в аспекте темпорального, количественного и качественного). Проекция себя, выход в прошлое (воспоминание о пережитом удовольствии) или в будущее (надежда на удовольствия в будущем) есть утрата хронотопического единства, консенсуса *здесь и теперь*, выход за пределы того понимания себя *здесь-и-теперь*, которое дается человеку в тот момент, когда имеет место растяжение души и внимание: «память о благе или ожидании блага не ведут к наслаждению, как это кажется Эпикуру: дело в том, что движение души угасает с течением времени» [2, с. 132]. Выход за пределы этого топоса есть утрата единства *собранности-себя*, которое реализуется в наслаждении.

Справедливое/несправедливое, хорошее/дурное, прекрасное/безобразное суть суждения, результаты установлений. Оценочное суждение зависит от того, с каким намерением и как мы совершаем то или иное действие, что мы полагаем себе в качестве цели. Наслаждение, по киренаикам (Гиппобот в сочинении «О школах»), есть благо даже если порождено безобразным [2, с. 131]. Наслаждение следует рассматривать само по себе, отделяя его от всего привходящего, от содержания как прекрасного, так и безобразного: прекрасное и безобразное для наслаждения суть привходящее. Аристипп как бы отвлекает чистую форму наслаждения от того, что является всякий раз акцидентальным, привходящим (*κατὰ συμβεβηκός*). Привходящее для всякого сущего – это то, что с ним *приключилось*. И вот, у нас есть наслаждение, которому *приключилось* быть безобразным, но это безобразное не существенно для *самого* феномена наслаждения – наслаждение есть состояние, в котором человек может реализовать опыт самотождественности.

Гедонистическая доктрина Аристиппа (и в его лице киренаиков) является, по нашему мнению, весьма оригинальной философской позицией (увы, не устоявшей в полемике с эпикуреизмом), согласно которой наслаждение может быть истолковано как экзистенциальная форма человеческого существования, в которой собирается воедино все человеческое существо, своего рода точка сборки самого себя.

Список литературы

1. Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / пер. М. Е. Сергеенко. – М.: Ренессанс, 1991.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1979.
3. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / пер. и послесл. С. И. Соболевского. – М.: Наука, 1993.
4. Платон. Протагор // Платон. Собр. соч.: в 4 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1990. – С. 420–478.
5. Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: в 4 т. – Т. II. – М.: Мысль, 1993. – С. 193–275.
6. Платон. Филеб // Платон. Собр. соч.: в 4 т. – Т. III. – М.: Мысль, 1994. – С. 8–79.
7. Светлов Р. В. Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»? // Платоновские исследования. – 2017. – Т. 6. – № 1. – С. 82–88.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / изд. подгот. А. В. Лебедев. – М.: Наука, 1989.
9. Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H. Diels; fünfte Auflage hrsg. von W. Kranz. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.
10. Giannantoni G. Socratis et Socraticorum Reliquiae in 4 tomi. Vol. II. – Napoli: Bibliopolis, 1990.
11. Rowe Chr. The First-Generation Socratics and the Socratic Schools: The Case of the Cyrenaics // From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics, Epistemology / Ugo Zilioli, ed. – N.Y.: Routledge, 2015. – P. 26–42.

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

*И. Н. Мочалова***Философия Антисфена и формирование кинической традиции***

В статье рассматривается феномен так называемых сократических школ. Анализируются интерпретации сократиков и сократических школ, сложившиеся в практике отечественных и западноевропейских историко-философских исследований. Историко-философские построения Гегеля и их последующая интерпретация Э. Целлером рассматриваются как основание для традиционного понимания места и значения сократических школ, нуждающегося сегодня в существенной корректировке. Предпринятый анализ софистического движения позволяет сделать вывод о том, что его демократизация в конце V – начале IV в. до н. э., а также процессы институционализации «высшего образования», привели к дифференциации внутри софистического движения и появлению двух ведущих направлений: риторического (школа Исократ) и философского, связанного с фигурой Сократа. В качестве одной из ключевых фигур философского направления предлагается рассматривать Антисфена, во взглядах которого нашли отражение особенности развития софистического движения. Анализ этических воззрений Антисфена позволяет говорить о нем как о самостоятельном и оригинальном философе, теоретические построения которого последующей традицией были положены в основание кинизма.

The article deals with the phenomenon of the so-called Socratic schools. Modern interpretations of Socratics and Socratic schools in the history of philosophy are analyzed. It is shown that Hegel's history of philosophy and the interpretation of E. Zeller are the basis for the traditional understanding of the place and importance of Socratic schools. This interpretation needs to be corrected. Democratization of the sophistic movement and institutionalization of higher education in the late V – early IV centuries BC led to the differentiation of the sophistic movement. Two directions of the sophistic movement are revealed: rhetoric (school of Isocrates) and philosophy (Socrates and Socratics). Antisthenes is considered as a significant figure of the philosophical direction, his views reflect the features of the sophistic movement. Analysis of the ethical teachings of Antisthenes allows us to evaluate him as an original philosopher. Ethics of Antisthenes forms the foundation the philosophy of the Cynic school.

Ключевые слова: история античной философии, Сократ, софистическое движение, сократики, сократические школы, Антисфен, кинизм, этика.

Key words: history of ancient philosophy, Socrates, Sophistic movement, Socratics, Socratic schools, Antisthenes, Cynic school, ethics.

Практически любой отечественный учебник или учебное пособие по истории античной философии имеет главу или параграф, посвященные сократическим школам. В. Ф. Асмус в своей «Античной философии» посвящает сократическим школам всего несколько страниц [1, с. 128–131], не видя их сколько-нибудь ценного вклада в античную философию; немногим большего внимания сократические школы заслуживают в изложении античной философии А. С. Богомоловым [2, с. 126–134]. Эта традиция сохраняется и сегодня. В частности, в недавно изданной «Истории античной философии» петербургских авторов также имеется параграф «Сократические школы» [4, с. 116–121]. Речь везде идет о трех школах – киренской, основанной Аристиппом, мегарской, созданной Евклидом, и кинической, в качестве основателя которой называют Антисфена. Несмотря на некоторые различия, по мнению авторов историй античной философии, имеет место преемственная линия развития от софистов к Сократу, а от него – к сократическим школам. Надо сказать, что и для западных учебников такая конструкция историко-философского процесса была и остается наиболее распространенной. Например, Дж. Реале и Д. Антисери в посвященном античной философии первом томе истории западной философии, изданном в Италии в 1983 г., для описания постсократовской традиции используют понятия «младшие» или «малые» сократики, обосновывая такую характеристику незначительностью сократиков как мыслителей в сравнении с Сократом и Платоном; и понятие «полусократики», подчеркивая этим их переходный, несамостоятельный характер в рамках преемственности: софисты – Сократ – сократики – Платон [6, с. 82].

Истоки такого подхода – историко-философские построения Гегеля и их последующая интерпретация. Понимая историю философии как процесс диалектического развития духа, когда полагаемое утверждение сменяется его отрицанием, а итогом двух первых ступеней выступает синтез, Гегель «открыл» период от софистов к сократикам в качестве значимого и закономерного, дающего свершиться синтезу в системах Платона и Аристотеля. Выделив группу сократиков – представителей трех школ: мегарской, киренской и кинической, Гегель показал значение этих мыслителей, чьи учения составили, по мысли философа, самостоятельный этап в развитии греческой мысли [5]. В дальнейшем критика априоризма и телеологизма Гегеля привела к пересмотру целого ряда положений его истории философии и формированию новых программных установок. В частности, предложенная Эдуардом Целлером исследовательская программа изменила место сократиков в истории греческой мысли. Софисты были отнесе-

ны Целлером к досократовскому периоду, завершая его (именно так до сих пор, несмотря на ведущиеся дискуссии, понимается место софистов), следующий период представили три ключевые фигуры – Сократ, Платон, Аристотель, составившие классическую греческую философию. Конечно, сократики не исчезли со страниц истории философии, однако Э. Целлер не сохранил за ними самостоятельного значения. В этом отношении показательно название соответствующего параграфа в его «Очерке истории греческой философии» – «Менее значительные сократические школы» [7]. Такой статус закрепился за сократиками на более чем столетие, именно он и нашел отражение на страницах названных выше учебников по истории античной философии, где сократики предстают в качестве незначительных мыслителей, лишь подготавливающих почву для Платона и Аристотеля, а формирование сократических школ рассматривается как некоторое основание процесса институционализации философии, достигающего своего апогея в создании трех в подлинном смысле философских школ – Академии Платона, Сада Эпикура и Стои Зенона.

Как показывает анализ, положение того или иного философа или школы определяется конкретной историко-философской традицией, а значит, не является неизменным, раз и навсегда заданным. Помещенные в иной контекст малозаметные ранее фигуры могут обрести славу глубоких мыслителей, а их учения – занять иное место в историко-философской галерее. Предпринятые во второй половине XX в. историко-философские исследования сохранившихся свидетельств и фрагментов мыслителей конца V – начала IV в., издание их комментированных собраний (в частности, большую роль сыграло подготовленное Габриэле Джаннантони четырехтомное собрание фрагментов и свидетельств сократиков *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, изданное в 1983 г. и переизданное с дополнениями и исправлениями в 1990 [12]), дискуссии, развернувшиеся вокруг фигуры Сократа, внимание к литературной продукции того времени, – все это вело к отказу от заданных предыдущей исследовательской традицией штампов и оценок, к переосмыслению самого языка описания интеллектуальной жизни постсократовских Афин. В частности, это поставило под сомнение продуктивность использования таких понятий как «сократики» и «сократические школы».

В качестве радикальной позиции можно привести точку зрения Ю.А. Шичалина, полагающего, что необходимо отказаться от «школярских схем» античных доксографов и осознать, что «не было ни “великих” ни “малых” сократиков», ибо само понятие «сократики» не употреблялось в пределах IV в. в отношении каких-либо мыслителей

[8, с. 76]. И хотя далеко не все ученые согласны с таким взглядом, осознание условности понятий «сократики» и «сократические школы» уже нашло отражение в обобщающих работах и учебниках. Например, в международном проекте – учебнике по греческой философии, вышедшем под редакцией Моники Канто-Спербер (1997), Люк Бриссон, автор раздела «Сократики (мегарики, киренаики и кинизм)», проблематизирует само понятие «сократическая школа», рассматривая, в частности, «мегарскую школу» [3, с. 159], и не использует понятие «школа», характеризуя кинизм как философское направление.

Таким образом, становится очевидным, что для понимания таких фигур современников Сократа и Платона, как Антисфен, Диоген, Аристипп, Евклид и др., для продуктивного анализа их учений недостаточны ни язык античных доксографов, ни сложившиеся в XIX – первой половине XX в. описательные конструкции. Поиск адекватного языка описания процессов, происходивших в интеллектуальной жизни в конце V–IV вв., сегодня представляет актуальную исследовательскую задачу.

* * *

В исследовательской литературе понятие «сократики» употребляется в разных контекстах и смыслах. В широком значении сократиками принято называть «круг Сократа», к которому относят всех перечисленных Платоном в диалоге «Федон» (Pl. Phaed. 59 b) друзей Сократа, пришедших проститься с философом, а также названных в качестве отсутствующих, по каким-либо причинам не пришедших проводить Сократа в последний путь. В узком смысле сократиками называют близких Сократу друзей-философов, связывая с каждым из них основание собственной школы: это Антисфен, Евклид и Аристипп. Не принято называть сократиком Платона, хотя, следуя этой логике, он также должен попасть в список сократиков. Однако, напротив, сократиком называют Эсхина, хотя он и не создал собственной школы. Кроме того, если сократики Антисфен, Евклид и Аристипп создают школы, получившие название сократических, то и ученики сократиков-основателей тоже становятся сократиками. Это приводит к расширению списка и к неопределенности состава. С этой проблемой уже сталкивается, работая с разными источниками и разными списками, Диоген Лаэртский. Не предложив единого критерия, он вносит еще большую неопределенность, лишая терминологической ясности само понятие «сократик».

Думается, чтобы разобраться с проблемой статуса так называемых сократиков, необходимо, прежде всего, осмыслить афинскую интеллектуальную сцену и понять расстановку сил. Безусловно, главным действующим лицом на ней выступал софист. Появление в середине V в. до н. э. в Афинах типа личности мастера-интеллектуала, способного обучать искусству слова, показывало, что интеллектуальную деятельность можно понимать как ремесло, технэ. Это событие имело революционное значение: теперь успешная деятельность ума понималась не только как следствие особого божественного дара, но и как результат тренировки или, иначе, обучения. Выступая перед гражданами с речами и убеждая их в принятии правильных, эффективных решений, софисты на своем примере показывали, насколько велика может быть сила слова, превращенного в политический инструмент. История успеха софистов-риторов с очевидностью показывала: каждый, научившийся владеть этим новым инструментом, может быть успешным. Для граждан Афин таким кумиром, образцом для подражания стал Горгий, за свою долгую жизнь неоднократно покорявший афинских слушателей своими речами. Пример Горгия показывал, что «человек, умеющий правильно сказать то, что надо», становится подлинным хозяином своей судьбы, ибо «слово – великий властитель, телом малое и незаметное, свершает оно божественные дела. Ведь оно может и страх пресечь, и горе унять, и радость вселить, и сострадание умножить» (Gorg. Encom., 9).

Однако, как это убедительно показал У.К.Ч. Гатри, слово *софист* «могло произноситься с уничижительной интонацией, как сегодня – слово “умник” или “интеллектуал”» [13, р. 32]. В частности, в устах консервативно настроенного Аристофана оно становилось ругательством, подразумевающим шарлатанство и обман. Аристофан не был одинок в своем отношении к софистам: они не просто обучали риторике, но претендовали на статус воспитателей, заявляя о себе как об учителях арете-добродетели. В этом случае арете из некоей природной доблести и благородства, как дара немногих, превращалась в предмет, дисциплину, которой можно обучить практически любого, способного оплатить услуги мастера. Например, Протагор прямо объявлял себя «учителем арете» (DK 80 A 5).

К концу V – началу IV в. софистическое движение становится все более массовым и демократичным, а софистическая пайдейя, состоящая прежде всего из обучения судебным и политическим речам и словопрениям в различных областях социальной жизни, все более институционализируется. Одним из существенных признаков институционализации софистического (прежде всего, риторического) искусства

стало появление различного рода руководств-технэ по риторике, содержащих образцы различного рода речей, причем речей не только судебных и политических, но и эпидейктических речей, ценных примеров интеллектуальной игры, не ориентированной на практический результат; описания метода их построения, риторические аргументы, языковые нормы и правила. О широкой практике создания и распространения таких своего рода инструкций, обучающих ремеслу, свидетельствуют слова Платона: «все то, что по поводу всех искусств, а также и каждого из них в отдельности должен возражать сам мастер, обнародовано для каждого желающего этому научиться в письменном виде» (Pl. Soph. 232 d).

Появление такой учебной литературы делало обучение более дешевым и доступным для разных социальных слоев. Как показывают дошедшие до нас свидетельства, чаще всего обучение сводилось к обсуждению и затем заучиванию предлагаемых учителем образцов речей и выразительной их декламации. Такого рода занятия были фактически продолжением начального обучения в грамматической школе, качественно от него не отличаясь. Легкость и быстрота обучения привлекали учеников и их родителей, готовых такое обучение оплачивать в надежде на успешную будущую карьеру сыновей. Именно распространение этого типа обучения становилось основанием острой конкурентной борьбы учителей за учеников. Более длительное и основательное обучение требовалось в том случае, если ученик решал получить профессиональное образование, дающее возможность самому обучать красноречию или составлять речи, прежде всего судебные, на заказ. И хотя профессия логографа была наиболее прибыльной и востребованной среди афинян среднего достатка, она имела низкий социальный статус. Наиболее честолобивые софисты, занимались ею только ради решения своих материальных проблем: например, Демосфен, поправив свое материальное положение, оставил профессию логографа, став политическим оратором; Исократ создал собственную школу и перестал писать речи на заказ; Эсхин, которого Диоген Лаэртский характеризует как человека, «опытного в ораторском искусстве», желая заработать деньги, устраивал платные уроки и «сочинял судебные речи для обиженных» (D. L. II 7, 61).

Демократизация софистического движения делала его все более прагматичным как со стороны учителей, так и со стороны учеников, что существенно снижало социальный статус софиста, превращая его из воспитателя аристократии в платного учителя риторического искусства. Стремление дистанцироваться от такого рода учителей приводит к формированию в рамках софистического движения двух самостоя-

тельных направлений: риторики и философии. Первое связано с именем Исократа, второе – с именем Сократа. Оба мыслителя выступают с критикой софистов, кстати, оставаясь в глазах афинского общества по-прежнему софистами, и предлагают свое видение арете как центральной проблемы воспитания.

В своей программной речи «Против софистов» Исократ противопоставил себя как прежним, так и современным софистам – платным учителям эристики, политического и судебного красноречия, забывшим о своем высоком предназначении учить не ради ремесла, а ради образования (Pl. Prot. 312 b 2–4), которое только и может сделать человека добродетельным и счастливым. Исократ был убежден, что только изучение риторики (философии – в терминологии Исократа) закладывает фундамент необходимого воспитания гражданина. В слове Исократ видел инструмент, позволяющий осуществлять справедливость. Не всякий, кто владел словом, был добродетельным, однако человек не мог быть добродетельным, не владея словом. Таким образом, риторика и этика в рамках исократовской философии речи оказывались тесно связанными: «в правдивом, честном и справедливом слове видим отображение доброй и справедливой души» (Isocg. III Nic., 7). Так, слово благородного учителя или добродетельного, мужественного и справедливого героя, усвоенное учеником, выступает носителем добродетели, а сама риторика принимает на себя функции учителя добродетели. Предложенный Исократом идеал был ожидаем и востребован афинским обществом: это был идеал социального и личного успеха, связанного с общественным признанием и материальным благополучием. Исократ оказался лучшим из учеников Горгия.

С фигурой Сократа связан альтернативный идеал добродетельной жизни – это идеал самодостаточного и независимого частного человека, считающего добродетель необходимым условием счастья, а философию – воспитанием души, ибо «величайшее благо (μέγιστον ἀγαθόν) для человека – это каждодневно беседовать о добродетели (περὶ ἀρετῆς) и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека» (Pl. Apol. 38a1–6). Одним из тех, кто в рамках софистического движения последовательно воплотил в жизнь этот идеал, стал Антисфен. Возможно, именно ему наиболее полно удалось выразить дух сократизма.

Антисфен (ок. 455 – ок. 360 до н. э.) прожил долгую жизнь [9, р. 27–44] и оставил обширное письменное наследие. Список, представленный Диогеном Лаэртским, включает 74 названия разного рода сочинений Антисфена, из которых сохранились две декламации –

«Аякс» и «Одиссей». Однако состояние источников не позволяет с какой бы то ни было уверенностью реконструировать эволюцию его творчества. И все же при всей скудости и недостоверности источников, можно выделить два этапа его творчества, в которых нашли отражение особенности развития софистического движения. Известно, что Антисфен, как и Исократ, учился у Горгия, был близок Продику и Гиппию и, вероятнее всего, в качестве софиста преподавал риторику в Киносарге. Если сравнить истории жизни Исократа и Антисфена, то мы увидим много общего, в том числе в негативной оценке деятельности софистов (в частности, Антисфен подвергал критике Горгия), современных им стратегов и демагогов. Такая критическая позиция не могла не привести к изменению статуса обоих софистов. Исократ, разработав оригинальную концепцию морального и политического воспитания через освоение риторики, воплотил ее в деятельности собственной школы, созданной не столько для зарабатывания денег, сколько с целью подготовить «хорошо воспитанного человека», необходимого Афинам. Антисфен выбрал в качестве образца Сократа и жизнь частного человека, посвященную философии. Как пишет Диоген Лаэртский, Антисфен «даже своих собственных учеников стал убеждать вместе с ним учиться у Сократа». Сам же, живя в Пирее, каждый день ходил за сорок стадиев, чтобы послушать учителя (D. L. VI. 1, 2), ставшего для него примером «автаркийного», самодостаточного, мудреца. Именно понятие «автаркия» стало ключевым для воззрений Антисфена-философа. Все, кто видят источник счастья во внешних благах – здоровье, богатстве, славе, – не знают подлинного блага, источником которого выступает сам человек, реализующий в жизни принцип самодостаточности как самоограничения: ни в чем не нуждаться и не иметь ничего лишнего. Для понимания этого нет необходимости «ни в обилии знаний», «ни в обилии слов», должно быть лишь одно умение – «говорить с самим собой». Именно такому умению учит, согласно Антисфену, философия (D. L. VI. 1, 6). В этом отношении Антисфен, в отличие от Исократа и Платона, давал однозначный положительный ответ на вопрос о том, можно ли научить арете. И учил этому, учил как Сократ, «Сократовой силою» – убежденностью в собственной правоте и примером собственной жизни, полной добродетельных, т. е. не определяемых внешними обстоятельствами, поступков. И поэтому «добродетель – орудие, которого никто не может отнять»¹.

¹ Анализ этического учения Антисфена см.: [11].

Принято считать, что подлинным наследником Сократа был Платон. Знакомство с воззрениями Антисфена не позволяет с этим согласиться. Антисфен-философ, как и Сократ, не готов был учить (создавать философскую школу как самостоятельную институцию, что сделали Исократ и Платон), но готов был учиться (упражняться в добродетели) до глубокой старости. И в этом смысле он был сократиком, изжившим в себе честолюбивого софиста-ритора и ставшим философом.

Можно ли считать Антисфена основателем кинизма? Этот вопрос сегодня является одним из дискуссионных, не имеющих однозначного ответа и требующих более тщательного изучения всего сохранившегося исторического материала¹. Однако традиция, рожденная в кругах киников, безусловно, делала его таковым; этой традиции следует и Диоген Лаэртский. Завершая жизнеописания киников и желая показать, что кинизм – это не просто образ жизни, а философское учение, Диоген Лаэртский последовательно излагает его основные положения (D.L. VI, 9. 104–105), рассматривая образовательную концепцию и учение о добродетели, приводя знаменитые утверждения о цели как «жизни, согласной с добродетелью» и о добродетели, которой можно научить. Все это Диоген Лаэртский вычитывает у Антисфена, в частности, в его «Геракле», что и дает основание представить Антисфена киником до кинизма, или прото-кинником.

Фигура Антисфена, долгое время находящаяся в тени своего младшего современника Платона, сегодня вполне закономерно из тени выходит. Подготовленное Сюзанной Принц и изданное в 2015 г. комментированное собрание свидетельств и фрагментов Антисфена [9] открывает новую страницу в изучении этого афинского мыслителя.

Список литературы

1. Асмус В. Ф. Античная философия: учеб. пособие. – М.: Высшая школа, 1976.
2. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.
3. Греческая философия: в 2 т. Т. 1 / под. ред. Моники Канто-Спербер. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006.
4. История античной философии: учеб. пособие для акад. бакалавриата / под общ. ред. Р. В. Светлова – М.: Юрайт, 2016.
5. Казеннов А. С., Мочалова И. Н. Гегель о сократических школах: место и значение сократиков в истории философии // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 22–34.

¹ Анализ дискуссии и аргументы в пользу независимости Антисфена от кинической традиции см.: [10].

-
6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. – М.: Петрополис, 1994.
 7. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С.Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 1996.
 8. Шичалин Ю. А. Сократ-пифагореец – изобретение Платона? // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. – 2012. – Вып. 3 (41). – С. 76–86.
 9. Antisthenes of Athens: texts, translations, and commentary / Susan Prince. – University of Michigan Press, 2015.
 10. Antisphenes' Literary Fragments / edited with introduction, translations, and commentary by W. J. Kennedy // A Thesis Submitted in Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. – Faculty of Arts University of Sydney, 2017.
 11. Brancacci A. The Socratic Profile of Antisthenes' Ethics / From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics, and Epistemology / edited by Ugo Zilioli – N.Y.: Routledge, 2015. – P. 43–60.
 12. Giannantoni, Gabriele (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae. 4 vols. Naples: Bibliopolis, 1990.
 13. Guthrie W.K.C. The Sophists. – London: Cambridge University Press, 1971.

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

УДК 2 – 1 "19"

А. А. Сокровищук

**Религиозная философия П. А. Флоренского:
онтология и постижение метафизических идей**

В статье рассматривается объективно-онтологическое понимание идеи красоты русским богословом и философом П. А. Флоренским. В его учении категория прекрасного представляет собой святую красоту, исходящую от Бога в виде благодати и привносящую в сознание человека духовную наполненность.

The article deals with the objective-ontological understanding of the idea of beauty by the Russian theologian and philosopher P. A. Florensky. The category of the fine is presented in his doctrines as sacred beauty, proceed from God and introducing spiritual fullness to human consciousness.

Ключевые слова: философия, идея, красота, прекрасное, святость, Бог, калокагатия, София, икона, обратная перспектива, искусство.

Key words: philosophy, idea, beauty, fine, sanctity, God, kalokagathia, Sofia, icon, return prospect, art.

*Вглядись в явление – и увидишь,
что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего.*
П. А. Флоренский

П. А. Флоренский в своих философско-эстетических взглядах придерживался традиций античного мировосприятия, согласно которым идея прекрасного сверхчувственна и находится в метафизическом мире. Именно в античности формируется онтологическое осмысление красоты-гармонии: «красота, воспринимаемая как реально существующий продукт активности богов, становится объектом познания» [11, с. 87].

По мнению Флоренского, высшая красота тождественна духовности, исходящей от Бога, которая по отношению к человеку является источником святости. Раскрывая смысл идеального всеединства, мыслитель пишет: «"Истина, Добро и Красота" – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая» [9]. Уточним, что умозрительное триединство представляет собой идеальную сущность, принадлежащую Богу, и человек может приобщиться к ду-

ховному содержанию, постичь данное совершенство в самом себе через стремление к целомудренности. Волевая интенциональность сознания к видению объективно-формального всеединства вознаграждается «ответом», исходящим от Бога в форме благодати. Именно благодать, наполненная неземным содержанием, способна сделать человека прекрасным. Красота личности есть лучезарность, чистый свет духовности, озаряющий внутренний мир человека. Возвышенность, как определенное состояние сознания, даруется Создателем, в отличие от чувств, «воспитанных должным образом», которые дают первоначальное представление о мире. Наделяет нас светлой чистотой третья ипостась – Дух Святой. По образному выражению Флоренского, лишь человека высокодуховного касается «луч» благодати Духа Святого, «Святой Дух прямо называется Источником и Причинителем светлой красоты Преподобного» [9]. Таким образом, именно в красоте видится сущность чистоты, данной Святым Духом, и прекрасное становится особой субстанцией – возвышенной красотой.

Воплощение единства Красоты, Добра, Истины, в котором священная Красота занимает центральное, главенствующее положение, трактуется философом как калокагатия (*kalokagathia*). Прекрасное и Благо – два тесно связанных между собой аспекта одной и той же действительности. Наивысшую добродетель человека называют «прекрасной и благостной». В этом «прекрасном и благостном» состоянии усматривается высший принцип человеческих желаний и поступков, их идеал, который указывает путь к Абсолюту, обретение возвышенности. Соглашаясь с Флоренским, А. Ф. Лосев так определяет калокагатию:

«Это составное этически-эстетическое понятие – своего рода кентавр. И так же как представление о коне-человеке могло существовать во времена мифологической древности, точно так же и понятие "прекрасно-доброе" могло иметь значение только для эпохи, в которой этическое и эстетическое сознание было, по сути дела, синкретичным, единым» [6, с. 100].

Античное понимание этого термина, трактуемое А. Ф. Лосевым, отражало процесс формирования внутреннего мира человека, который осуществлялся в неразрывной связи с мифологическими богами. В свою очередь, П. А. Флоренский рассматривал путь преобразования человека как постоянный, молитвенный диалог с Единым Богом, результат которого выражается в цельности «Красота-Добро», как сущности безгрешности, выражающей духовную наполненность сознания.

С помощью красоты святость овеществляется, становится светлой, радостной. Жизнь, для мыслителя, – это творчество, которое реализуется двойственно: через добро и через красоту, в единстве же являя калокагатию. Если рассматривать красоту отдельно от метафизической триады, то для Флоренского она имеет религиозную сущность, целиком и полностью является прерогативой Бога. Формой духовного движения к святости и умозрительной красоте является аскетика, которая тождественна искусству. Исследователь эстетических взглядов философа В. В. Бычков замечает:

«...искусство осмысливается о. Павлом как одна из достаточно совершенных форм человеческой действительности, “более творческого искусства” – теургии (или феургии, в транскрипции Флоренского), феургия – “искусство богоделания” – понимается русским мыслителем как главная задача человеческой жизни...» [4, с. 220].

Теургия для богослова – это творчество по изменению своей жизни по пути красоты, создающее не символы, а воплощающее саму идею в бытии мироздания. Смысл существования каждого человека на грешной земле состоит в стремлении к спасению, и помочь в этом может теургия.

Человек недуховный превращает свой век в безобразное, в темное существование, творческую пассивность, греховный путь, ведущий к гибели. Одухотворенная личность же творит свою жизнь как икону, пытаясь достичь ее идеала, совершенной красоты. Но, к сожалению, божественная красота в своей целостности все-таки недоступна простому человеческому видению. Для того чтобы за вещественной красотой материально-предметного мира увидеть отблеск красоты духовной, необходима божественная благодать. Обозначая бытие земное и небесное, П. А. Флоренский использует понятия «мира горнего» и «мира дольного» (являющего собой знак прекрасного «мира горнего»), и именно наблюдение за красотой в земной жизни приближает нас к Богу и дает шанс увидеть Истину. Можно сказать, что всякий, избегающий мнимой, земной красоты и стремящийся к трудному восхождению к идеям и парадоксальному, получает блаженство [3].

Бог для философа сверхразумен и есть высшая Истина, а органом восприятия метафизического мира является сердце. Установить связь между разнородными уровнями «мира горнего и мира дольного» возможно только при помощи символических образов. П. А. Флоренский трактует символы как сущностные типы, интерпретация которых осуществляется интуицией, прозрением, с их же помощью можно достичь подлинного понимания первооснов сущего. Постигая образы,

человек способен к восхождению от явления к сущности, ибо они представляют собой единство двух составляющих их компонентов: реального и идеального (чувственного и духовного). Данные категории имеют внутреннюю связь с тем, что они означают, не просто формально определяя, но реально выражая значимое: символ и есть само обозначаемое.

Символом прекрасного в эстетических теориях П. А. Флоренского является образ Софии, Премудрости Божией. По мнению мыслителя, она преодолевает границу между «горним» и «дольним», соединяя эти миры. Все многообразие цветов в мире говорит об отношении к Премудрости Божией, к небесному свету. София – это «Великое Существо», «осуществленная *Мудрость* Божия», «Великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни»; она «...есть первоизданное естество твари», «творческая Любовь Божия, “которая излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам”» [9]. В отношении к человеку софийность представлена Ангелом-Хранителем, «Идеальной личностью мира», образом Божиим в человеке. Усматривая эту «тварную Премудрость» в мире и в себе, человек постигает «Истинную Премудрость» и приобщается к «Божественной Любви».

София является «...четвертым, тварным и, значит, не единосущным Лицом, она не “образует” Божественное Единство, она не “есть” Любовь, но лишь *входит* в общение Любви, *допускается войти* в это общение по неизреченному, непостижимому, недомыслимому смирению Божественному». Только этот образ, есть «...существенная Красота во всей твари; а все прочее – лишь мишура и нарядность одежды» [9].

Чистота человеческого сердца, духовность и целомудренная непорочность есть необходимое условие, чтобы узреть Софию-Премудрость, как считает Флоренский. Для человеческого (тварного) мира она – средоточие творческой энергии, оплодотворяющей искусство.

Учение о Софии, обоснованное П. А. Флоренским, оказало значительное влияние на философские и богословские взгляды С. Н. Булгакова. Общим же выводом обоих философов было заключение: «София есть Красота». Под софийностью С. Н. Булгаков разумел выраженность в материальном мире изначальной идеальности бытия, что роднит его с П. А. Флоренским. Но существуют и различия у богословов в понимании данного образа.

У Булгакова это «любовь Любви», «живое существо, имеющее ипостась», «вечная Женственность». Главным критерием и показателем уровня софийности вещи или произведения искусства является

красота, которая выступает «откровением Св. Духа» в материи, «безгрешной, святой чувственностью, осязаемостью идеи», «духовной, святой телесностью» [1]. Булгаков не делает различия между красотой в искусстве и в природе. В своем существовании сама природа рассматривается им как «великий и дивный художник», а искусство, «... как и во всей православной традиции, понимается расширительно» [5, с. 46]. Поясняя смысл понятия «расширительно», философ пишет следующее:

«Искусство, не как совокупность технически-виртуозных приемов, а как жизнь в красоте, несравненно шире нашего человеческого искусства, весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке, в силу его центрального положения в мире, достигает завершенности, ибо лишь в нем, как царе творения, завершается космос» [1, с. 254].

Для П. А. Флоренского искусство – «...это сновидение, обретшее плоть» [8]. Душа творца восходит в мир «горный» и, вобрав в себя вечные истины, нисходит в мир «дольный», чтобы воссоздать их в художественных образах. Мыслитель выделяет два рода художественных образов: образы восхождения, являющие собой «отброшенные одежды дневной суеты, накипь души, которой нет места в мире» и образы нисхождения, выражающие «выкристаллизовавшийся на границе миров мистический образ жизни». Именно второй род должен лежать в основе искусства. По двум видам образов и различаются два способа отражения их в художественном творчестве: искусство восхождения рождает натурализм, то есть «пустое подобие неземной жизни» [8], в то время как искусство нисхождения – символизм. Оно воплощает в своих образах опыт постижения «горного» мира. Образы восхождения для философа – это «духовно пустые» элементы земного существования. Флоренский приводит примеры подобных «плотских» образов, находя их в изобразительном искусстве. По его определению, живопись, начиная с Джотто, – это занятие «подобосущее», ориентированное на создание подобий, а не на выявление сущности. Данное направление, использующее в качестве основного приема линейную перспективу, философ называет «джоттизмом» и подвергает критике. Джотто приходит к пониманию данного метода изображения интуитивно, в то время как математически его обосновывает Леонардо да Винчи.

В искусстве перспектива (фр. *perspective* от лат. *perspicere* – смотреть сквозь) определяется как учение об изображении предметов в пространстве, на плоскости или какой-либо поверхности в соответствии с теми кажущимися сокращениями их размеров, изменениями очертаний формы и светотеневых отношений, которые наблюдаются в натуре [2]. Одним из видов перспективы является прямая линейная,

которая рассчитана на фиксированную точку зрения и предполагающая единый центр на линии горизонта (предметы уменьшаются пропорционально по мере удаления их от переднего плана) [7]. Этот вид перспективы, считает П. А. Флоренский, впервые возник при написании декораций в период античности и выражает «отнюдь не живое художественное восприятие действительности» и, как следствие, не соответствует возвышенным целям живописи.

«Ведь живопись имеет задачу не дублировать действительность, а дать наиболее глубокое постижение ее архитектоники, ее смысла». Именно «чистая живопись», а не обман декорации, может быть «правдою жизни, жизнь не подменяющей, но лишь символически знаменующей в ее глубочайшей реальности» [10].

Флоренский обосновывает представление, согласно которому искусство, основанное на прямой перспективе, не было таким уж несомненным открытием эпохи Ренессанса, но скорее – техникой, получившей признание благодаря определенной мотивации и формированию новоевропейской картины мира. Философ показывает, как даже те художники, которые использовали новый метод, время от времени нарушали его правила. Интересно все же заметить, что величайшими художниками Возрождения были те, кто, так или иначе, нарушал правила живописной техники. Они создавали два разных пространства с разными перспективными законами на одном и том же полотне (например, Эль Греко, Рафаэль, Леонардо да Винчи).

Противоречащим правилам линейной перспективы Флоренский считает искусство иконописи, которое является самым ярким примером символического творчества. Философ верил, что стоя у иконы, человек пробуждает в себе самом память о забытых идеях бытия, и это воспоминание приносит ему радость обретения забытой истины. Здесь можно провести параллель с платоновской теорией познания как припоминания. Флоренский считал преднамеренное и сознательное нарушение правил линейной перспективы проявлением художественного чутья автора, дерзкого художественного расчета, но никак не наивного, равнодушного восприятия действительности. «Принадлежность икон с сильным нарушением правил перспективы именно высоким мастерам... побуждает обдумать, не наивно ли самое суждение о наивности икон» [10].

Характеризуя метод обратной перспективы, можно сказать, что изображенные предметы представляются увеличивающимися по мере удаления от зрителя, картина имеет несколько горизонтов и точек зрения, отражающих подвижность, текучесть явлений мироздания [2]. Кроме того, объекты, переносимые автором на полотно, увеличива-

ются в объеме при их удалении от зрителя, словно центр схода линий находится не на горизонте, а во внутреннем мире зрителя, в его сердце. Этот прием образует целостное символическое пространство, ориентированное на реципиента и предполагающее его духовную связь с миром символических образов. Таким образом, обратная перспектива отвечает задаче воплощения сверхчувственного сакрального содержания в зримой, но лишенной материальной конкретности форме [12]. Нарушение правил знаменует «своеобразный охват мира», являясь «зрелым и самостоятельным» изобразительным приемом. Отклонения от законов линейной перспективы, как считает Флоренский, не ущербны, а плодотворны. Те иконы, которые нарушают правила, кажутся более волнующими, в то время как те, что подчиняются этим правилам, представляются «бездушными».

Философ говорит о необходимости «признания превосходства икон, перспективность нарушающих». Это нарушение приводит к «изумительной выразительности и полноте» художественного воплощения. Подобные выводы можно отнести и к характеристике светотени. В иконах – своеобразное распределение теней, выделяющее «несоответствие иконы изображению, требуемому натуралистической живописью». Этой же цели – дать «максимум художественной выразительности» – служат так называемые «разделки» (чаще всего золотые или серебряные линии), «оживки, движки, отметины... пробелы» и другие средства изображения, применение которых «эстетически плодотворно». Все эти элементы художественного произведения подчинены главной задаче, которая заключается в отображении сущности предмета или явления, в проникновении в его «метафизическую схему», недоступную «натуралистическому» подражанию [10].

Использование обратной перспективы, когда более далекое представлено как большее по размерам, позволяет помещать ангелов и святых в пространство, устроенное иначе, чем пространство человеческое. Живопись не нацелена на то, чтобы создать точную копию, она старается постичь, как мир является нам, и оказывается, что святые явлены иначе, чем грешные человеческие существа. Цель искусства, по мнению П.А. Флоренского, – показать иллюзорность материально-предметной реальности, дать наглядное представление философским системам, которые обосновывают этот взгляд, начиная с учения Платона.

Поскольку искусство фиксирует действительность прошедших событий, то: «Икона есть образ будущего века: она... дает перескочить время и увидеть, хотя бы и колеблющиеся, образы... будущего века. Эти образы насквозь конкретны, и говорить о случайности некоторых частей их – значит совершенно не считаться с природой символического» [8].

Таким образом, богослов и философ П. А. Флоренский, переосмысливая христианскую эстетику, которая в своих истоках обращена к византийской культуре, следующей древнегреческой традиции, исходил из представлений об объективно-онтологической составляющей красоты, ее главенстве в калокагатийной триаде. Красота понималась им как святость, приносящая в эстетическое сознание духовную наполненность. Несмотря на формальную идеальность основных категорий бытия, учение П. А. Флоренского нельзя назвать абстрактным, отвлеченным от реальной жизни, ибо философ смог четко обосновать способ воплощения объективной сферы в художественном творчестве через применение метода обратной перспективы.

Список литературы

1. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.
2. Бусыгина Е. Обратная перспектива и проблемы ее изучения. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.liveinternet.ru/community/1726655/post55225661/>
3. Бычков В. В. Aesthetica partum. Эстетика отцов церкви. [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/bychkov-viktor-vasilevich/book/78013-estetika-otcov-cerkvi/>
4. Бычков В. В. Павел Флоренский. Философия искусства // Русская теургическая эстетика. – М.: Ладомир, 2007.
5. Бычков В. В. Эстетика: учеб. – М.: Гардарики, 2004.
6. Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965.
7. Современный словарь иностранных слов. – СПб.: Дуэт, 1994. [Электронный ресурс]. – URL: <https://spbib.ru/catalog/-/books/4167387-sovremennyj-slovar-inostrannyh-slov>
8. Флоренский П. А. Иконостас. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/ikonostas-florenskij>
9. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. [Электронный ресурс]. – URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/stolp_i_utverzhdnie_istiny-all.shtml
10. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vehi.net/florensky/vodorazd>
11. Харитонова М. Е. От хаоса к гармонии, или «возрождение» эстетики // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 1. – С. 86–95.
12. Штелер Т. Обратная перспектива: Павел Флоренский и Морис Мерло-Понти о пространстве и линейной перспективе в искусстве Ренессанса // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 2006. – С. 320–329.

Статья поступила: 24.01.2019. Принята к печати: 22.02.2019

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 332.14 : 004.9

*А. В. Майоров, С. Г. Еремеев,
А. М. Волкова, А. Д. Потапов*

Цифровые технологии в управленческой деятельности: философско-антропологический и прикладной аспекты

Основным вектором развития муниципального управления в Российской Федерации является формирование универсальной системы «цифровых муниципалитетов». Авторы констатируют, что на сегодняшний день в России отсутствуют примеры системного использования цифровых технологий в муниципальном управлении. В качестве основных направлений цифровизации муниципалитетов в статье представлены: формирование системы муниципальных интернет-платформ и сервисов для вовлечения граждан в принятие управленческих решений, создание системы муниципальных услуг в проактивном режиме и по экстерриториальному принципу, развитие цифровых каналов взаимодействия граждан с органами местного самоуправления. Актуальным для муниципального управления остается вопрос встраивания муниципального уровня власти в реализацию государственной программы «Цифровая экономика». Ключевыми мерами по формированию основы для цифровизации муниципалитетов являются разработка новой методологии функционирования муниципального управления в условиях цифровой экономики; формулирование комплекса профессиональных требований к представителям муниципальной власти с точки зрения необходимых компетенций, знаний и навыков.

The main vector of development of municipal government in the Russian Federation is the formation of a universal system of “digital municipalities”. The authors states that today in Russia there are no examples of systematic use of digital technologies in municipal government. As the main directions of municipalities’ digitalization, the article presents: the formation of a system of municipal Internet platforms and services for involving citizens in management decisions, the creation of a system of municipal services in a proactive mode and on an extraterritorial basis, the development of digital channels of interaction between citizens and local governments. The issue of embedding the municipal level of power in the implementation of the state program “Digital economy” remains relevant for the municipal government. The key measures to form the basis for the digitalization of municipalities are the development of a new methodology for the functioning of municipal government in the digital economy; the formulation of a set of professional requirements for representatives of municipal authorities in terms of the necessary competencies, knowledge and skills.

Ключевые слова: философия цифровизации, цифровая экономика, цифровые технологии, цифровой муниципалитет.

Key words: philosophy of digitalization, digital economy, digital technologies, digital municipality.

На сегодняшний день очевиден тот факт, что идеи и представления о функционировании государства и его институтов, об обществе и его интересах, которые использовались на протяжении последних десятилетий, стремительно устаревают. Цифровые технологии радикально меняют привычные формы и методы ведения хозяйственной жизни по всему миру: меняется бизнес отдельных компаний, меняются целые отрасли, меняется экономика и управление регионами и городами, меняются общество и жизненное пространство в целом. В связи с этим для России возникла реальная потребность в разработке и реализации новых моделей управления различного уровня (федерального, регионального, муниципального), которые будут оптимизировать значительное количество процессов жизнедеятельности гражданина.

С развитием Интернета и цифровых технологий люди начали проявлять желание и готовность быть участниками не только огромного количества межличностных и других коммуникаций, но и процессов принятия решений, оказывающих влияние на их жизнь и среду обитания. Российское общество находится на том этапе, когда стремление граждан к осмысленному участию в управлении становится одним из основных трендов социального развития.

В первую очередь это относится к молодому поколению, которое часто ощущает несоответствие реальности своим ожиданиям и требованиям, в том числе с этим связан рост молодежи среди кандидатов на выборы муниципальных депутатов. Так, на муниципальных выборах в Москве в 2017 г. количество молодых кандидатов (до 35 лет) увеличилось на 22% по сравнению с кампанией 2012 г. При этом среди всех зарегистрированных участников муниципальных выборов молодых претендентов было 37% (на выборах 2012 г. молодые кандидаты составляли 30,2% от общего числа) [4].

С помощью цифровых технологий традиционные формы гражданской активности (например, голосование на выборах) будут объединяться с инновационными методами, дающими гражданам возможность более прямого воздействия на принятие решений, которые повлияют на их сообщества (например, интернет-голосование за проекты благоустройства дворов и их обсуждение в Интернете). Назрела необходимость в признании граждан частью системы распределенной власти, которая предусматривает коллективные формы

взаимодействия. В связи с этим, необходимым действием со стороны государства видится создание и развитие интернет-платформ и мобильных приложений, которые позволят гражданам и бизнесу заказывать услуги, отправлять запросы по интересующим проблемам, делиться предложениями и подавать жалобы, участвовать в онлайн-обсуждениях и голосованиях, касающихся принятия важных управленческих решений и реализации проектов на уровне муниципалитетов и т. д. Интернет-платформы и приложения позволят формировать не только тесную коммуникацию между органами муниципальной власти, гражданами и бизнесом, но и культуру цивилизованного участия граждан в системе государственного и муниципального управления, ведения дискуссии и поиска компромиссов.

В контексте дискуссии о «цифровом муниципалитете» обратим особое внимание на выдвинутый ещё в XIX в. немецким ученым Л. Штейном тезис о том, что организация муниципального управления должна быть основана на свободном участии в общении людей и свободном участии каждого в принятии решений [19]. Данная теория рассматривает местное самоуправление как органы государственного управления, компетенции которых полностью создаются и регулируются государством. Источником муниципальной власти является государственная власть и государственные законы, однако при этом органы муниципального управления должны отражать интересы местного сообщества, т. е. быть подконтрольными не только государству, но и жителям муниципального образования. Как обратил внимание Э. В. Черняк, Штейн считал, что на государстве лежит осуществление задач общегосударственного значения, а на органах самоуправления – осуществление местных, специальных задач, которые в силу своего местного значения и должны быть поручены органам местного самоуправления как учреждениям, близкостоящим к местности и непосредственно заинтересованным в осуществлении местных дел. На деле оба органа действуют от имени государственной власти; как государственная служба, так и община, имеют задачу осуществлять законы государства, оба органа находятся рядом в иерархии служебной системы и подчиняются в равной мере дистанционному порядку движения дел [13, с. 384–396].

Важно отметить, что рассуждения о необходимости и актуальности создания в России «цифровых муниципалитетов» не только имеют прямое отношение к поиску векторов развития муниципального управления, но и являются частью широкой международной научной дискуссии об актуальности так называемой партисипаторной демократии, реализация принципов которой возможна, в первую очередь, на уровне местных сообществ и муниципалитетов. Как справедливо

отмечает А. И. Черкасов [12], обращаясь к труду Д. Кинга «Rethinking Local Democracy» (1996) [14], сегодня усиливается понимание того, что современная демократия должна быть интерактивной, в связи с чем управление на местах посредством традиционных форм представительной демократии дополняется разнообразными механизмами консультаций с населением.

Партисипаторная демократия предполагает, что процесс принятия решений должен носить коллегиальный характер, в связи с чем формируется социальный капитал, базирующийся на доверии, возникающем в отношениях между органами власти и гражданским обществом в ходе принятия совместных решений.

Рассуждая о феномене социального капитала, политолог Р. Патнэм отмечает, что «нормы общей взаимности и ячейки гражданской вовлеченности поощряют социальное доверие и сотрудничество, поскольку они сокращают соблазн уклонизма, вносят определенность, предлагают модели для последующего взаимодействия... Доверие, таким образом, становится атрибутом социальной системы и в итоге оформляется социальное равновесие того типа, которому свойственны высокая степень кооперации, гражданская вовлеченность, коллективное благосостояние» [17].

Теоретик «соучаствующего проектирования» Г. Санофф считает, что к истокам концепции соучастия можно отнести идею Ж.-Ж. Руссо о том, что идеальная политическая система должна быть организована таким образом, чтобы способствовать ответственному индивидуальному и коллективному поведению путем совместного процесса принятия решений. «Руссо считал, что соучастие оказывает живительный просветительский эффект, поощряя у людей стремление быть информированными, заинтересованными и вовлеченными гражданами...» [18]. Кроме того, Санофф обращается к ещё одному крупному мыслителю – Р. С. Миллю, отмечая, что, по мнению последнего, участие в управлении государством эффективно лишь тогда, когда индивид готов принимать участие в местных делах. Культурный антрополог К. Дж. П. Колфер, как и Г. Санофф, считает, что вовлечение местных жителей в процесс принятия решений сегодня является важным элементом устойчивого управления [20].

Как указывают российские исследователи инициативного бюджетирования В. В. Вагин и Н. А. Шаповалова: «суть партисипаторного подхода можно описать как последовательное прохождение различных уровней вовлечения: от пассивного участия, через доступ к информации, консультациям, совместному принятию решений, к инициированию и контролю со стороны получающих результат от социальных изменений, и наконец – формирование самомотивации к действиям в качестве высшей формы вовлечения» [2]. Данная модель вовлечения получила название *ladder of participation* [15; 16], т. е. «лестница участия».

Не менее важным является понятие «сервисное государство», т. е. государство, ориентированное на удовлетворение запросов «клиентов» (граждан) и использующее модели управления, характеризующиеся гибкостью, маневренностью и открытостью. В. Н. Зайковский определяет сервисное государство как «технология государственного и муниципального управления, в рамках которой властные структуры рассматриваются в качестве поставщиков определенного вида услуг, а граждане – как их потребители, и где для осуществления возникающих при этом социальных взаимодействий активно используются электронные средства коммуникации» [7]. Я. В. Коженко и А. Ю. Мамычев связывают сервисный подход в государственном и муниципальном управлении с сетевыми формами управленческого взаимодействия, формированием электронного правительства, коммуникативными технологиями контроля и планирования, развитием онлайн-услуг, формированием многосторонних связей, позволяющих гражданам активно участвовать в отправлении власти [8, с. 44–46]. Известный российский правовед и специалист по проблемам государственного управления И. Л. Бачило придерживается позиции, что на сегодняшний день «понятие сервиса характеризует лишь одну из сторон деятельности современного социального государства, а само предоставление услуг – одна из многих функций государственных и муниципальных органов власти» [1].

Подробную и достаточно точную характеристику понятия сервисного государства дает социолог Е. Г. Васильева, которая пишет, что «сервисное государство» как концепция «конкретизирует электронное управление применительно к целевым задачам и функциям государственных институтов, связывая его с созданием интегрированных многоуровневых информационных систем, обеспечивающих межведомственное взаимодействие и информационную коммуникацию граждан (организаций) и государства» [3]. В связи с этим, по мнению исследователя, с концепцией сервисного государства тесно связана концепция электронного государства, которое «предполагает развитие сферы государственных публичных услуг, коммуникативных технологий их контроля и планирования, целевую спецификацию информации в соответствии с запросами потребителей, а также развитие различных пользовательских информационных сервисов среды Интернет» [3].

Современное государство в глазах граждан должно не просто выполнять свои функции, но быть отзывчивым и гибким, удовлетворять запросы и интересы общества, вести активный диалог со своими гражданами. Самый короткий путь от появления общественного ин-

тереса до его реализации можно наблюдать на муниципальном уровне, где проявление активности граждан и развитие местных инициатив является одной из основ власти.

Обращаясь к статистике, представленной ВЦИОМ, актуальную информацию по работе органов власти чаще ищут на местном уровне (29% по муниципальным органам), чем на уровне правительства региона (17%) или федеральных министерств/ведомств (18%). При этом, реализуя право граждан России на взаимодействие с органами власти, личное посещение ведомств и учреждений составило 36%, тогда как интернет-сервисами воспользовались 52% опрошенных [6]. Стоит отметить, что опрос социологического центра касался всех уровней власти, среди которых муниципальный уровень сильнее всех отстает по уровню цифровизации (только 10% муниципальных образований отвечают установленным в законодательстве Российской Федерации требованиям по уровню цифровизации), что было официально признано в государственной программе «Цифровая экономика» [5].

Текущее положение дел можно объяснить:

- недостаточно развитой финансово-экономической базой деятельности муниципальной власти, так как абсолютное большинство муниципальных образований дотируются из регионального и федерального бюджетов;
- несоответствием квалификации представителей муниципальных органов власти современным требованиям и трендам цифровой экономики;
- разбалансированностью, отсутствием унификации и следования единой логики реализации при внедрении ИТ-систем;
- отсутствием у муниципальной власти современных инструментов и механизмов решения управленческих проблем и задач;
- отставанием технической инфраструктуры, используемой в муниципальном управлении, от уровня технического прогресса, требований цифровой экономики и ожиданий граждан;
- отсутствием методологии, концептуальных и идейных основ муниципального управления.

Вместе с низкой степенью цифровизации системы муниципального управления стоит отметить отсутствие в муниципалитетах типовой системы поддержки принятия решений (СППР), которая бы отвечала за помощь в принятии решений в сложных условиях. Использование СППР необходимо в случаях, когда нужно учесть большой объем данных, чтобы провести и представить полный и объективный анализ. СППР в сфере развития территорий (регионов,

городов или муниципальных образований) в целом должна обеспечивать: (1) поступление актуальной информации о ситуации; (2) полноту собираемых данных; (3) получение оперативной информации с оценкой эффективности принимаемых решений; (4) баланс решений [9].

В случае муниципального образования аналитическую основу СППР составляет обобщенная имитационная модель муниципалитета, а также интеллектуальные и экспертные системы, аккумулирующие опыт решения задач управления и обеспечивающие участие коллектива экспертов, взаимодействующих прозрачным образом через диалоговый интерфейс с комплексом моделей в процессе выработки рационального экономического решения [11].

Применительно к органам муниципальной власти СППР выполняет следующий комплекс задач:

- мониторинг социально-экономических и финансовых показателей с целью контроля и комплексного анализа текущей социально-экономической ситуации;

- анализ территориальной информации и выявление тенденций и закономерностей в накапливаемых данных;

- прогнозирование состояния отраслевых и региональных комплексов, а также выделение точек роста и диспропорций в социально-экономической системе;

- анализ влияния факторов различной природы на социально-экономическую ситуацию в регионах;

- системное моделирование социально-экономического развития регионов на основе комплекса взаимосвязанных имитационных и оптимизационных моделей;

- информационно-аналитическую поддержку процесса принятия управленческих решений, включающую выполнение многовариантных расчетов социально-экономического развития регионов и оценку последствий принятия решения [11].

Таким образом, задача создания полнофункциональных систем, поддерживающих все основные этапы процесса принятия решений, – от сбора и хранения исходной информации до представления обоснованного варианта возможного управленческого решения, – остается для российских муниципалитетов крайне актуальной.

С учетом вышесказанного можно сформулировать миссию муниципальной власти в РФ на ближайшую перспективу – повышение эффективности муниципального управления и механизмов взаимодействия с местными сообществами посредством формирования и внедрения новой управленческой парадигмы, подразумевающей активное использование цифровых технологий. «Цифровой муници-

палитет» должен стать системой на уровне муниципалитетов, в которой в постоянном процессе взаимодействия находятся граждане, органы муниципальной власти и другие «агенты» (бизнес, общественные организации и пр.).

В процессе создания «цифровых муниципалитетов» приоритетную роль должна играть методология, которая не позволит проекту ограничиться техническим оснащением муниципалитетов. Это крайне важно, поскольку «цифровой муниципалитет» должен стать для органов муниципальной власти новой моделью рационального управления ресурсами и эффективного взаимодействия с гражданами и бизнесом. Таким образом, методология создания «цифровых муниципалитетов» должна предусматривать:

– нормативное обеспечение, регламентирующее создание и функционирование цифровых муниципалитетов в существующей административно-управленческой системе районов;

– создание организации, обеспечивающей реализацию жизненного цикла цифровых муниципалитетов;

– создание образовательной структуры, обеспечивающей обучение участников технологиям использования средств цифровых муниципалитетов;

– внедрение цифровых технологий управления энергетическими и водными ресурсами, а также общественным и личным транспортом;

– запуск пилотного проекта по анализу «больших данных» и принятия решений в области государственного и муниципального управления.

Реализация проекта создания «цифровых муниципалитетов» включает в себя решение следующих задач:

- создание базовых нормативно-технических документов, которые позволят идентифицировать и тиражировать наиболее эффективные подходы и лучшие практики;

- формирование системы предоставления муниципальных услуг в проактивном режиме (дистанционное взаимодействие), в реальном времени и по экстерриториальному принципу;

- формирование системы муниципальных интернет-платформ и сервисов для вовлечения граждан в процесс принятия решений;

- формирование системы оперативного мониторинга, предоставляющей оперативные сведения по интересующим жителей вопросам;

- развитие цифровых каналов взаимодействия граждан с органами местного самоуправления;

- внедрение интегрированных цифровых платформ управления муниципальными топливно-энергетическими, водными и транспортными ресурсами;
- повышение качества и внедрение новых подходов информирования граждан о процессах и принятых решениях в рамках их муниципального образования, а также по интересующим граждан вопросам;
- разработку и внедрение образовательных программ и программ повышения квалификации для представителей муниципальной власти с учетом трендов и требований цифровой экономики;
- разработку и внедрение мер по повышению открытости управляющих компаний;
- формирование механизмов конструирования имиджа инвестиционной привлекательности на уровне муниципальной власти для расширения муниципального бюджета (налоговые отчисления и др.).

Обязательными составляющими методологии управления реализацией проекта «Цифровой муниципалитет» представляются следующие позиции:

- определение организационной структуры и вовлечение подходящих специалистов/организаций для реализации проекта;
- распределение ролей и ответственности между участниками проекта;
- сбор, изучение и учет участниками проекта опыта аналогичных проектов;
- разработка плана действий и описание комплекса необходимых инструментов;
- риск-менеджмент (проблема наличия неопределенностей в реализации проекта, готовность оценивать влияние непредвиденных задач и изменений и реагирование на них);
- обозначение допустимых границ отклонений в проекте, чтобы установить границы ответственности;
- адаптация процессов и инструментов реализации проекта к требованиям проектной среды и к масштабу работ, их сложности, важности, квалификационным требованиям и степени риска;
- определение и достижение качества финального продукта, т. е. результатов проекта;
- формирование требований и критериев качества реализации проекта;
- мониторинг и контроль каждого этапа реализации проекта.

В ходе реализации проекта создания «цифровых муниципалитетов» цифровизации должны быть подвергнуты следующие компоненты системы муниципального управления: кадастр и муниципальная собственность; муниципальный фандрайзинг; документооборот; система принятия решений; каналы коммуникации с гражданами; социальная работа; система взаимодействия муниципалитетов.

Важно отметить, что проект «Цифровой муниципалитет» предполагает использование автоматизированных систем управления городским хозяйством в широком смысле слова. Речь идет о сборе, анализе и хранении информации, позволяющей повысить эффективность управления дорожным движением, общественным транспортом, расходованием коммунальных ресурсов, очисткой города, реагировании на чрезвычайные ситуации, дорожно-транспортные происшествия и т. д.

В рамках рассуждений о широкомасштабном внедрении цифровых технологий в муниципальных образованиях и создании «цифрового муниципалитета» как института, применяющего в работе, наравне с органами государственной власти, новую модель управления, соответствующую цифровой экономике, необходимо сказать о тех важных изменениях, которые неизбежно последуют в отношениях между государством и обществом.

Автоматизация, оптимизация и типологизация целого комплекса процессов администрирования, предоставляемых услуг и проводимых процедур за счет перехода на цифровую основу приводят к перенесению отношений муниципальных органов власти с бизнесом и гражданами в новую для России горизонтальную плоскость. Благодаря цифровым платформам ликвидируется разрыв между субъектами отношений, так как, с одной стороны, они имеют практически равные возможности участия в целом ряде процессов муниципального управления, с другой стороны, являются участниками максимально открытых, прозрачных отношений, что, несомненно, значительно повысит уровень взаимного доверия.

Стоит отметить, что уровень доверия населения к цифровым продуктам и услугам, которые формирует государство, является одним из ключевых условий развития цифровой экономики в целом. Так, «экономика доверия» стала главной темой деловой программы Петербургского международного экономического форума (ПМЭФ) 2018 г. [10]. Во многом сложность достижения доверия объясняется тем, что, несмотря на появление новых технологий, позволяющих организовывать тесную коммуникацию между государством, бизнесом и обществом, на сегодняшний день отсутствует четкая методология формирования доверия к «цифровому» государству.

Активное внедрение и использование цифровых технологий в системе муниципального управления как один из элементов формирования «цифровых муниципалитетов» будет способствовать повышению открытости органов муниципальной власти, расширению общественного контроля, росту заинтересованного участия граждан, представителей бизнеса и общественных организаций в процессе обратной связи с подразделениями муниципальной администрации, что станет важным шагом в формировании доверительных отношений между «цифровым» государством и гражданами.

Этот новый тип отношений отличается и тем, что он, несмотря на максимальную формализованность, носит динамичный характер, вовлекает всех участников в постоянное, насыщенное коммуникацией взаимодействие. Из этого следует предположение, что полный переход муниципалитетов на цифровой формат работы и увеличение степени вовлечения представителей общественности и бизнеса в процессы муниципального управления через цифровые платформы – это предпосылка для трансформации общественного договора, где делегирование гражданами обязанностей институтам власти переходит в равномерное распределение функций и ответственности, а границы между ролями участников общественного договора перестают быть жесткими. Истоки этого подхода лежат в понятии партисипаторной демократии, предполагающей наличие механизмов, позволяющих всем гражданам беспрепятственно участвовать в жизни государства и общества посредством влияния на принятие управленческих решений.

Говоря об участниках вышеописанных отношений, важно отметить, что цифровизация не может происходить в одностороннем порядке, т. е. переход пространства коммуникации с представителями органов муниципальной власти в цифровой формат неизбежно ведет к необходимости регистрации гражданина или организации в цифровом пространстве муниципального образования, на муниципальных интернет-платформах, в муниципальных онлайн-приложениях и других сервисах, созданных в рамках реализации проекта по формированию «цифровых муниципалитетов». Это значит, что цифровым воплощением гражданина или организации становится совокупность сконцентрированных данных, т. е. «цифровой профиль».

Таким образом, у зарегистрированных граждан и организаций появляется «аватар», через который они общаются с представителями органов муниципальной власти, заказывают услуги, запрашивают интересующую их информацию, подают заявки и жалобы, голосуют, принимают необходимые документы, индивидуальные и коллективные решения. Следует подчеркнуть и то, что возникновение цифро-

вых профилей граждан и организаций позволит решить проблему сбора данных, без чего невозможно постоянно поддерживать актуальность информации, имеющейся у органов муниципальной власти, и системно повышать эффективность муниципального управления.

Возникновение цифровых профилей будет напрямую способствовать переходу от модели запроса точечных услуг к модели предоставления органами муниципальной власти комплексных продуктов и услуг гражданам и организациям в зависимости от их жизненной ситуации. Можно предположить, что с развитием такой системы цифровой профиль станет реализацией обратной связи граждан и организаций в отношениях не только с органами муниципальной, но и государственной власти.

Если подобный сценарий будет воплощен в реальность, перед государством рано или поздно встанет вопрос о необходимости формирования прав и обязанностей гражданина и организаций, которые будут касаться цифрового профиля, а это, в свою очередь, один из шагов к возникновению абсолютно нового типа государства, которое будет полноценно существовать сразу в двух пространствах – цифровом и физическом. Именно в таком государстве будут наиболее успешно получать своё воплощение и развиваться такие концепции, как «умный город» (в дальнейшем, возможно, и «умный регион»), которые предоставляют возможность перейти на совершенно новый уровень уже не только муниципального, но и государственного управления.

Наряду со специальными интернет-порталами и приложениями при взаимодействии органов муниципальной власти с гражданами важно учитывать социальные сети, которые должны стать одним из ключевых каналов коммуникации власти с гражданами для передачи актуальной, важной или даже срочной информации, проведения онлайн-консультаций, выработки коллективных решений и т. д. Активная системная работа в социальных сетях должна стать неотъемлемым элементом функционирования «цифровых муниципалитетов», который открывает возможности для существенного повышения уровня вовлечения граждан в процессы муниципального управления, повышения уровня доверия между органами муниципальной власти и гражданами. В перспективе такой подход позволит на основе постоянной коммуникации с интернет-пользователями оперативно определять направления совершенствования как муниципального, так и государственного управления в целом.

Цифровизация – это комплексный конвергентный процесс, который не обособляется в отдельный институт, а поэтапно, системно вводится в различные сферы жизни. Перед государством как инициа-

тором и драйвером реформ сегодня стоит необходимость формирования векторов развития цифровизации страны на всех уровнях – федеральном, региональном и (в не меньшей степени) муниципальном.

Главной целью реализации проекта «Цифровой муниципалитет» является не только повышение качества принимаемых управленческих решений и эффективности муниципального управления в целом, что ведет к улучшению качества жизни и условий для развития бизнеса, но и формирование новой для российских регионов и городов парадигмы взаимодействия власти, общества и бизнеса на микроуровне. Именно поэтому для Российской Федерации сегодня крайне актуальными и необходимыми являются такие проекты, как «Цифровой муниципалитет», от успешности реализации которого во многом зависит не только то, насколько высокими темпами будет развиваться цифровая экономика в стране, но и то, насколько эффективными и тесными будут отношения государства со своими гражданами.

Список литературы

1. Бачило И. Л. Государство социальное или сервисное? (информационно-правовой аспект) // Право. – 2010. – № 1. – С. 3–11. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gosudarstvo-sotsialnoe-ili-servisnoe-informatsionno-pravovoy-aspekt>
2. Вагин В. В., Шаповалова Н. А. Инициативное бюджетирование и смежные практики // Финансовая аналитика: проблемы и решения. – 2016. – № 38 (320). – С. 2–19. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/initiativnoe-byudzhetrovanie-i-smezhnye-praktiki>
3. Васильева Е. Г., Кононенко Д. В. Современные интерпретации концепции электронного государства (электронного правительства) // Вестник Волгоград. гос. ун-та: Юриспруденция. – 2016. – Т. 15. – № 1(30). – С. 9–16. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-interpretatsii-kontseptsii-elektronogo-gosudarstva-elektronogo-pravitelstva>
4. Выборы в Москве прошли при низкой явке и масштабном надомном голосовании // РБК. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rbc.ru/politics/11/09/2017/59b554ad9a7947cb12472d9e>
5. Государственная программа «Цифровая экономика Российской Федерации» // Правительство Российской Федерации. [Электронный ресурс]. – URL: <http://static.government.ru/media/files/9gFM4FHj4PsB79I5v7yLVuPgu4bvR7M0>
6. Государство и общество в России: запросы, ожидания, надежды [Электронный ресурс]. – URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=8945>
7. Зайковский В. Н. «Сервисное государство»: новая парадигма или современная технология государственного управления? // Национальные интересы: приоритеты и безопасность. – 2014. – № 24. – С. 18–28. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/servisnoe-gosudarstvo-novaya-paradigma-ili-sovremennaya-tehnologiya-gosudarstvennogo-upravleniya>
8. Коженко Я. В., Мамычев А. Ю. Сервисное государство: проблемы теории и практики реализации // Власть. – 2010. – № 3. – С. 44–46.

9. Мильчук Я. Г., Мартынова М. К., Парыгин Д. С., Шабалина О. А. Разработка системы поддержки управления развитием территорий с учетом предпочтений жителей // Известия Волгоград. гос. технич. ун-та. – 2016. – № 11. – С. 44–50. [Электронный ресурс]. – URL: <https://urbanbasis.com/blog/razrabotka-sistemi-podderzhki-upravleniya-razvitiem-territorij-s-uchyotom-predpochtenij-zhitelej>
10. ПМЭФ-2018: доверие как основа экономического роста // Парламентская газета. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pnp.ru/economics/pmef-2018-doverie-kak-osnova-ekonomicheskogo-rosta.html>
11. Хасаншин И. А. Системы поддержки принятия решений как элемент аналитической обработки территориальной информации региональными органами власти // Креативная экономика. – 2011. – № 9. – С. 69–74. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sistemy-podderzhki-prinyatiya-resheniy-kak-element-analiticheskoy-obrabotki-territorialnoy-informatsii-regionalnymi-organami-vlasti>
12. Черкасов А. И. Прямая и партисипационная демократия как средство вовлечения населения в процесс принятия решений на местном уровне // Труды Института государства и права РАН. – 2018. – № 13. – С. 190–215. [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pryamaya-i-partisipatsionnaya-demokratiya-kak-sredstvo-vovlecheniya-naseleniya-v-protsess-prinyatiya-resheniy-na-mestnom-urovne>
13. Черняк Э. В. Государственная теория самоуправления в трудах европейских ученых Л. Штейна и Р. Гнейста // Вестник Казанского технологич. ун-та. – 2010. – № 11. – С. 384–396.
14. King D. Rethinking Local Democracy / Desmond King, Gerry Stocker. – London: Palgrave, 1996.
15. Ledwith M. Participatory Practice: Community-Based Action for Transformative Change / M. Ledwith, J. Springett. – Bristol: Policy Press; Bristol University Press, 2010.
16. Paul S. Community Participation in Development Projects: the World Bank Experience. – Washington, DC: World Bank, 1987.
17. Putnam R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy / Robert D. Putnam, Robert Leonardi, Rafaella Y. Nanetti. – Princeton: Princeton Univ. press, 1993. [Электронный ресурс]. – URL: <https://epdf.tips/making-democracy-work-civic-traditions-in-modern-italy.html>
18. Sanoff H. Democratic Design: Participation Case Studies in Urban and Small Town Environments. – Saarbrücken: VDM Publishing, 2010. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.researchgate.net/publication/316605037_Democratic_Design_Case_Studies_in_Urban_and_Small_Town_Environments
19. Stein L. Handbuch der Verwaltungslehre. Erster Theil: Der Begriff der Verwaltung und das System der positiven Staatswissenschaften 3 / L. Stein. – Stuttgart, 1887.
20. Who Counts Most? Assessing Human Well-being in Sustainable Forest Management / Colfer, C.J.P., Prabhu, R., Gunter, M. – Bogor: CIFOR, 1999. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.researchgate.net/publication/42766199_Who_Counts_Most_Assessing_Human_Well-Being_in_Sustainable_Forest_Management

УДК 130.2 : 7.01

*А. В. Конева***Проблемы теории и практики моды
в контексте культуры постпотребления**

В статье проанализированы различные методологические стратегии и некоторые практики изучения моды с позиций философии и культурологии. Выявлены тенденции к трансформации трактовки моды от феномена культуры потребления к механизму идентификации и средству выражения индивидуальности субъекта. Проведено рассмотрение основных аспектов практического существования моды в современности, включая связь изменений в моде с трансформацией базовых характеристик идентичности. Автор выясняет, каким образом изменяется понимание и функционирование моды в информационную эпоху. мода показана как трансграничный феномен, который репрезентирует сложные идентификационные процессы. Автор делает вывод о постпотребительском характере моды в современности.

The article analyzes various methodological strategies and some practices of studying fashion from the standpoint of philosophy and cultural studies. The tendencies to the transformation of the concept of fashion from the phenomenon of consumer culture to the mechanism of identification and the means of expression of the individuality of the subject are revealed. The article deals with the main aspects of the practical existence of fashion in modern times, including the relationship of changes in fashion with the transformation of the basic characteristics of identity. The author explores how the understanding and functioning of fashion changes in the information age. The fashion is shown as a transboundary phenomenon that represents complex identification processes. The author concludes about the post-consumer nature of fashion in modern times.

Ключевые слова: мода, теория моды, идентичность, идентификация, информационная эпоха, трансграничность.

Key words: fashion, fashion theory, identity, identification, information age, transboundary.

Исследование моды как феномена культуры потребления и как одного из доминирующих механизмов потребления – одна из центральных исследовательских тем философии культуры, начиная с 80-х гг. XX в. Покупаем ли мы, чтобы удовлетворить обыденные потребности или чтобы создать определенную идентичность; как функционируют товары; что они символизируют и как организованы процессы потребления – вот лишь часть вопросов, которые обсуждаются в связи с модой.

Сумма теорий моды, которая уже давно является предметом философско-культурологических размышлений теоретиков, может быть увидена как подходы с точки зрения теорий вкуса (А. Смит, И. Кант, Э. Шефтсбери), механизмов социальной регуляции (Г. Спенсер, Г. Зиммель, Г. Тард, Т. Веблен), различных экономических и маркетинговых подходов (П. Найстром, Ч. Кинг, Г. Лэнг, Д. Робинсон), исследований механизмов коллективного выбора и включенности (Г. Блумер, Д. Хебдидж, П. Бурдьё), коммуникативного и семиотического подходов (Р. Барт, У. Эко, М. Хорн, Л. Гурел), понятия стиля (Э. Холландер, В. Стил), креативных индустрий и собственно творческой составляющей (Ю. Кавамура, Э. Уилсон).

В целом, мода как явление культуры определяется через призму ценностей, форм поведения, стратегий выбора. Именно эти ключевые моменты лежат в основании экономических теорий и маркетинговых подходов. По большому счету, все авторы, так или иначе, опираются на подход Г. Зиммеля, увидевшего место моды в перекрестье векторного напряжения между двумя базовыми потребностями человека: потребностью в принадлежности и потребностью в индивидуализации. Отсюда следует постоянство понимания моды как конструирующей идентичности, что актуально и сегодня. Однако современные теории моды все больше акцентируют внимание на культурном контексте, мода исследуется как значимая часть культуры потребления и один из механизмов, эту культуру потребления поддерживающих и развивающих.

П. Бурдьё, обращаясь к исследованию феномена потребления, подчеркнуто стремился дистанцироваться от теорий Веблена и Зиммеля, однако, в сущности, он следует той же самой модели, просто сместив угол зрения – он исследует не феномен подражания (низших классов высшим, как это было у Т. Веблена, Г. Тарда и Г. Зиммеля), а феномен дистанцирования, различия (высших от низших). Бурдьё вновь обращается к понятию вкуса, который он описывает как «социальное умение ориентироваться на местности» [14, с. 218].

Для XX в. характерной оказывается индивидуализация базовых понятий философии, попытка проанализировать их в прикладном смысле. Если в трудах А. Смита мода отчасти выступает визуализацией нормы вкуса, отчасти сама формирует вкус [10, с. 92–94], являясь целостным, то есть образным суждением; если в трудах И. Канта подчеркивается, что «мода – это дело вкуса; тот, кто вне моды придерживается старого обычая, называется старомодным; того, кто даже считает достоинством не придерживаться моды, называют чудаком» и мода рассматривается как эстетическое суждение вкуса, которое соотносит представление «с субъектом и его чувством удовольствия

или неудовольствия посредством воображения» [5, с. 203], то в теориях XX столетия акцент делается на субъекта, его деятельность и опыт. Это не значит, что понятия теряют свой теоретический смысл, однако после смены философской парадигмы Нового времени, которая работала с «чистыми» понятиями, парадигма *existenz* работает с концептами, актуально связанными с человеческими действиями, чувствами и опытом.

Поэтому для Бурдьё не существует «чистого» вкуса, того свободного автономного вкуса, который исследовала классическая эстетика. Вкус становится основанием для формирования различий, основанием для индивидуального и коллективного выбора. Бурдьё приводит огромное количество данных, на основании анализа которых делает выводы о суждении практического вкуса, которое лежит в основании символических отношений. Вкус, считает Бурдьё, должен быть мотивирован, то есть сопоставлен с другим вкусом. Вкус рассматривается им как умение ориентироваться в символическом пространстве, как механизм идентификации (с одной стороны, направляет движение, с другой, определяет место). «Хороший» вкус не существует сам по себе, а только в отношении к «плохому» [14, с. 249]. Это становится основанием социального снобизма, различения тех, кто достоин и тех, кто не достоин обладать знаковыми эстетическими объектами, идет ли речь о живописи или о люксовых брендах [14, с. 99–100]. Вкус детерминирован и задан социальными моделями телесных схем, «габитусом»:

«всякому классу соответствует свой вид габитуса (или вид вкуса)... Через различные формы габитуса и их способности порождать свойства достигается соответствие систематизированной целостности товаров и качеств, которые связаны между собой стилистической общностью» [14, с. 36].

Таким образом, габитус – основа выбора, в том числе и эстетического, он задает свойства восприятия, позволяет отличить стилистические характеристики и конституирует (то есть идентифицирует) самого субъекта: «Субъекты отличаются друг от друга тем, каким образом они различают прекрасное и отвратительное, изысканное и обыденное или вульгарное, и через эти различия выражается или проявляется то положение, которое эти субъекты занимают в объективной классификации» [14, с. 52]. Выбор на основе вкуса является основанием для социального признания и даже механизмом идентификации.

Теория Бурдьё перекликается с современными маркетинговыми подходами, в частности, с теорией коллективного выбора Курта и Глэдис Лэнг. Их работа оперирует понятием коллективного поведения и коллективного выбора. Коллективное поведение задается «подразумеваемым мнением анонимной толпы» [18, с. 38]. Понятие анонимности, которое используют Лэнги, намекает на безличность

контактов в современном обществе, где идентификации дифференцированы и заданы включенностью в малые группы, а общество в целом остается анонимным Другим, который и наделен правом суждения о норме вкуса. Лэнги показывают, как в большом количестве случаев выбор соотносится именно с мнением анонимной толпы – того самого безмолвствующего суждения вкуса, которое усредняет критерии и отсекает все новаторское.

Понятие анонимности, которое в данной работе исследуется социологическими методами, на самом деле апеллирует к более глубокой философской проблеме положения человека в обществе. Метафизически положение человека в обществе есть анонимность, причем это как анонимность в глазах Другого, так и анонимность собственной идентичности. Преодоление анонимности есть процесс идентификации и включенности в ткань социального. Культурная норма приемлемого и полагающегося здесь оказывается доступна визуализации, что как раз и происходит в адаптации модных тенденций большинством. Коллективный выбор задан информационным полем, которое формирует сферу приемлемого и наделяет определенными значениями актуальные модные стандарты.

Бурдьё, утверждая, что выбор задан социальными структурами, практически объясняет теорию коллективного выбора американских маркетологов. С позиций исследования символического взаимодействия можно понять сущность коллективного выбора и существования нормы вкуса. Выбор имиджа, бренда, способа презентации всегда задан социальными телесными схемами, и в этом смысле вкус социально детерминирован, – с Бурдьё приходится согласиться. Дело другое, что понятие вкуса включает личную составляющую, которая должна исследоваться как индивидуальная интерпретация в поле символического выбора. Но в теории Бурдьё индивидуальному вкусу нет места, даже если именно индивидуальный вкус позволяет аккумулировать максимум символического капитала.

Понятие символического капитала, вводимое Бурдьё, позволяет увидеть существенное отличие методологии исследования конца XX века от предшествующей. Для Веблена главным оставался капитал экономический, деньги в собственном смысле слова, а его рассуждения об «обычаях и привычках», хотя и весьма схожи с описанием «габитуса» Бурдьё, все же оказываются вторичными в отношении к «реальному экономическому». Для Бурдьё же экономический капитал остается одним из проявлений символического. В работе «Практический смысл», например, Бурдьё предлагает целый ряд «неэкономических» обменов, чтобы показать приоритет символического капитала. Особенно важным для Бурдьё это было при объяс-

нении функционирования арт-рынка, где символический капитал далеко не всегда конвертируется в реальный. Именно поэтому столь важен образ Другого, который оказывается как бы зеркалом в поле символического. Более ценной в символическом поле оказывается эксклюзивная, уникальная вещь. Символический капитал подвержен, как замечает Бурдье, инфляции, если значимыми предметами обладают многие – именно поэтому так важно установить различия, именно здесь кроются основания социального снобизма. Для современной же теории, как будет показано далее, акцент еще более смещается в сторону исследования индивидуальных проявлений вкуса, интерпретации телесных схем, аккумуляции и перераспределения символического капитала, теорий символического потребления.

Социальная мысль продолжает исследовать моду как символическую систему в контексте производства и потребления, интеракции, коллективного выбора. Однако под влиянием идей культурологии социологи все чаще интегрируют в свои методы подходы *cultural studies*, в результате чего вырисовывается целая стратегия исследования моды, которую можно назвать институциональным подходом. Этот подход концентрирует внимание на «институтах моды, социальных отношениях между профессионалами в области моды, социальной дифференциации между группами модельеров, статусе модельеров, их этническом наследии и на различных системах моды всего мира» [4, с. 54]. Мода, таким образом, рассматривается не только как символический продукт, но и как культурная практика.

Основанием служит подход Р. Мертона и Т. Парсонса, структурно-функциональная методология исследования. При этом, мода как явление культуры рассматривается в контексте культурных индустрий, то есть к ней применяются методы и подходы, выработанные социологией искусства. Ю. Кавамура, строя свою теорию моды, опирается на тезис о различии культурных традиций. Она полагает, что современная мода является продуктом культурной традиции Запада, которую мы могли бы назвать креативной. В рамках креативного производства товаров и значений система функционирования институтов оказывается в специфической ситуации. Система моды для своего функционирования, как подчеркивает Кавамура, требует целого ряда условий, от необходимости городской культуры и разделения труда, связанного со специализацией ремесел, до открытого поля конкуренции [4, с. 76–80]. Кавамура изучает роль фигуры модельера в системе моды, каналы распространения модных товаров и значений, поведение потребителей. Она оперирует понятием социальной идентичности, вслед за Ф. Дэвисом полагая, что мода является инструментом конструирования этой социальной идентичности, вернее, –

разных идентичностей, которые востребованы ситуативно [17]. Здесь вновь возникает вопрос о потребностях, которые детерминируют идентификационные процессы, проявляющиеся через моду.

Исследование человеческих потребностей – заслуга психологии, которая стала основой и маркетинговых стратегий, и рекламы. А. Маслоу, который определил человека как «существо, которое всегда чего-то хочет» [цит. по: 6, с. 45], выстроил пирамиду потребностей, которая позволяет представить иерархию желаний, от потребности в безопасности до потребности в самоактуализации. Иерархию Маслоу используют маркетологи и рекламисты, социологи и социальные психологи. Мода, которая рассматривается как визуализация двух диаметрально противоположных потребностей – в принадлежности (одобрении, признании, включении) и индивидуализации (различении, противопоставлении, дистанцировании), оказывается действующей на многих уровнях пирамиды Маслоу.

Если говорить о конкретных маркетинговых стратегиях в индустрии моды, то это позволяет модным брендам выработать собственную индивидуальную стратегию презентации и продвижения, завоевать свою целевую аудиторию и, собственно, быть успешными экономически, продавая те потребности, которые человек в данный момент времени реализует. Если же говорить о теоретическом, более абстрактном подходе, то тут мы видим как минимум две противоположные стратегии идентификации – себя с группой и себя в отличие от группы, и обе они поддержаны модными формами на разных временных отрезках модного цикла, включающего инноваторов и консерваторов.

Социальная идентичность, конструируемая, в том числе, и посредством моды, может быть калибрована по-разному. Исследования идентификационных процессов включают исследования субкультур и субкультурных идентичностей, где мода выступает прекрасной оптикой анализа. Дик Хебдидж, изучая стили молодежных субкультур, вводит понятие «показного потребления» [19] – шокирующий стиль, вызывающее поведение становится своего рода маркером принадлежности к группе и одновременно позволяет дистанцироваться от иных групп, удовлетворяя обе потребности одновременно. При этом для современной культуры с ее культом молодости важно, что молодежные субкультурные стили заимствуются и включаются в орбиту официальной моды. Таким образом, модные стили получают «приток свежей крови», а контрпотребление становится потреблением.

Философия постмодернизма, в отличие от социально-психологических теорий, игнорирует природную, базовую составляющую потребностей, начиная сразу с уровня символического, т. е. с

уровня репрезентаций и символического признания. Ключевой фигурой здесь является Жан Бодрийяр. Ему, действительно, удалось соединить социологическое внимание к реальным вещам и отношениям с философской глубиной понимания сути феноменов. В работе «К критике политической экономии знака» (1972) Бодрийяр рассматривает потребление и моду в терминах логики различия [1, с. 42]. Он утверждает, что вещь потребляется не из-за утилитарной функциональности и не ради потребительской ценности, но из-за «символической экономии знака» [1, с. 73]. Это вполне соотносится с теорией Веблена, на которого Бодрийяр и ссылается. Он подчеркивает те качества моды, которые должны, с его точки зрения продемонстрировать логику различия – это игра и стремление к новизне. При этом Бодрийяр дестабилизирует – превращает в симулякр – само понятие новизны, являющееся приоритетной ценностью моды и сутью ее дефиниции:

«В этой игре новизны новое и старое функционально эквивалентны... функция *new look* и *old fashion* заключается в их чередовании, они выполняются на всех уровнях логического принуждения системы – старое и новое никак не соотносятся с противоречивыми потребностями: они включены в “циклическую” парадигму моды. “Современное” – это новое, и старое, уже не обладающее временным значением» [1, с. 48].

Дезавуируя современное, Бодрийяр тем самым постулирует связь моды с красотой. В этой работе он еще остается на позиции верности идеалу красоты, полагая, что рано или поздно наступит «последняя мода», что красота положит конец моде как таковой. Бодрийяр полагает, что в современности потребляется идея, а не вещь, мода же обеспечивает повторяемость, серию различий, что приводит к тому, что у потребления уже нет пределов [2, с. 167–168]. Таким образом, постепенно вырисовывается главенствующая роль моды в культуре потребления и одновременно намечаются тенденции выхода за пределы протребления.

Но уже в книге «Символический обмен и смерть» [3], куда входит эссе «Мода как феерия кода», Бодрийяр ставит моду на первое место, подчинив ей идеалы красоты. Бодрийяр, в традиции французской школы, где семиотические методы всегда пользовались большой популярностью, трактует моду через понятие знака. Однако вместо того, чтобы как Барт пытаться «закрепить» структуру во времени и посмотреть, что у нее внутри, он предпринимает радикальную попытку понять, почему мода ускользает от понятия знака. Бодрийяр начинает с того, что приписывает моде «легкие» знаки [3, с. 169], отличая тем самым моду от других сфер культуры, приписывая ей игру и эфемерность. Впервые термин «эфемерное», который Ж. Липовецкий

позже вынесет в заглавие своего труда, возникает именно у Бодрийяра [1, с. 49], который использует антитезу эфемерное/долговечное для противопоставления двух культурных моделей. Смена культурной модели, по Бодрийяру, связана с изменением парадигмы означающего, порядка симулякров. Моду Бодрийяр описывает как «плавающее состояние знаков», «стадию чистой спекуляции знаков» [3, с. 177–178], подчеркивает, что «в моде, как и в коде, означаемые ускользают, а ряды означающих больше никуда не ведут» [3, 169]. Переставая означать, мода перестает быть объединяющей силой, она тем самым теряет свою силу создания групповой идентичности. Но, по мнению Бодрийяра, и становлению индивидуальности мода не способствует, поскольку позволяет человеку присвоить существующую систему модных знаков, создав себе фальшивый имидж вместо идентичности.

Напротив, Жиль Липовецкий утверждает, что мода – глашатай индивидуальности. Его работа «Империя эфемерного» вышла в 1987 г. Основной пафос Липовецкого в том, что историю моды необходимо рассматривать не как историю социальной дифференциации, а как историю становления индивидуальности и демократизации моды. Он полагает, что демонстрация социальных различий является не истоком, а одной из функций моды [7, с. 31–32] и видит сущность моды в новизне: «Система моды возникает только тогда, когда вкус к новинкам... функционирует в качестве самостоятельной культурной потребности» [7, с. 27].

Таким образом, Липовецкий пытается выйти из пределов социологической методологии и обратиться к философии культуры. В «Империи эфемерного» повторяются многие темы вышедшей четырьмя годами ранее «Эры пустоты» [8], Липовецкий опирается на собственные рассуждения о поливалентности культурных явлений современности, специфике европейской культуры, индивидуалистическом нарциссизме – созерцательном отношении к происходящему, когда взгляд «скользит» по поверхности фактов и явлений. Он называет моду «эфемерной» и «фривольной», используя словечко Бодрийяра¹, но при этом демонстрирует моду как явление индустриального и постиндустриального общества, показывает ее как индустрию, цель которой – качественный продукт и его продажи. Для Липовецкого мода – это, с одной стороны, механизм производства текстов и образов, с другой, индустрия.

¹ Липовецкий вообще многое заимствует у Бодрийяра, например, понятие «гаджет», которое он ставит в центр рассуждений о смене парадигмы сознания человека, манипулирующего современной техникой. При этом теорию Бодрийяра Липовецкий серьезно критикует, обвиняя Бодрийяра в том, что он возвращается к позициям Веблена и не понимает сути моды как современного феномена.

Несмотря на излишний пафос апологии моды¹, которым Липовецкий порой злоупотребляет, в целом, позиция исследования моды через призму понятия индивидуальности и выстраивания структур идентичности оказывается продуктивной. Анализируя культуру потребления, Липовецкий исследует не «квалифицированного потребителя» (термин Э. и Х. Тоффлеров, которые рассматривают потребление как базирующееся на знании, на возросшем уровне образования [12]), а индивидуальность в поле выбора. Это более – не «символическое потребление» Бодрийяра или Бурдьё, а реализация желания. Липовецкий обосновывает факт, что мода стала потребностью. В его работах представлена своеобразная периодизация моды – он рассматривает «моду столетия», которая в условиях интенсивного развития финансов и промышленности, действительно, взяла на себя функции социального регулирования, и «открытую моду», которая является выражением индивидуальности постиндустриальной культуры. Во втором случае Липовецкий видит процессы демократизации, смену ценностных идеалов от роскоши к простоте, возникновение игрового отношения к вещи. По сути, он выходит из рассмотрения моды как феномена культуры потребления и видит в ней постпотребительские качества: выражение индивидуальности, игру, простоту, самовыражение.

Рассмотрение моды как выражения модели «эфемерного» ставит под вопрос ее «потребительские» качества. И у Бодрийяра, и у Липовецкого мода оказывается скользкой по поверхности, ускользающей, она явно не создает образа жизни, но лишь задает параметры стиля. И в таком ключе мы уже можем задать вопрос: как обстоит дело с потреблением моды? Не заложена ли уже в ее, моды, эфемерности, тенденция постпотребления, понимаемого как снижение значимости присвоения себе чего-то Другого (модного) и идентификации с ним, переход к «пользованию», скольжению от стиля к стилю, перманентной смене идентификаций?

Сегодня исследователи видят в моде выражение индивидуальности. Мода понимается как поле, в котором возможны идентификации, ведущие к обретению и репрезентации индивидуального стиля. Появляются универсалистские теории моды [15; 16], которые через индивидуализацию определяют суть моды как таковой.

¹ «Надо сразу пресечь потоки морализаторской брани и кошмарных обвинений против моды: вопреки видимой иррациональности и расточительности, мода способствует более рациональному выстраиванию общества – потому что она содействует социализации членов общества, приобщает их к нововведениям и учит нескончаемому социальному самообразованию» [7, с. 198].

Вопрос о том, является ли мода специфически западным явлением, как полагает, например, Липовецкий, или это универсальное явление, присущее всем странам и культурам, как считает Обри Кэннон, порождает немало споров среди теоретиков. Оба исследователя исходят из утверждения моды как средства раскрытия и проявления индивидуальности, но приходят к прямо противоположным выводам об исторических условиях существования моды. Кэннон видит в моде не просто выражение индивидуальности, но и механизм конструирования идентичности:

«Поскольку в основе моды – сравнение индивидуумами себя с другими, ее невозможно контролировать, не нарушая конечного предназначения моды, которое заключается в выражении индивидуальности. Если бы процесс самоопределения всегда происходил гладко и социального сравнения не существовало, не было бы ни потребности в моде, ни необходимости в изменении стиля, ни предпосылок для его возникновения» [16, с. 35].

Кэннон рассматривает моду как стилевое явление, но понимает стиль не с позиций искусствоведения, как В. Стил или Э. Холландер, а как способ презентации индивидуального начала, то есть как способ идентификации.

Для современного гуманитарного дискурса понятие идентичности – одно из самых популярных. Идентичность более не воспринимается как данность, она проблематизируется и нуждается в обосновании. Она исследуется, разбирается на структурные элементы и обсуждается. мода, как правило, рассматривается как один из способов конструирования идентичности. Ларс Свендсен в работе «Философия моды», анализируя моду в контексте языка, телесности, искусства и потребления, приходит к пониманию моды как идентификации, к сожалению, невозможной:

человек «свободен в реализации самого себя, однако не имеет никакого представления о том, какой личностью он должен стать. Это сверхромантический индивид, а романтик всегда хочет стать кем-то иным, но никогда не достигнет конечной цели, поскольку лишен позитивного понятия о том, кем хочет стать» [9, с. 236].

мода не дает индивиду ни рецептов, ни ориентиров идентификации, в этом смысле она не оправдывает возложенного на нее доверия, полагает Свендсен, пессимистично возвращаясь в те времена, когда в моде видели поверхностное явление культуры, недостойное философского размышления.

Таким образом, можно констатировать, что теоретическое обоснование моды, с одной стороны, выводит ее за пределы потребительской культуры, с другой стороны, мода в контексте постпотребления вызывает пока больше вопросов, чем ответов.

Сегодня практики потребления, уже насыщенные различными контр- и суб- тенденциями, трансформируются, и трендом культуры становится постпотребление, во многом детерминированное информационной парадигмой культуры. Становление этой парадигмы сопровождалось рядом серьезных процессов, влияющих как на повседневные практики, так и на процессы идентификации. Уже очень сложно разделить жизнь человека на онлайн и офлайн присутствие, цифровая среда и виртуальная реальность неразрывно вплетены в контекст повседневности и любой объект, подключенный к глобальной сети, находится не только под контролем своего владельца, но и встроен в глобальную сеть сбора и анализа данных. Так, например, интернет вещей (IoT) и системы Smart Living позволяют создавать виртуальные копии физических объектов, благодаря чему осуществляется автоматизация процессов не только в плоскости «человек – вещь», но и в пространстве «вещь – вещь», что абсолютно изменяет наши представления о способах и форматах взаимодействия.

Модная индустрия с неизбежностью оказывается включена в эти процессы, а человек в своих практиках потребления сталкивается с вызовами виртуальности. Идея чистой передачи информации, изначально сопровождающая становление Интернета, сегодня полностью трансформировалась. Сеть становится эмотивной (тенденции развития web 4.0), она сосредотачивается на передаче и производстве эмоций, а также более глубоких и важных для человека чувств – причастности, принадлежности, удовлетворенности от достижения цели и т. п.

Философское осмысление перспективы развития технологий заставляет задуматься о новом порядке симулякров. Новый шаг интернет-технологий можно счесть развитием симулятивной культуры потребления, симулякры web 4.0 – это симуляция чувств, которая создает для потребителей среду, наполненную иллюзией власти над происходящим.

Наряду с этим, мы видим тенденцию превращения потребителя в пользователя, что происходит и в виртуальном, и в реальном контексте. Потребление вещей и образов, как их присвоение, сменяется использованием вещей и образов ситуативно, что коррелируется с ситуативно востребованной идентичностью. Исследуя процессы идентификации в цифровом пространстве, в подготовленной к публикации статье «Матрица идентичности в цифровую эпоху», мы приходим к выводу, что идентификационная модель стиля жизни начинает преобразовываться под воздействием цифровых технологий. Новыми качествами становятся креативность, кооперация и коммуникация – необходимые навыки личности в пространстве Сети. Идентификаци-

онные процессы включают в себя пользовательскую активность, осознают это пользователи или нет.

Особенно любопытным оказывается вопрос о границах идентичности и перманентности процессов идентификации. Индивид в современной культуре оказывается в ситуации постоянного «пограничья» или, вернее, трансграничья, что детерминирует и сам процесс идентификации. Мода в этом случае маркирует трансграничный процесс постоянным подпитыванием новизной, словно граница не устанавливается, а вновь и вновь открывается. Учитывая такие качества моды как новизна и инновационность, о чем писали все теоретики, существование в трансграничности для моды вполне доступно.

В современности тема трансграничья звучит особенно актуально, что становится заметно, в первую очередь, в художественной жизни, которая всегда реагирует чутко и даже чуть раньше, чем социальные проблемы выкристаллизуются и станут явными для общества в целом. Эти проблемы связаны с базовыми координатами идентичности, такими как пол, возраст, телесность, гендер, профессия, образование. Сегодня эти координаты перестают быть стабильными – можно изменять свой пол и гендер, трансформировать тело под собственные или социально одобряемые стандарты красоты, свободно обходиться с возрастом. На эти процессы значительно влияют модная индустрия и индустрия красоты, которые легитимируют новые практики и делают модными те или иные стандарты и возможности. Фитнес-индустрия предоставляет огромные возможности совершенствования своего тела и поддержания здоровья, косметология и эстетическая медицина направлены на «борьбу с возрастом». Эти практики оперируют стратегиями борьбы со смертью, которая предстает в образах старения, дряблости, неподвижности, словом, возраста. Именно такой образный ряд объясняет культ вечной молодости, доминирующий в современной массовой культуре, с его значениями активности, динамики, самореализации и свободы (быть, действовать, передвигаться и знать).

В модном имидже эти коннотации реализуются при помощи кодов молодежной моды. Субкультурные же коды заимствуются модой для тех, кого можно причислить к юношеству. Таким образом, выстраивается картина возрастной дифференциации, которая реализует стремление к новизне и делает ставку на креативность. Сегодня поздние годы жизни воспринимаются не как старость, а как продление эпохи зрелости (почти бесконечное), многие немолодые люди не считают себя стариками и не видят причин, по которым их таковыми должны воспринимать окружающие. Они «отождествляют себя с младшими возрастными группами, ожидая, что и общество будет воспринимать их как нечто неразрывно связанное с молодыми, а не

как отдельную и чем-то отличающуюся группу» [13, с. 77]. Мода в современной культуре оказывается почти единственным ритуалом перехода в старший возраст, которых история культуры и так знала немного.

В моде мы констатируем и противоположную тенденцию, которая получила название боди-позитив, то есть абсолютное принятие своего тела с его возрастными и физическими кондициями. Это обнаруживается в появлении моделей «возраста+» и «размера+», в том числе и на обложках модных журналов, в изменении стратегий глянцевого журналов в репрезентации телесных и возрастных идеалов, в акцентировании в модном дискурсе нарративов и ритуалов перехода. Ритуалы перехода – отдельная серьезная тема исследования, в данной статье мы лишь констатируем наличие этих ритуалов в системе модного дискурса, что представляется важным именно в контексте трансграничности идентичности.

Также к данному тренду относится дискурс свободного проявления гендерной и сексуальной идентичности, который в мире моды оказывается давно востребован. Изначально это было стремление женщин отвоевать право ношения брюк, с чем было связано много культурных коллизий. Затем в конце прошлого века сформировался дискурс стиля «унисекс», связанного с установлением равноправия и окончательной победой над буржуазной доминантной «женщина – витрина благосостояния мужчины». Этот стиль во многом опирался на субкультурные истоки и долгое время доминировал в популярной культуре. Затем подиумы заполнили мужчины в юбках и дискурс сместился на проблематизацию равноправия мужчин в ношении женской одежды, а также на феминизацию мужчин и неизбежный контекст гомосексуальности. Сегодня столь же проблематизирована тема трансгендерности, причем как в моде, так и в других областях популярной культуры. Этот процесс Е. Э. Сурова обозначила как процесс трансформации «образа жизни» в «стиль жизни»:

«Жизненный стиль игнорирует исходные принципы социальной идентификации, прежде всего половой и возрастной. Таким образом, стилистика как внешней презентации тела, так и внутренних переживаний человека оказывается ориентирована на выбор жизненной стратегии» [11, с. 9].

Можно констатировать выход моды из формата потребительской стратегии в стратегию постпотребления, поскольку выбор социальной формы поведения оказывается постоянно возобновляющимся, свободным, трансграничным и индивидуальным. Мода, таким образом, подтверждает свой статус эфемерного, одновременно закрепляя репрезентативную функцию идентичности. Эфемерные идентичности выявляют себя в бесконечном трансграничном процессе, потребитель

трансформируется в пользователя, который может свободно и перманентно выбирать разные жизненные стили, не фиксируя свою ускользающую идентичность, но позволяя полифонии идентичностей высветить разные грани своей индивидуальности.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / пер. с фр. Д. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2007.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Рудомино, 1995.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000.
4. Кавамура Ю. Теория и практика создания моды / пер. с англ. А. Н. Поплавской. – Минск: Гревцов Паблицер, 2009.
5. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 5. – М.: Мысль, 1966.
6. Линч А., Штраусс М. Д. Изменения в моде: причины и следствия / пер. с англ. А. М. Гольдиной. – Минск: Гревцов Паблицер, 2009.
7. Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / пер. с фр. Ю. Розенберг. – М.: НЛЮ, 2012.
8. Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В. В. Кузнецова. – М.: Изд. Владимир Даль, 2001.
9. Свендсен Л. Философия моды / пер. с норв. А. Шипунова. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.
10. Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997.
11. Сурова Е. Э. Идентификационный принцип в культуре // Международный журнал исследований культуры. – 2010. – № 1. – С. 5–17.
12. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Революционное богатство: как оно будет создано и как изменит нашу жизнь. – М.: АСТ, 2007.
13. Biggs S., Philipson C., Leach R. Morney A.-M. The Mature Imagination and Consumption Strategies: Age and Generation in the Development of a United Kingdom Baby Boomer Identity // International Journal of Aging and Later Life. – 2008. – Vol. 2. – No 2. – P. 31–59.
14. Bourdieu P. La Distinction. – Paris.: Minuit, 1979.
15. Craik J. The Face of Fashion. – London: Routledge, 1994;
16. Cannon A. The Cultural and Historical Contexts of Fashion.// Consuming Fashion: Adorning the Traditional Body / eds. Niessen S., Bryden A. – Oxford: Berg, 1998. – P. 23–38.
17. Davis F. Fashion, Clothing and Identity. – Chicago: University of Chicago Press, 1992.
18. Lang K., Lang G. Collective Dynamics. – New York: Thomas Y. Crowell, 1961.
19. Hebdidge R. Subculture: Meaning of Style. – London.: Heinemann, 1984.

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

УДК [130.2 : 78] (430) "18"

Т. П. Самсонова

Философия и музыка: Рихард Вагнер и Фридрих Ницше

В статье рассматриваются сложные взаимоотношения Рихарда Вагнера и Фридриха Ницше. Начало дружбы известного композитора и юного философа было связано с общими духовными интересами. Они предполагали обновление музыкального немецкого искусства путём рождения новой музыкальной драмы. В статье подробно рассматривается первая книга Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», которая возникла под непосредственным влиянием Р. Вагнера. В своей книге Ницше изложил идеи аполлонистического и дионисийского взглядов на искусство, которые были созвучны Вагнеру. В дальнейшем идея театра для «одного композитора», и её реализация в Байройтском фестивале 1878 г. глубоко разочаровала Ф. Ницше. Пути композитора и философа разошлись.

The article discusses the complex relationship between Richard Wagner and Friedrich Nietzsche. The beginning of the friendship of a famous composer and young philosopher was associated with common spiritual interests. They assumed the renewal of musical German art through the birth of a new musical drama. The article discusses in detail the first book of F. Nietzsche "The Birth of Tragedy from the Spirit of Music", which arose under the direct influence of R. Wagner. In his book, Nietzsche outlined the ideas of the Apollonian and Dionysian view of art, which were consonant with Wagner. Further, the idea of a theater for "one composer", and its realization in the Bayreuth festival of 1878 deeply disappointed F. Nietzsche. The paths of the composer and the philosopher diverged.

Ключевые слова: философия, музыка, музыкальная драма, опера, миф, сказание, фестиваль, Аполлон, Дионис, Грааль.

Key words: philosophy, music, musical drama, opera, myth, legend, festival, Apollon, Dionysus, Grail.

Рихард Вагнер (1813–1883) и Фридрих Ницше (1844–1900) в своих линиях жизни «прочертили» весь XIX в., век романтизма – уникального, многоликого и неповторимого явления в европейских духовных свершениях. Весь интеллектуальный «багаж» Европы вписался в сложную картину зарождения романтического искусства. Уже первое десятилетие XIX в. (именно к этому времени исследователи относят появление романтизма) дало новые «прорастания» в духовных мироощущениях окружающей жизни. Немецкая классическая философия в лице Иммануила Канта раздвинула представления о по-

знавательных способностях человека, выделив понятия «вещи в себе» и «вещи для нас», когда была сформулирована мысль, что способности человека и его сознание могут носить отчётливо двойственный характер. Развивая и уточняя философские универсалии, Гегель пошёл ещё дальше, определив вечное противоречие духа и материи, соотнеся эти противоречия с состоянием души человека: «...чем меньше дух считает форму внешней деятельности достойной себя, тем меньше он может искать в ней своё удовлетворение и находить примирение с самим собой в единстве с ней» [2, т. 2, с. 240].

Благодаря философии, музыка в эпоху романтизма заняла ведущее место в системе искусств, ибо она, как утверждали выдающиеся умы того времени, в силу своей специфики наиболее полно могла выражать движения души. Прозе жизни романтизм противопоставил прекрасное царство духа, «жизнь сердца», «от сердца к сердцу». Романтики верили в то, что чувства составляют более глубокий пласт души, чем разум. По словам Рихарда Вагнера, «художник обращается к чувству, а не к разуму». Роберт Шуман говорил: «разум заблуждается, чувства – никогда». А Фридрих Ницше утверждал, что «без музыки жизнь была бы ошибкой». Эти поэтические афоризмы отражали основное русло философии романтизма.

В романтизме XIX века воссоединение человека произошло не с внешним миром, а с «его» внутренним миром, созданным им самим. В душе человека была сотворена новая вселенная, которая открыла путь к выражению богатейшего внутреннего мира идеалов, мыслей, стремлений, чувств, переживаний и эмоций. В романтическом искусстве выстраивалась новая художественная модель мира и взаимосвязь с человеком в их бесконечной сложности и противоречивости. На авансцену выходил эмоциональный мир героя, как правило, героя одинокого. Тема одиночества – едва ли не самая популярная у романтиков. Вместе с тем, отъединённость от мира для романтического героя нередко связывалась с гордым ощущением своего духа, с самостийностью своего «Я» как безграничного космоса. Человек становился Творцом, открывающим в себе силу созидания своего мира, вырываясь из рамок привычного бытия, превращая космос своей души и искусства в высшее предназначение.

В сферу музыкального осмысления «втягивались» и интенсивно раскрывались предельно полярные сферы психологических состояний человека: томление, порыв страстей, устремлённость к идеалу, а также отчаяние перед судьбой, мрак души, ностальгия. В романтическом искусстве полярность полюсов внутренних состояний протекала необыкновенно интенсивно.

Философия романтизма отразилась не только во всех видах искусства, но и в эпистолярном жанре. Искушённые читатели XXI в., рационалисты и прагматики, читая письма «великих романтиков», могут в полной мере погрузиться в XIX в., в эпоху чувственного и душевного волеизъявления. Эпистолярный жанр Франца Шуберта, Ференца Листа, Рихарда Вагнера, короля Баварии Людвиг II, Фридриха Ницше захватывает и восхищает. Поражают в их письмах сила и глубина чувств, накал страстей и эмоциональная напряжённость, искренность и полёт фантазии; а высокий пьедестал, на котором стоит понятие дружбы, имеющая знак равенства с духовным единением и устремлённостью к высоким идеалам, даёт пример несравненного духовного опыта.

Рихард Вагнер принадлежал, безусловно, к духовным титанам своей эпохи. Справедливы слова М. С. Друскина в его адрес:

«Вагнер принадлежит к числу тех великих художников, творчество которых оказало большое влияние на развитие мировой культуры. Гений его был универсален: Вагнер прославился не только в качестве автора выдающихся музыкальных творений, но и как замечательный дирижёр, явившийся, наряду с Берлиозом, основоположником современного искусства дирижирования; он был талантливым поэтом и драматургом – создателем либретто своих опер – и одарённым публицистом, теоретиком музыкального театра. Такая разносторонняя деятельность в сочетании с кипучей энергией и титанической волей в утверждении художественных принципов привлекла к личности и музыке Вагнера всеобщее внимание, вызывая горячие споры и при жизни композитора, и после его смерти...» [3, с. 11–12].

В поле притяжения личности Вагнера попадали неординарные люди своего времени: Ференц Лист – блистательный пианист, композитор, дирижёр, «музыкант мира»; юный король Баварии Людвиг II – «последний романтик века», до конца жизни Вагнера оказывающий ему финансовую поддержку; Козима фон Бюлов, дочь Листа, ставшая впоследствии женой Вагнера; филолог и философ, профессор Базельского университета Фридрих Ницше.

Письма Ницше к друзьям показывают дату зарождения у него «культы Вагнера» – осень 1864 г. Ницше было тогда 20 лет. В театрах Веймара, Лейпцига, Дрездена, Гамбурга, Мюнхена проходили премьеры опер Вагнера, которые мог посещать Ницше. Романтически настроенный юноша, играя сам на рояле музыку Вагнера, наслаждался вступлением к «Тристану и Изольде», увертюрой к «Мейстерзингерам», к «Тангейзеру» и «Лоэнгрину». Мимо Ницше не прошла и публицистическая деятельность Вагнера, наполненная революционным пафосом, бросившая вызов буржуазному обществу. Статьи Вагнера «Художник и публика» (1838), «Виртуоз и художник» (1840), «Искусство и революция» (1849), «О сущности немецкой музыки» (1855), «Произведение искусства будущего» (1849), «Опера и драма»

(1850–1851) указывали совершенно новый вектор на развитие музыкального искусства, эстетики, философии.

Статьи Вагнера жадно «поглощали» Ницше. С полным вниманием и серьёзностью Ницше отнёсся к вагнеровской идее преобразования искусства, воплощающего в себе единение красоты поэзии, музыки, пластики и гармонии. В этих эстетических идеях Ницше увидел обновление немецкого духа и дальнейшее развитие искусства. В сентябре 1869 г. Ницше пишет своему другу Дойзену: «Я открыл истинного святого филологии, подлинного и настоящего филолога, мученика, в конце концов (мученичество заключается в том, что каждый глупый литератор считает себя вправе на него помочиться). Знаешь, как его зовут? Вагнер, Вагнер, Вагнер!» [7, с. 58].

Вполне романтично произошла первая встреча Ницше с композитором в доме сестры Вагнера госпожи Брокгауз (семья известного немецкого книгоиздателя) в Лейпциге, подробно описанная Ницше в корреспонденциях к своим друзьям. В этот же период последовало лестное предложение для Ницше занять кафедру профессора филологии в городе Базеле. Через три недели после приезда в Базель, Ницше совершал прогулку по Фирвальштадскому озеру, на мысе Трибшен нашёл дом Вагнера, где композитор уединённо жил вдали от публики, журналистов и толпы. В Трибшене Вагнер завершал свою грандиозную тетралогия «Кольцо нибелунга». «Вторжение» Ницше в творческое уединение композитора послужило началом дружбы «великого немецкого композитора Вагнера» (так обращался к Вагнеру другой корреспондент – молодой король Баварии Людвиг II) и Фридриха Ницше, как уже тогда утверждала молва – гениального учёного. Ницше было 24 года, Вагнеру – 59. После первого же посещения, Ницше стал своим человеком в доме Вагнера.

Письма Ницше к своим друзьям полны восторженных излияний в адрес композитора:

«Вагнер воплощает в себе идеальный тип человека: у него изумительно богатый, великий ум, поразительно энергичный характер; этот очаровательный человек достоин любви, он горит желанием знать всё. Нужно кончить, а то я начинаю петь целый пэан»¹... «Я прошу тебя, не верь ничему, что печатают о Вагнере журналисты и музыкальные критики. Никто в мире не знает его и не может судить о нём, потому что весь мир покоится на чуждых ему основах и теряется в атмосфере его творчества. В душе Вагнера царит такой абсолютный идеализм, такая глубокая и трогательная человечность, что я чувствую себя около него, как бы в присутствии божества...» [цит. по: 1, с. 52].

¹ Пэан – жанр древнегреческой поэзии, хоровая лирическая песня, адресованная Аполлону, Дионису, Гелиосу, Асклепию.

Письма Ницше к Вагнеру того периода – образец высокого, романтического эпистолярного стиля, они почтительны и восторженны:

«Милостивейший государь, как же давно я собирался высказать Вам без утайки, насколько благодарен Вам; что поистине лучшие и возвышеннейшие моменты моей жизни связаны с Вашим именем; и что кроме Вас я знаю лишь одного человека – к тому же Вашего духовного собрата, – Артура Шопенгауэра, о котором я думаю с таким же почтением и даже религиозным *quidam*¹...» [7, с. 64].

Романтично и бесконечно искренне письмо Ницше к Вагнеру от 21 мая 1870 г.:

«*Pater Seraphicus*, ... пусть Вы останетесь для меня тем, чем Вы были для меня в последние годы – моим мистагогом в тайных учениях искусства и жизни. И если даже временами сквозь серый туман моей филологии Вам покажется, что я где-то вдалеке, так на самом деле никогда не бывает, – мои помыслы всегда связаны с Вами. Если правда – написанное однажды к моей гордости, Вами: а именно, что мной дирижирует музыка, то уж во всяком случае, Вы – дирижёр этой моей музыки; а ведь, по Вашим собственным словам, даже нечто средненькое благодаря *хорошему* дирижёру может производить удовлетворительное впечатление. В этом смысле выскажу самое странное из всех пожеланий: пусть останется так, как есть; остановись мгновенье – ты прекрасно!...» [7, с. 7].

На этой волне романтической восторженности Ф. Ницше пришлось издание его книги «Рождение трагедии из духа музыки», которая создавалась в период с 1869 по 1871 гг. под непосредственным духовным воздействием Вагнера, когда велись бесконечные разговоры о смысле искусства, о музыкальной драме, о народных мифах и их символах, а Вагнером создавалась новая музыка, новая музыкальная драма. В письме к Карлу фон Герсдорфу от 18 ноября 1871 г. Ницше радостно сообщал: «... Итак, оформление *решено* сделать (порадуйся за меня!) по образцу вагнеровского “Назначение оперы”»². На титуле же будет значиться: “Рождение трагедии из духа музыки”...» [7, с. 83].

В Трибшене Ницше был свидетелем рождения трёх опер из музыкальной эпопеи Вагнера «Кольцо нибелунга»: «Золото Рейна», «Валькирия» и «Зигфрид», которые были закончены в 1871 г. В мифическом и оперном Зигфриде современники и друзья композитора находили внешние и духовные черты Фридриха Ницше. Идейной близостью Фридриха Ницше и Рихарда Вагнера, философа и компо-

¹ *quidam* – нечто (лат.).

² Вагнер Р. О назначении оперы // Рихард Вагнер. Избранные работы. М.: Искусство, 1976. С. 540–566. Статья написана Вагнером для прусской Академии искусств в 1871 г., куда Вагнер был избран как «национальный член». Концепция «стихий Аполлона и Диониса», упомянутая Вагнером в этой статье, носит непосредственное влияние Ницше.

зителя, проникнуты многие страницы труда «Рождение трагедии из духа музыки». На страницах этой книги вполне реален и другой «идол» – Артур Шопенгауэр.

Итак, музыка и философия – вот поле, где зарождалось философское литературное произведение, предполагавшее совместный идейный путь друзей – Ницше и Вагнера, к метафизическому Граалю¹. Но в книге высвечивается и «второй» план, где, как окажется впоследствии, станет разворачиваться трагедия и экзистенция человеческих чувств и их охлаждение.

Есть прямые отсылки на Вагнера. Они – в русле общей идеи книги. В предисловии 1871 г., обращаясь к Вагнеру, Ницше писал:

«... автор ... несомненно, имеет сказать что-то серьёзное и внушительное, равным образом, что он измыслил здесь, видел Вас перед собою и обращался к Вам, а следовательно, мог написать лишь нечто соответствующее Вашему присутствию» ... Этим серьёзным я позволю себе сказать, что моё убеждение и взгляд на искусство как на высшую задачу и собственно метафизическую деятельность в этой жизни согласны с воззрением того мужа, которому я, как передовому великому бойцу на этом пути, посвящаю эту книгу» [5, с. 48–49].

«Тень» Вагнера присутствует во многих рассуждениях Ницше, касающихся аполлонического и дионисийского искусства, о сущности музыки, о её образах и понятиях. Для Ницше музыка *является как воля* в шопенгауэровском смысле этого слова, т.е. как противоположность эстетическому, чисто созерцательному, безвольному настроению. При этом Ницше уточняет:

«Здесь нужно возможно строже различать понятие сущности и понятие явления: ибо музыка по сущности своей ни в коем случае не может быть волей; как таковая она должна быть решительно изгнана из пределов искусства, поскольку воля есть нечто неэстетическое по существу; но музыка *является* – как воля. Ибо для выражения её явления в образах лирик пользуется всеми движениями страсти – от шёпота страсти до раскатов безумия, стремясь инстинктивно выразить музыку в аполлонических символах, он представляет себе всю природу и себя в ней лишь как вечную волю, вождение, стремление» [5, с. 82–83].

В этом тексте Ницше незримо присутствует музыка Вагнера, и прежде всего его опера «Тристан и Изольда», поставленная впервые в Мюнхене в 1865 г., которую так любил и хорошо знал Ницше. В этой

¹ Истории о чаше Грааля, связанной с евангельскими сюжетами, появились в период крестовых походов на Святую землю. В европейской традиции это понятие постепенно стало приобретать метафизический смысл. «Путь к Граалю» – поэтическая метафора вечного духовного поиска, идеальный горизонт и перспектива духовных начинаний.

опере, величайшем гимне эротической любви в европейской музыке, композитор (или «*лирик*» по термину Ницше) музыкальными средствами смог выразить «все движения страсти – от шёпота страсти до раскатов безумия», томление любовного напитка, боль отчаяния, жажду смерти и просветление.

Вполне допустимо, на наш взгляд, и следующее толкование этого фрагмента в произведении Ницше: аполлонический символ оперы «Тристан и Изольда» – это народное, наивное сказание, а дионисийский символ связан с человеческими страстями, с любовью, с вожделением, с разрушением и смертью. Последние главы книги «Рождение трагедии из духа музыки» посвящены тщательному анализу «Тристана и Изольды» Вагнера, где Ницше постулирует не только наличие и взаимосвязь аполлонического и дионисийского начала в этой опере, как «символов универсальных факторов», как «братских союзов обоих божеств», но и «возрождение немецкого мифа», который может преобразить всю немецкую культуру¹.

Важен ещё один фрагмент из книги Ницше: «Форма греческого театра напоминает уединённую горную долину: архитектура сцены представляется картиной пронизанных светом облаков, созерцаемой с высоты носящимися по горам вакхантами; в этой дивной обстановке встаёт перед нами образ Диониса» [5, с. 94–95]. Здесь «вторым» планом литературного текста является, разумеется, музыка Вагнера: ибо «носящиеся по горам вакханты» – есть ни что иное, как известный мощный оркестровый «Полёт валькирий» из оперы «Валькирия», созданный Вагнером в Трибшене. Ницше был свидетелем рождения этой музыки. Описываемые Ницше картины – «пронизанные светом облака» и горы – это не только античная Греция, но и мифическая Валгалла Вагнера. Часто обращаясь в книге к «другу» (имея в виду Вагнера), Ницше, как правило, ведёт его в горы: «Я знаю, что должен повести теперь участливо следующего за мной друга на высокую вершину уединённого созерцания, где он найдёт лишь немногих спутников, и хочу ободрить его призывом крепче держаться греков, наших лучезарных проводников» [5, с. 207].

¹ Первое представление «Тристана и Изольды» Вагнера в 1865 г. продемонстрировало европейской публике рождение новой музыкальной драмы, в противоположность традиционной опере. В «Тристане и Изольде» Вагнер отказался от четкого членения действия на последовательность номеров, где неизмеримо возросла роль оркестра, который комментирует посредством разработанной системы лейтмотивов каждый психологический и драматический ход в развитии сюжета. Здесь Вагнер осуществил свою идею «бесконечной мелодии», создав совершенно особый стиль арий, дуэтов, речитативов.

«Форма греческого театра» на многие годы была *idée fixe* для Вагнера, пока она не воплотилась в постройке Байройтского театра¹, театра «одного композитора», где должна звучать только музыка Вагнера. Этот театр должен был архитектурно напоминать амфитеатр античного театра. Постройка театра в Байройте продвигалась медленно, денег катастрофически не хватало, несколько раз открытие театра пришлось откладывать. Ницше выступил с «Воззванием к немецкой нации» для поддержки идеи Вагнера, что не увенчалось успехом [4, с. 311–312]. В конце концов, финансовые проблемы постройки театра в Байройте решил король Баварский Людвиг II.

Театр в Байройте стал рубежным и судьбоносным в отношениях Ницше и Вагнера. В суете репетиций, в поглощённости материальными проблемами постройки своего театра, Вагнер не сразу заметил отчуждение со стороны «молодого друга», и не придавал этому большого значения. Совместные размышления о подъёме немецкой оперы и музыки, о «незапятнанном идеальном искусстве» закончились. Первый байройтский фестиваль Вагнера, высветил совершенно другую реальность: власть денег, власть и диктат толпы. Вагнера слушали «аристократы крови», а не «аристократы духа», которые были в явном меньшинстве. Байройт и театр Вагнера 1878 г., выдавая себя за «Град Небесный», при этом представляли «рыцаря Грааля» уже конца XIX в., человека с новыми ценностными ориентирами.

Показательно мнение П. И. Чайковского, присутствовавшего на Байротском торжестве в качестве корреспондента «Русских ведомостей». Отдавая должное величию замысла Вагнера, Чайковский писал: «Нибелунгов перстень» составит одно из знаменательнейших явлений истории искусства [8, с. 328]. Однако, Чайковский решительно восстал против вагнеризма как явления в искусстве:

«...Какие догмы должно исповедывать, чтобы быть вагнеристом? Нужно отрицать всё, что создано не Вагнером, необходимо игнорировать Моцарта, Шуберта, Шумана, Шопена; нужно проявлять нетерпимость, ограниченность вкусов, узость, экстравагантность. – Нет! Уважая высокий гений, создавший Вступление к “Лознгрину” и “Полёт Валькирий”, преданно склоняясь перед пророком, я не исповедую религии, которую он создал» [8, с. 330].

¹ Байройтский театр был открыт 17 августа 1876 г. с премьерой оперной тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга». На премьере присутствовал весь «музыкальный мир Европы». Байройтский театр поражал современников своими размерами (48 метров высоты), вмещал около двух тысяч зрителей, кресла поднимались амфитеатром как в античном театре, оркестр находился в глубине под сценой и был невидимым, что было исключительным нововведением. Особая примечательность театра – его акустика, в равной степени позволяющая и оперным певцам, и оркестру звучать максимально выразительно и ясно.

На фестивале в Байройте Ницше пережил глубочайший духовный кризис. Показательно письмо Ницше от 15 июля 1878 г.:

«Летом в Байройте ... после первых спектаклей, на которых я присутствовал, я бежал прочь в горы, и там, в маленькой лесной деревушке, возник первый набросок – примерно треть моей книги, пока ещё носившей заглавие «Лемех». Затем по просьбе моей сестры я возвратился в Байройт, но теперь я уже владею собой чтобы выносить трудновыносимое – *молча*, не открываясь никому! *Сейчас* я отряхиваю с себя всё, что не имеет ко мне отношения: людей – как друзей, так и врагов, – привычки, удобства, книги; я буду жить в одиночестве, многие годы покуда снова, как философ жизни, созревший и устоявшийся, не буду иметь *права* (но тогда уже, вероятно, и *обязанности*) вступить в круг друзей» [7, с. 147–148]... «...я осуждён отныне на более глубокое недоверие, более глубокое подозрение, более глубокое одиночество, чем когда-либо прежде. Ибо у меня не было никого, кроме Рихарда Вагнера...» [6, с. 11].

«Философ жизни» Фридрих Ницше, восторженный романтик и утончённый эстет, стремившийся к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, в полной мере экзистенциально пережил «болезнь Вагнера». После первых байройтских торжеств у Ницше началась полоса враждебного отчуждения и неприятия Вагнера как человека и как музыканта. Письма позднего Ницше – трагедия души, усугублённой физическими страданиями и надвигающейся психической болезнью. Возможно, не будет большим преувеличением и следующее наше суждение, что на «алтарь дружбы» с Вагнером Ницше положил свою душу и жизнь, а в традициях романтического века, встреча Ницше с Вагнером оказалась роковой.

В последних философских работах, блестящих по стилистике, таких как «Казус Вагнера. Проблема музыканта» (1888), Ницше решительно отходит прочь от своего кумира. Это резкая, едкая и уничтожающая критика, иногда носит характер пророчества:

«Человек ли вообще Вагнер? Не болезнь ли он скорее? Он делает больным всё, к чему прикасается, *он сделал больною музыку*» [6, с. 58]... «Ни вкуса, ни голоса, ни дарования: сцене Вагнера нужно одно – *германцы*... Полно глубокого значения то, что появление и возвышение Вагнера совпадает по времени с возникновением “империи”... никогда лучше не повиновались, никогда лучше не повелевали...» [6, с. 73] ... «Наши врачи и физиологи имеют в Вагнере интереснейший казус, по крайней мере, очень полный. Именно потому, что ничто не является более современным, чем это общее недомогание, эта поздность и чрезмерная раздражимость нервной машины, Вагнер – *современный художник par excellence*, Калиостро современности...» [6, с. 59].

Эмоциональный запал, уязвлённое самолюбие, во многом несправедливые выпады звучат доминантной тональностью в «Казусе Вагнера. Проблема музыканта» – это был очень личный всплеск уже начинающейся душевной болезни Фридриха Ницше. Потом последовало ещё 12 лет мрака сознания в клинике для душевнобольных и в доме сестры в Веймаре. «Иногда он вспоминал о своих произведениях: “Разве я не писал прекрасных книг? Когда ему показывали портрет Вагнера, он говорил: Этого я очень любил”» [1, с. 270].

Наверное, есть своя символика в том, что смерть Фридриха Ницше, последовавшая 25 августа 1900 г., завершила век «великих романтиков», планеты которых, и по сей день, движутся по своим рассчитанным орбитам, издаലെка сияя нам светом идей, прозрений, неисполненных надежд, желаний и одиночества. Ницше завораживает и притягивает. Вот замечательный его литературный фрагмент «*Мы – воздухоплаватели духа*» из «Утренней зари»:

«Все эти отважные птицы, улетающие ввысь и вдаль, однажды просто не смогут лететь дальше, опустятся где-нибудь на мачту или голую скалу, – и при том, будут ещё благодарны за это жалкое пристанище! Но кто посмеет заключить из этого, что перед ними *не* лежит беспредельный, свободный путь, и что они залетели так далеко, как только можно залететь! Все наши великие учителя и предшественники останавливались в конце концов, а поза человека, остановившегося в изнеможении, – не самая благородная и привлекательная; то же случится и со мной, и с тобой! Но что нам до этого? *Другие птицы полетят дальше!* Наше предчувствие и вера в них влечёт нас за ними, возносится над нами и нашим бессилием в высоту, смотрит оттуда вдаль и предвидит стаи других птиц, более могучих, чем мы, и где пока виднеется одно только море, море и море!

Но куда же мы стремимся? Или мы мечтаем перелететь через море? Куда влечёт нас эта могучая страсть, которая нам дороже всех наших радостей? Отчего именно в этом направлении – туда, где до сих пор исчезали все светила человечества? Не скажут ли однажды и про нас, что мы тоже, *направляясь на запад, надеялись достигнуть Индии*, но что судьба обрекла нас на крушение в бесконечности? Или же, братья мои? Или?» [7, с. 9–10].

Одно из удивительных пророчеств Фридриха Ницше касается Байройтского фестиваля. Просветительская идея вскоре превратилась в коммерческое предприятие. После смерти Вагнера все заботы по фестивалю в свои руки взяла его жена – Козима Вагнер, а далее – дети и внуки Вагнера, соблюдая все законы клана. Сейчас попасть простому смертному на Байройтский фестиваль практически невозможно: сегодня это – «парад великосветского престижа».

Список литературы

1. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. – СПб., М.: Изд. т-ва М. О. Вольф, 1911.
2. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. – Т. 2. – М.: Наука, 1969.
3. Друскин М. История зарубежной музыки. Вторая половина XIX века. Вып. 4. – СПб.: Композитор, 2002.
4. Залеская М. К. Вагнер. ЖЗЛ. – М.: Молодая гвардия, 2011.
5. Ницше Ф. Рождению трагедии из духа музыки. – СПб.: Азбука, 2000.
6. Ницше Ф. Казус Вагнера. Проблема музыканта. Сумерки кумиров. Анти-христ. Эссе Номо / предисл. А. Г. Аствацатурова и К. А. Свасьян. – М.: Олма-Пресс, 2001.
7. Ницше Ф. Письма / сост. и пер. И. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2007.
8. Чайковский П. И. Байрейтское музыкальное торжество. Вагнер и его музыка // Чайковский П. И. Музыкально-критические статьи. – М.: Гос. муз. изд-во, 1953.

Статья поступила: 11.01.2019. Принята к печати: 22.02.2019

УДК 130.2 : 27

T. Obolevitch

The Ontological and Theological Dimensions of Art in the Eastern Christian Tradition

This article does not claim to be an exhaustive approach to the subject, its purpose to highlight some philosophical, anthropological, and theological dimensions of the icon as a work of art of God-human nature. Such context presupposes three perspectives: (1) ontological and theological, conveying the internal structure of the icon, (2) revealing the process of painting, (3) the perspective of perception of the cult work of art, its interpretation and veneration. In all three perspectives, the icon appears as a product of cooperation, that is, the synergy of God and man.

Данная статья не претендует на исчерпывающий подход к предмету, ее цель высветить некоторые философские, антропологические и теологические аспекты иконы как произведения искусства богочеловеческой природы. Такой контекст предполагает три ракурса: (1) онтологико-богословский, передающий внутреннюю структуру иконы, (2) раскрытие процесса живописи, (3) перспективу восприятия культового произведения искусства, его интерпретации и почитания. Во всех трех ракурсах икона предстает как продукт сотрудничества, то есть синергии Бога и человека.

Key word: philosophical, anthropological, and theological dimensions of the icon, Eastern Christian art, the synergy of God and man.

Ключевые слова: философские, антропологические и теологические аспекты иконы, восточно-христианское искусство, синергия Бога и человека.

The Iconic Art: Ontological and Theological Aspects

What is an icon? Etymologically, it is simply an “image” (εἰκών). However, it is not an ordinary illustration or a photograph of depicted reality, which is the case of a portrait. The icon is a visible image of the invisible and transcendent reality. This applies to icons of Christ – the incarnate Person of the Holy Trinity, as well as to icons of saints – human beings living at a specified time and endowed with peculiar physical traits. The icon does not reflect outer features or empirical qualities, but is an illustration and expression of an invisible idea embedded in the divine realm. To quote words of Fr. Pavel Florensky, an outstanding Russian thinker and one of the theoreticians of the icon, it must be said that the icon does not reflect the “face” (лицо), but the countenance (лик) [6, p. 50], that

is the *logos*, or the *eidos* of an individual – the spirit expressed in the body. Immaterial content comes to be expressed with the aid of material aids (a panel, metal or fabric, paint, wax, etc.). Therefore, it goes beyond the limits of time and space. Even more accurately, the function of the icon can be defined by resorting to a quotation from the Bible: “now faith is confidence in what we hope for and assurance about what we do not see” (Heb 11:1). As Vladimir Weidlé would explain, in the icon it is “not the earthly, but the heavenly, not that which was, but that which is everlasting” that becomes visible [18, p. 15]. Therefore, the icon has ontological theological and eschatological significance: it is “a visible testimony to the invisible”; it is a cataphatic, and hence positive theology of the apophatic Proto-Image – God [10, p. 59].

The icon describes reality *sub specie aeternitatis*. This is discerned by Jean-Luc Marion who writes the following: “The icon summons the gaze to surpass itself by never freezing on a visible, since the visible only presents itself here in view of the invisible” [13, p.18]. On the one hand, the icon has its own nature, but on the other hand one cannot speak about its absolute ontological independence. It is a relative or correlative being; it exists inasmuch as it belongs to its Prototype and points to it. An icon is never an invention, an act of creation out of nothing. On the contrary, in the spirit of Christian Platonism, it is an artistic testimony to that which already exists. Hence, the source of the icon is not some creative work of a master who is trying to paint/write a religious-themed picture, but God Himself, who contains perfect models of all creatures, and who, more importantly, manifests Himself as the Second Person of the Holy Trinity, who shares His essence/nature and actions with the other Persons.

Early Christian writers would emphasise that the essence/nature of God is incomprehensible. It cannot be expressed with words, terms, definitions, or any artistic devices. The essence of God (and by extension of any Person of the Holy Trinity) cannot be verbalised or depicted. That which we come to know about God always concerns His actions/energies, which are manifestations, or expressions of the essence. This fact is of fundamental relevance for a proper understanding of the icon. It does not illustrate the essence of God, but it refers to divine energies identified in the patristic tradition with divine names. The same can be said of icons of saints called “God’s friends,” which are sanctified thanks to the divine name which features on them (rendered in a graphic form and thus representing the divine energy/action).

Like the name (“an oral icon”) expresses the divine energy, so the written icon (a graphic representation of God’s name) symbolises the Prototype, the Proto-Icon that is the Person of Christ, and the other divine Per-

sons as well as saints. It is on this account that “in the pronounced name, through and with the icon, which ‘pronounces’ in it a silent and visible way, our love carries us to venerate and embrace the grace of the real presence in the very likeness of the icon” [5, p. 200].

Experts on the icon would refer to it as “contemplation in colour” or “theology in colour” (Eugene Trubetsky, Léonid Ouspensky), as well as “philosophy in colour” (Fr. Pavel Florensky, Viktor Bychkov). An icon is a symbol, but here the “symbol” is not something conventional arising from some agreement, or a creator’s invention. In this case a “symbol” is as much as an expression, a manifestation of inner and hidden content with the aid of outer means of expression. In other words, an icon is a special place where are present divine energy-names, that is God’s uncreated grace, or, more accurately, a place where divine actions meet human effort. Because of this, the symbolism of the icon is to the utmost degree real, and associated with participation in divine energies.

The conception of art which icon painting presupposes, of course, is symbolic. According to this conception, the purpose of art is not to create something out of nothing, but to give artistic witness to what already exists – it is not meant to create realities but the images of realities. A material basis, however, is required for the embodiment of these images which are distinguished from the actual objects themselves.

Alexei Losev, the “last Russian philosopher,” explicated the realistic symbolism of the icon as follows:

“Either God somehow *reveals* and manifests Himself – and then both icons and worship are possible . . . or icons are mere idols and do not express God or saints – then nothing can be said about any God, and complete and absolute positivism and atheism prevail” [12, p. 899].

The theological basis of the icon ontology thus consists in manifestation of the invisible and unknowable essence of God in divine actions/energies common to all the Persons of the Holy Trinity. Christ – the true God and a real human being – has two natures and, respectively, two actions/energies – the divine and the human one. As a perfect image of the Person of the Father (*imago Dei*), Christ is the Icon *sensu stricto*, that is the Proto-Icon – a prototype for all possible icons. Saint Maximus the Confessor would cry out:

“O mystery, more mysterious than all the rest: God himself, out of love, became man . . . Without any change in him, he took on the weakness of our human nature, in order to bring salvation to man, and to give himself to us men as ideal image [hypotyposis] of virtue and as a *living icon of love* and goodwill toward God and neighbour, an icon that has the power to elicit in us the dutiful response” [15, p.129].

The Theandric, divine-human character of the Second Person of the Holy trinity, constitutes yet another, Christological foundation of the iconic image revealing the divine realm in the worldly sphere, and hence in the Church reality. Note worthily, the prototype, which is Christ, is present in the icon not by way of essence, but by the likeness of the Person-Hypostasis. In other words, the Prototype is present in the icon not fully (which would be the case if we perceived a material object in a magical and idolatrous manner), but only partially. The icon is not a sacrament enabling substantial (which is the case of the Eucharist), but only intentional participation in Christ. This is because it is an image, not a Proto-Image.

The Divine-human Aspect of Icon Creation

The very process of icon creation is also characterised by a Theandric dimension; for it is nothing else than prayer, a meeting between God and man. The work of the iconographer is radically different from the work done by a painter, even one who in his output draws his inspiration from religious themes. Above all, an iconographer must be a believer and accept the Christian Revelation not so much in theory, but primarily in practice, and so he must experience God and be in unmediated contact with Him. Because of this, not every work of art painted in accordance with the established iconographic style has been recognised as an icon and accepted for liturgical or worship use. This can be exemplified with the output of such pre-eminent Russian painters as Mikhail Vrubel and Nikolai Nerikh. Though impeccable in the stylistic and artistic respect, their works raised doubts of a spiritual nature, and some technical devices and intentions, especially the ones employed by Nerikh, who was under the influence of Eastern religions, were even regarded as sacrilegious or occult. That is the reason why some of their paintings can be found in museums, and not in Orthodox churches. An iconographer must remain in dogmatic and liturgical unity with the Church; otherwise he does not deserve the title. It is sometimes very difficult to distinguish experimenting and applying innovative solutions in the creative process from stylisation, vulgarisation, or simplification.

The art of the icon is not founded on the artist's individuality, but on Christ, who appears to every iconographer in a unique and inimitable manner. Unlike the secular painter, the iconographer does not adopt an outside stance on his work, but in a way finds himself inside the image he is creating, "presenting the world *around* himself" [17, p. 160]. He displays an attitude of involvement, and not of detachment or alienation. In the process of icon creation, everything has its specific significance, ranging from the material used (a wooden panel, natural dyes) to the painting technique and individual artistic details (i.e. reverse perspective, use of colours, a specific

workflow, arrangement of the figures, etc.). It is noteworthy that the iconographer's spiritual experience becomes recorded once and for all. All the copies that will be subsequently made of the original (*подлинник*), that is the *canon*, will have the same spiritual value as the original icon, even though they may be radically different from it in respect of the artistic or historical value.

An important element in the creative process is inscribing God's name on the icon, whereby it becomes sanctified, that is removed from secular use. However, the icon does not always bear the artist's initials or signature, because the true Artist and Author is not a human being, but God, who is present and acting in His Church, in the conciliar (*соборном*) consciousness. Because of this, many famous iconic masterpieces remain anonymous. While in western religious painting both the model and the artist are recognisable (e.g. *Sistine Madonna* by Raphael Sanzio), in the icon the whole attention is focused on the Proto-Image.

Church Fathers used to stress that without the Holy Spirit's assistance one cannot get to know God, and therefore present (and by extension recognise) His image in the icon. Hence, writing an icon is possible thanks to God's inspiration which effects an inextricable connection between the Proto-Image and the image, as a result of which veneration is due to the icon (see further below on this issue). Such outstanding icon painters as Theophanes the Greek and Andrei Rublev perceived themselves as mere helpers to the Holy Spirit – the Great Master, or as translators of “supernatural significance into the language of art” [4, p. 304].

“What appears abstract from a naturalistic standpoint is realistic by the standards of an iconography that seeks a particular kind of transcendent simplicity in form and composition. Icons were meant to recreate a spiritual realm, to paint a world in which temporal beings live eschatological lives” [16, p. 207].

It is the Holy Spirit who “helps the iconographer to express with the aid of lines and colours that which is inexpressible, describe that which is indescribable, that is to present to believing, spiritual eyes the icon, a church painting as a divine-human *mysterium*, an antinomic unity of the image and the Proto-Image, a visible image and the invisible original” [10, p. 63]. Understandably enough, in the Eastern Christian tradition the iconographer is considered to be a servant of the Church, and not a craftsman/artist who in his creative process uses his own discretion; this was officially announced during the Seventh Ecumenical Council. Many icon painters (e.g. Alimpy, Theophanes the Greek, Andrei Rublev) were declared saints exactly on account of their effort to connect people and God. On the one hand, man “is a being who sees images, *zōon eikonikon*”, but on the other hand – a being who create those images, *zōon poiētikon*.

It is no wonder then that every stage of icon creation is accompanied by a special prayer, fasting and other ascetic practices. This does not merely serve to express the icon writer's ordinary piety, but it is an integral element of the creative process as synergy between God and man, and by extension collaboration between divine energies and human actions/efforts. In the Eastern Christian tradition, it is believed that all icon-writing canons (concerned with the composition, colours, light, symbolism, etc.) are not conventional products of human imagination, but a result of the activity of the Holy Spirit. It is worth restating that: an icon painter is merely (or as much as) a co-creator alongside God.

The Theandric Character of the Cult of Icons

An icon is more than just a work of art intended to be admired. Its basic function does not consist in fulfilling even the most noble and sublime aesthetic needs, but in presenting the invisible Image in empirical reality, in connecting heaven and earth, God and man. "There is no doubt that if iconography had created forms of worldly beauty it would certainly not have assisted in the perception and understanding of the mystery of worship" [8, p. 43]. Hence, "the purpose and the ideal of Byzantine iconography is the expression of the category of holiness, which, of course, is not made sensible by the physically beautiful, that is, is not by necessity united to this" [9, p. 176].

In other words, the icon reflects spiritual, and not sensual beauty, and hence beauty that is integrated with good, according to the ancient ideal of *kalokagathia*. In the Eastern Christian tradition, love of beauty was regarded as a synonym for love of wisdom and – by extension – holiness. An icon is an essence of divine wisdom and a result of a creative unification of human wisdom and divine conception. As Sergius Bulgakov put it, art (viewed as art in the service of God) shares in wisdom to a greater degree than science, which is limited to earthly and logical reasoning [2, p. 177].

One should view the icon with the heart's eyes, and not only with corporeal eyes. According to Patriarch Nicephorus' concept, the dynamics of cognition is directed at the outer image through contemplation of the intelligible image, and reaches up to the hypostasis of the figure featuring in the icon. The icon is capable of disclosing the revealed truth and sharing in it; it is timeless. Thus, the icon serves an important religious function (the one of unifying God and man) also at the final stage of its reception and perception. That is what another Theandric aspect of the icon is about. As a unity of the visible and the invisible, it makes for prayer and contemplation of the transcendent sphere. Moreover, the icon is "both a way to follow, and a means; it is itself prayer" [14, p. 90], and hence dialogue between God and man. Orthodox art is a language and a means of an Orthodox Church service [8, p. 45–46]. Iconic painting as such and other genres of Christian art emerged as a result of cultural needs.

In the dispute between iconoclasts and icon defenders, which took place in the 8th century, an orthodox concept of the cult of sacred images was devised. In antiquity, a painting or a sculpture embodied a represented individual, and so works of art depicting gods or emperors were held in absolute reverence. By contrast, veneration paid to the icon is described with the aid of the notion of worship or “proskynesis”, that is a bow different than the cult of “latreia” – adoration due to God only. The cult form of “proskynesis” safeguards against magical or superstitious treatment of the icon as a “sacred object” which directly concerns God’s nature/essence (even though over the centuries attempts have been made to add icon pieces to the Eucharistic species). According to Saint Basil the Great “honour paid to the image passes on to the prototype” [1], however, as mentioned before, this happens only in the order of energy, grace, and not substance.

The cult of icons is also possible thanks to the Holy Spirit, who makes it possible for the Proto-Icon, which is God, to be discerned in the visible image. An icon is not only intended as an instrument for manifesting personal piety, but has liturgical, and by extension communal significance (**λειτουργία** – “a deed of the people”). As it is a conciliar work (which is another argument why in the past the icon did not use to be signed with the author’s name), it belongs to the whole organism of the Church. Every liturgical act is of a Theandric character. Veneration paid to the icon is not a subjective, psychological or merely human activity, but participation in an objective act of salvation through the agency of the Holy Spirit. The icon is not there for sensual contemplation, but for encouragement to living communion with the represented reality.

The icon as a Theandric work is a guide to the divine realm, a “window on eternity” [11], a microcosm unifying the divine and the created worlds [7, p. 136]. While a painting showing religious themes (e.g. one by Leonardo da Vinci or any other Western painter) merely depicts, instructs, reminds, and decorates, etc., an icon calls for active participation, passing into a super-empirical sphere. Obviously, this does not happen mechanically, without a committed attitude on the part of the recipient of the work of art. Furthermore, there have been many cases of non-iconic paintings inspiring recipients, or even causing a mystical ecstasy and a radical conversion. By way of illustration, the famous Russian thinker Sergius Bulgakov went through a profound religious experience as he was contemplating the *Sistine Madonna* by Raphael Sanzio at the Dresden Gallery [3, p. 3]. Still, it is actually the icon that is a privileged place in which to meet God. Unlike the psychological and pedagogical significance of Western art, it is characterised by an ontological as well as anagogical and mystical dimension.

In other words, the icon *always* has *religious* significance and by definition *cannot be secular*. The function of the icon is to *reflect*, with the aid of artistic devices, *God's image in man*, whereas the aim of Western art (post-iconic – so to speak – as Old Christian and medieval art referred to the iconic paradigm) was to *create man's image*, not necessarily with regard to God, and not infrequently in opposition to Him. Every icon is miraculous, at least *in potentio*, as it is capable of transforming and sanctifying man.

Conclusion

Tomáš Špidlík noted that it is not only the icon, but every form of true art that is in essence religious and theurgic; it is “in a way God's word,” the cognition being non-discursive though. Still, the theurgic and Theandric divine-human character comes to show most profoundly in the case of the icon.

Note worthily, the arrangements made during the Seventh Ecumenical Council as to the icon were concerned with all kinds of plastic arts such as fresco, bas-relief, artistic sewing and the like. Hence, the theurgic and Theandric character peculiar to the icon determines the specificity of all Eastern Christian arts. It is not examined as a separate work of architecture, but as a whole creation encapsulating the work of the builders, icon painters, masters writing and decorating liturgical books, craftsmen making liturgical vestments, choristers and such like, and last but not least the ministry of priests. Therefore, a temple is a “synthesis of arts”.

Sacral architecture with its characteristic domes and mosaics is supposed to lead to the entrance to the heavenly temple, where Christ reigns. The earthly participation in the Eucharist in a sense is mirrored in the chalice-like shape of the dome. The mosaics do not only serve a decorative purpose in the Orthodox Church, but thanks to the play of reflected light they create a spatial image that the believer takes part in. In consequence, the opposition of “image–viewer” dissipates to make room for integration between the true Creator (and the Image), creation, God and man.

Over the centuries the belief that the icon is a divine-human and inspired work that reflects the heavenly beauty and is intended for prayer has remained unchanged. Therefore, theandricity is an integral element in icon painting and Eastern Christian art as such. In it, the ontological and theological dimensions precede the aesthetic aspect; more precisely – the latter one, as connected with the category of beauty, relies on the foundation of Divine truth and good. In this way, beauty is not treated as a subjective experience conditioned by psychological, historical, cultural and other circumstances, nor is it about “being appealing”, but as an objective expression of Beauty in itself. The aesthetic category of sublimity too is in the Eastern Christian art endowed with an objective and nearly literal sense-elevation of the human spirit to God and uniting it with Him.

Bibliography

1. Basil the Great, St. "On the Holy Spirit." Translated by Bl. Jackson. Online: <https://www.elpenor.org/basil/holy-spirit.asp>
2. Bulgakov, Sergius. "Religion and Art". In: *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium by Members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, edited by Eric L. Mascall, 174–91. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1934.
3. Bulgakov, Sergius. *Unfading Light: Contemplations and Speculations*. Translated by Thomas Allan Smith. Grand Rapids MI: William B. Eerdmans, 2012.
4. Bychkov, Viktor V. *Fenomen ikony. Istoriya, bogoslovie, estetika, iskusstvo*. Moscow: Lodomir, 2009.
5. Evdokimov, Paul. *The Art of Icon: A Theology of Beauty*. Translated by Fr. Steven Bigham. Redondo Beach, CA: Oakwood Publications, 1990.
6. Florensky, Paul. *Iconostasis*. Translated by Donald Sheehan and Olga Andrejev. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
7. Fortounatto, Mariamna, Cunningham, Mary B. "Theology of the Icon". In: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, edited by Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff, 136–149. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
8. Kalokyris, Constantine D. "The Essence of Orthodox Iconography." *The Greek Orthodox Theological Review* 14/1 (1969). P. 42–64.
9. Kalokyris, Constantine D. "The Essence of Orthodox Iconography. Prolegomena." Translated by Peter Chamberas. *The Greek Orthodox Theological Review* 13/1 (1968)/ P. 168–204.
10. Lepakhin, Valeriy. *Ikona i ikonichnost'*. St. Petersburg: Uspenskoe podvor'e Optinoy Pustyni, 2002.
11. Limouris, Gennadios. *Icons. Windows on Eternity. Theology and Spirituality in Colour*. Geneva: WCC Publications, 1990.
12. Losev, Aleksey F. *Ocherki antichnogo platonizma i mifologii*. Moscow: Mysl', 1993.
13. Marion, Jean-Louis. *God without Being*. Translated by Thomas A. Carlson. Chicago and London: Chicago University Press, 2012.
14. Ouspensky, Léonid. "The Theology of the Icon in the Orthodox Church." Translated by Jane M. de Yver Horka. *One Church* 2/28 (1974) 83–144.
15. Schönborn, Christoph. *God's Human Face: The Christ-Icon*. Translated by Lothar Krauth. San Francisco: Ignatius Press, 1994.
16. Tsakiridou, Cornelia A. *Icons in Time, Persons in Eternity: Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image*. Farnham – Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2013.
17. Uspenskiy, Boris. "O semiotike ikony." *Simvol* 18 (1987). P.143–216.
18. Veydle, Vladimir. "Pis'ma ob ikone. Pis'mo pervoe. Obraz i simvol." *Vestnik Russkogo khristianskogo dvizheniya* 55 (1959). P. 10–19.

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

Православная культура в трактовке системного подхода

Автор рассматривает понятие православной культуры двояко. Это понятие обозначает подсистему в системе христианства, которое, в свою очередь, является одной из форм реализации свойств и функций религии, являющейся подсистемой в системе культуры в целом. Наряду с этим, понятие православной культуры указывает на специфический способ существования православия в структурных взаимоотношениях этой христианской конфессии с другими (нерелигиозными) подсистемами – как в системе локальной культуры, так и в системе культуры в целом.

The author considers the concept of Orthodox culture in two ways. This concept represents a subsystem in the system of Christianity, which, in turn, is one of the forms of realization of the properties and functions of religion, which is a subsystem in the system of culture as a whole. At the same time, the concept of Orthodox culture points to a specific way of existence of Orthodoxy in the structural relations with other (non-religious) subsystems – both in the system of local culture and in the system of culture as a whole.

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

Key words: religion, Orthodoxy, culture, system, subsystem, system approach.

В контексте современной российской действительности термин «православная культура» имеет обиходное употребление как с позитивным, так и с негативным значением, в зависимости от точки зрения интерпретаторов. Задачей данной статьи не является подбор аргументов в пользу той или другой позиции. Хотелось бы, изъяснив термин из актуальных дискуссий, попытаться обозначить круг проблем в понимании его содержания.

Для реализации этой задачи конструктивным представляется системный подход, как наиболее абстрактный и принципиально безоценочный. Напомним его характеристики применительно к анализу феномена культуры.

Культура рассматривается как целостная совокупность элементов, взаимодействующих друг с другом горизонтально, иерархически или опосредованно (как составляющих целое культуры). Организация

их взаимодействий результируется в свойствах системы. Эффективность состояния системы обеспечивается действенностью связей между элементами и уровнем функциональности элементов. Элементы системы являются, с одной стороны, ее подсистемами (как менее сложные по сравнению с ней составляющие), с другой стороны – системами, по отношению к совокупностям собственных компонентов. В многоуровневых системных иерархиях один и тот же элемент может иметь различную степень влиятельности в структуре связей, определяющих функциональное состояние целого.

Культура выступает в качестве внебиологической адаптационной системы, субъектом и объектом которой является вид *Homo sapiens*. Система традиционной (архаической) культуры обеспечивает выживание человека как вида и создает предпосылки для реформатирования самого себя таким образом, чтобы ее носитель стал испытывать потребность индивидуальной самореализации как качественно новую и имел способы ее воплощения. Новый субъект культуры формирует ее новые подсистемы, обладающие потенциалом его «дочеловечивания». Религия – одна из таких подсистем культуры.

Как любой элемент системы, религию можно рассматривать, во-первых, в качестве носителя свойств и функций целого и, во-вторых, как систему, характеризующую собственным функционалом. Степень ее влияния как элемента (подсистемы) на систему культуры обуславливается и потребностями культуры в целом, и собственными системными свойствами религии, установлением связей между ее (религии) элементами и элементами других подсистем.

Элементом, определяющим специфику религии как системы, является религиозная модель мира с радикальным онтологическим и аксиологическим противопоставлением естественного и супранатурального уровней бытия. Дуальная картина мира, предлагаемая религией, принуждает человека искать и находить целеполагание и земные способы достижения цели. В идеале религия, апеллируя к человеку в его единичности, к индивиду как объекту воздействия, переналаживает содержание его мировоззрения и меняет его отношения с посюсторонними фрагментами мира, с другими системами организации земного бытия человека. Реализация этой модели, в зависимости от ее взаимодействия с элементами других подсистем, имеет множество конкретных (конфессиональных) вариантов в локальных воплощениях.

Характер устанавливаемых связей религии как подсистемы культуры со складывающейся средой ее культурного обитания зависит от меры потребности в ней. Скажем, дисфункция сложившихся

(традиционных) представлений о месте человека в мире в определенном социальном пространстве и времени содействует зарождению и становлению новых конкретных форм религии. Более или менее последовательное принятие новых идей возможно и в случае их импортирования при том же условии существенного кризиса, ведущего к разложению системы традиционной культуры в ее локальном варианте. Так, «человекосотворяющий» потенциал религии может быть востребован как способствующий формированию новой культурной системы и в том случае, когда элементы религии были привнесены преждевременно и/или искусственно – по мере усиления потребности локальной архаической культуры в обновлении.

Следует учитывать, что преобразования систем не происходят резко и одновременно: подсистемы меняются постепенно, посредством взаимной корректировки, и только через определенный период времени можно утверждать, что культурно-историческая система претерпела структурную трансформацию.

Земной путь к постулируемой религией цели человеческой жизни должен быть доступен расширяющемуся числу последователей. Это достигается посредством образования связей различных элементов привнесенной религии с подсистемами существующей локальной культуры. Последние, сообразно своему состоянию и функциям, воспринимают религию как системообразующий элемент для своей трансформирующейся культуры или как инструментальное дополнение, обеспечивающее более эффективное функционирование как самой старой системы, так и ее отдельных элементов. Возникающие новые взаимосвязи могут способствовать образованию соединений элементов религии с другими элементами данной системы культуры. Этот процесс может просто сопровождать те изменения в традиционной культуре, которые происходят независимо от религии, сохранив ее в новой, ориентированной на «дочеловечивание», культурной модели в качестве подсистемы с ограниченным спектром связей с другими подсистемами.

Если вероучение (комплекс религиозных представлений) является системообразующим элементом религии, то ее конкретная форма образуется посредством выделения наиболее значимых для нее элементов учения, способных установить связи (эффективные как для данной религии, так и для культуры) с подсистемами, имеющими собственные основания и функции.

Сложение православия (вероучительный комплекс, культовые практики, церковно-государственные отношения) как религиозной подсистемы задано условиями его формирования в культурно-

политической среде Византии. В процессе становления церкви в контексте византийской государственности богословские интерпретации общехристианской проблемы взаимоотношения человека и Бога приобретают специфические конфессиональные акценты [14, с. 157–163]. Образование системы византийской культуры связано не просто с распространением христианства, а и с тем, что христианство, принятое империей, «входит в структуру имперской власти, общества и культуры, соединяясь при этом с античной имперской традицией»; те же, кто не смог принять этого приспособления, создают особую монашескую традицию, «сохранившую ряд моментов раннехристианского противостояния языческой империи» [6, с. 589]. Из различного сочетания христианского и античного наследия складываются две культурные традиции – аскетическая и гуманистическая.

На Русь была принесена и воспринята прежде всего традиция христианско-аскетическая, гуманистическая же традиция, появившаяся здесь благодаря торгово-ремесленным связям, оставалась на периферии [6, с. 593]. Принимая во внимание первостепенность привнесенного «византинизма» для сложения системы русского православия, нужно учитывать, что он был введен в «сокращенном» варианте (как комплекс вероучительных идей и культовых практик) и, «пересаженный» в другую почву, дал соответствующие ей «всходы»¹.

«Государствоцентризм» и подчинение индивида интересам целого сформированы архаической культурой. Введение христианства сверху, осуществляемое властью, делает его элементом существующей системы, «работающим» больше на внешнем, нежели внутреннем направлении. То есть, принятое христианство выступает больше как элемент, позволяющий осуществлять взаимодействие одной локальной культуры с другими локальными культурами, нежели как фактор переформатирования прежней (дохристианской) культуры.

В культуре, ориентированной на личностную самореализацию, государство функционирует как подсистема, равноудаленная от мировоззренческих подсистем (прежде всего, религий). В то же время

¹ В сюжете выбора веры, как он представлен в «Повести временных лет», интересны вопросы, задаваемые Владимиром относительно главного (преимущественно, в бытовом отношении) в предлагаемых верах, и его суждения о силе презентуемого для поклонения божества в отношении ко своим «поклонникам». Философ, разяснивший картину Страшного суда, говорит о единственном условии, чтобы в веселии идти в рай вместе с праведниками – «Если хочешь с праведниками справа стать, то крестись» [13, с. 72]. Симпатия к греческой вере, сложившаяся, главным образом, благодаря «церковной красоте», продемонстрированной царьградским патриархом [13, с. 73–74], воплотилась в принятие князем крещения несколько принудительно – как условие женитьбы и избавления от полученной по «Божественному промыслу» глазной болезни [13, с. 76].

культура традиционного типа имеет самодостаточной целью сохранение своей цельности, и самозарождающиеся и/или привнесенные элементы новой культуры (будут ли это религия, искусство, философия) используются как инструменты для решения этой задачи.

Когда религия вероучительным комплексом и институтами входит в систему традиционной культуры, уже находящейся в состоянии системного кризиса, она может достаточно эффективно использовать сложившийся прежде или складывающийся институт государства как инструмент для формирования новой культурной системы. Привнесенная искусственно в еще жизнеспособную систему традиционной культуры, религия сама становится вспомогательным фактором, а из ее системы адаптируются избранные элементы.

Историко-культурные и политические обстоятельства «земной жизни», в которых сложились разного типа связи между властью и церковью, как подсистемами европейской культуры, в немалой степени определили отличительные для западной и восточной ветвей христианства акценты вероучения относительно интерпретации (тварной) природы человека, его места в мире и миссии института церкви [8, с. 175–184; 15, с. 42–45]. Религия может концептуально оформить наличный порядок вещей, вписав его в священную историю и придав статус богоустановленного. Складывавшийся в условиях византийской государственности тип отношений с институтом церкви, трансформировал этот институт в элемент системы империи, который должен был способствовать устойчивости последней как христианского государства. Обоюдно эффективная связанность церкви и государства (как элементов локальной культуры), где власть определяет не столько вектор мировоззрения, сколько более эффективное для себя функционирование носителей этого мировоззрения, становится структурной особенностью системы православия.

Византийское богословие, сохраняемое его субъектом и объектом – институтом церкви, внутри православного христианства подверглось относительно небольшим изменениям. Функция института церкви, как элемента религиозной подсистемы (православия), в системе локальной культуры – введение вероучительного содержания во все другие подсистемы этой культуры. Последние в принципе должны подвергнуться реформатированию благодаря прямым и опосредованным связям их элементов с вероучительным комплексом. Извлечение из этого комплекса различных концептов и связывание их с другими подсистемами местной культуры, то есть наличие православного вероучительного компонента в других подсистемах, определяет уровень «православности» этих подсистем (в зависимости от

значения вероучительного «контента» для их функционирования). Желаемое осуществление идеи и программы православной культуры, как это выражено В. Зеньковским, – оцерковление всей жизни в духе Христовой свободы, «без гнушения плотью и миром и без использования внешних путей в строительстве Царства Божьего» [7, с. 46].

Для становления конфессионально определенной локальной культуры большое значение имеет аутентичность восприятия вероучительного комплекса и его овнешнение различными социальными стратами. За исключением клира, появление и существование различных социальных слоев не обусловлено религией. Восприятие новых идей и степень их действенности в разных социальных стратах может зависеть от множества конкретных социально-культурных обстоятельств. Очевидно, что религиозная картина мира наиболее последовательно определяет образ мысли и образ жизни у тех, кто максимально освободился от «мира сего» – подвижники, аскеты и т. п. Мирян разных страт объединяет не столько уровень их проникновения в существо христианского учения, сколько церковный календарь, делающий жизнь мирянина «христианской» (вписанной в ход священной истории).

В принципе, универсальная картина мира присутствует в мироотношении, присущем разным социальным стратам, но отношения с нею, адаптация ее – различны. Каждую страту, с ее бытом, степенью религиозной информированности, благосостоянием, характером взаимосвязи с другими стратами можно рассматривать как подсистему, включающую православие в качестве своего элемента¹. Относительно так называемой «народной религиозности» бесценно исследование Г. П. Федотова, раскрывшего содержание православия в народном мирозерцании, в частности, реконструкцией на основе изучения духовных стихов особенности дуальной картины мира² и трихотомии народного религиозного сознания³.

¹ Этому вопросу посвящены исследования этнологов, историков, культурологов. Конкретные исследования православной жизни крестьян, купечества, знати, духовенства многочисленны – см., напр. [3, 4, 10, 11]. Программа этнографических исследований указывает, что «сбор и анализ материала целесообразно строить по схеме: канон – церковная практика – народный обычай» [5, с. 68]. В интересном исследовании А. Е. Мусина выделена подсистема, образованная взаимосвязью церкви и горожан [12].

² Религиозная модель мира адаптирована таким образом, что в образах Христа и Богоматери противопоставлены суровость церковного закона и жалеющая материнская любовь, последняя бессильна перед суровостью [16, с. 118].

³ Как вариант связывания различных элементов системы: языческая религия Матери-Земли и христианство двумя пластами – а) как религия закона (данная преимущественно

Если новый вероучительный комплекс принимается социумом избирательно или «не близко к тексту», то речь идет о низкой степени восприимчивости системы к элементу, претендующему на доминирование в ней. Невысокий уровень «православности» способствовал появлению критического отношения к потенциалу института церкви, к недостатку просветительских средств, находившихся в распоряжении церкви. Но скудость средств, точнее, их малая эффективность объясняется еще значительной жизнеспособностью системы архаической культуры, не готовой по состоянию ее элементов и связей между ними принять религию (в лице православия как культурно-исторического варианта христианства) в качестве одной из стратегически важных подсистем.

Противоположность земного и небесного обуславливает эсхатологизацию земных ценностей, их обесценение в индивидуальной жизненной стратегии, что рождает возможность различного выбора – как деятельного пути святости, так и пассивного безразличия к переустройству себя. Во втором случае, как правило, реализуется стратегия выживания по мифоритуальному типу. И из новой подсистемы извлекается наиболее легко адаптируемый элемент – обряд, который направлен на оптимизацию земной жизни (от болезней, пожаров и прочих напастей). Неотъемлемой частью и церковного культа, и православного уклада жизни стало почитание икон [17], в чем нашла практическое выражение православная концепция обожения.

В системе православия культурная функция религии – стимулирование возрастания человеческого в человеке – специфична сочетанием «личности» с «соборностью». Как христианская конфессия, православие презентует ориентацию на индивида¹ и его мистический опыт. Богословское понимание соборности – идеи, позволяющей преодолеть непостижимость божественного, присущее институту церкви, в земном измерении приобрело иной смысл. Соборность видится причиной «бескачественного смешения» (Н. Бердяев), «роевого» начала (Л. Толстой). И сегодня в православной соборности видят истоки тяготения россиян к над- и внеиндивидуальному «коллективизму». Однако она, как представляется, ближе мифоритуальному коллективизму, который выражает стратегию выживания. Можно сказать, что не богословски, а практически в понятии соборности

но в каноническом уставе Церкви) и б) как религия жертвенного кенозиса (в живой, непрекращающейся традиции святости) [16, с. 121].

¹ На индивидуализм, свойственный византийцу – подданному империи, одиноко стоявшему перед лицом государства и перед лицом Бога, спасение которого было его личным делом, указывает А. П. Каждан [8, с. 175]

произошло смещение акцентов: «церковным» словом обозначается характерная особенность традиционной культуры, и критическое отношение к «роевому» началу переносится на институт, который постулирует свое влияние на все.

Набожность наиболее просвещенного и прочно «христианизированного» аристократического меньшинства, согласно известным источникам, измерялась усердием к домашней и общественной молитве, к строению и благоустроению церквей и к некоторым другим делам внешнего благочестия, что, «по-видимому, сразу же сделалась довольно характерной чертой всех русских людей, хорошо усвоивших новую религию» [9, с. 297]. Отождествление нравственной и обрядовой праведности как раз и свидетельствует о том, что традиционная культура была сильна, и из привнесенной подсистемы (православного христианства) по-настоящему нашел связи с «аборигенной» культурой только обрядовый этикетный комплекс, – где каждый на своем месте исполняет «этикет христианства», включающий в себя не только относящееся к церковному культу, но и к быту (как себя вести, как одеваться, что и как есть и прочее). По сути, этот комплекс соразмерен мифоритуальной культуре, отличие которой от религиозной культуры не в количестве богов (политеизм), а в модели мира, требовавшей для своей целостности соблюдения всеми определенных правил поведения. Их соблюдение оценивается как приемлемый уровень моральности.

Важная составляющая этических религий не была востребована большинством. Как писал священник И. Беллюстин: «Где оно, это православие, которым хвалится Россия, в каком звании, в каком словии?» [1, с. 49]. Критические оценки уровня нравственного влияния церкви на общество и прихожан говорят не столько о ее непоследовательности в деле религиозно-нравственного воспитания, сколько о том, что нет прямой взаимозависимости религии и нравственности, которые, хотя и имеют общую цель «дочеловечивания», являются разными подсистемами культуры.

В локальной культуре конкретизируется связь таких подсистем, как религия и философия. С одной стороны, происходит воздействие философских идей на становление и развитие вероучения. Античная философия, рассуждая о начале мира, как бы оно ни называлось, не предполагает его непроницаемости для познания. Поэтому, утверждая религиозную дуальную модель мира, христианство с опытом интерпретации античного философского наследия находит способы обнаружения божественного присутствия, исходя из того, что де-факто непроницаемой стены между мирами нет. Философия, возникшая до христианства, складывавшаяся как элемент новой культуры, оказыва-

ется связанной частью своих идей и методов с концептуально-богословским элементом в системе религии. Восточно-христианское богословие, как известно, тяготело к платоновской традиции.

С другой стороны, автономизирующаяся философия, в том числе та, которая в своих отдельных направлениях имеет основополагающим элементом букву или дух устоявшегося богословского комплекса, практически обрывает связи с институтом церкви (как элементом подсистемы православия) и обращается с богословским материалом «по-философски».

Выделение сферы духовного производства из других сегментов общественной жизни, появление культуры как специализированной деятельности и как области реализации высших человеческих потребностей фиксирует наличие человека, имеющего такие потребности и ищущего их реализации в искусстве, философии, и прочих сферах деятельности. В секулярной культуре элемент «православности» присутствует как субъективный фактор конфессиональной самоидентификации части ее творцов и потребителей, но не является определяющим в ее структуре.

Рассматривая православную культуру как самостоятельную подсистему, следует учитывать влияние на ее складывание «негативных» связей с внешними ей элементами. Это свойство присуще любой системе. Речь идет о связях, оказывающих воздействие на формирование структуры локальной культуры посредством отрицания «другого» – будут ли это западный вариант христианства, секулярность, мировоззренчески противопоставленный религии атеизм, или мифоритуальная традиция. В последнем случае, как правило, отрицается система «языческого» политеизма (идолопоклонство) и связываемое с ним культовое и бытовое «варварство», но фактически игнорируется основание архаического мировосприятия, в котором политеизм был одним из элементов, одним из выражений мифоритуальной модели мира.

Космополитический характер христианства, удерживаемый его восточной ветвью, с переносом части византийской традиции в локальную архаическую культуру, с одной стороны, утрачивается, Элементы православия, войдя практически во все подсистемы локальной культуры, не изменили существенно характера связей между ними, в результате создается своего рода «национальная религия». Как писал Н. А. Бердяев: «Русская история явила совершенно исключительное зрелище – полнейшую национализацию церкви Христовой, которая определяет себя, как вселенскую» [2, с. 279].

С другой стороны, христианский космополитизм все же удерживается – в мессианской идее-мечте вселенского распространения и влияния. «Осияние исторического процесса в человечестве светом Христовым, оплодотворенье культурного творчества духом Православья, вообще выявление в историческом процесс, в исторической активности начал Православья, – вот к чему подошли мы», – писал в 1923 г. В. В. Зеньковский [7, с. 28].

Поскольку свойства системы как целостности определяются не суммированием свойств составляющих ее элементов, а свойствами структуры, ее особыми интегративными связями, то существенно и то, какие из совокупности элементов локальной культуры более склонны к усвоению привносимых в неё элементов других систем. Нетрудно предположить, что организация жизни традиционного общества, с присущим ему мифоритуальным мировоззрением, может включить те элементы религии, которые в самой системе религии (в рассматриваемом случае, в конкретной форме православия) созвучны стереотипам традиционной культуры.

Таким образом, термин «православная культура» в научном дискурсе допускает двоякое применение. Он обозначает подсистему в системе христианства, которое, в свою очередь, является одной из форм реализации свойств и функций религии, являющейся подсистемой в системе культуры в целом. Наряду с этим, термин указывает на специфический способ существования православия в структурных взаимоотношениях этой христианской конфессии с другими (нерелигиозными) подсистемами – как в системе локальной культуры, так и в системе культуры в целом.

Список литературы

1. Беллюстин Иван, свящ. Русь православная // Православие: pro et contra / сост. В. Ф. Федоров. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – С. 141–158.
2. Бердяев Н. А. Судьба России // Бердяев Н. А. Судьба России: Сочинения. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2001. – С. 267–476.
3. Буганов А. В. Православие в русской армии XIX – начала XX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы / отв. ред. О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. – М.: Наука, 2002. – С. 140–155.
4. Громько М. М. Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы / отв. ред. О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. – М.: Наука, 2002. – С. 66–89.

5. Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 6. – С. 60–84.
6. Живов В. М. Особенности рецепций византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. I. (Древняя Русь) / сост. В. Я. Петрухин. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 586–617.
7. Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура: сб. религ.-философ. ст. / под ред. В. В. Зеньковского. – Берлин: Русская книга, 1923.
8. Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.). – СПб.: Алетейя, 2006.
9. Карташев А. В. История Русской Церкви. Т. 1. – М.: Изд-во Эксмо, 2006.
10. Кремлева И. А. Религиозность купечества и других сословий по материалам духовных завещаний // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы / отв. ред. О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. – М.: Наука, 2002. – С. 128–139.
11. Мелехова Г. Н. Духовенство и его роль в жизни населения Каргополья (XIX – первая треть XX в.) // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: этнографические исследования и материалы / отв. ред. О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. – М.: Наука, 2002. – С. 179–208.
12. Мусин А. Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010.
13. Повесть временных лет / пер. с древнерус. Д. С. Лихачева, О. В. Творогова; коммент. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева, А. Ю. Чернова, при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. – СПб.: Вита Нова, 2012.
14. Смирнов М. Ю. Православие // Лекции по истории религии / науч. ред. А. Н. Типсина. – СПб.: Лань, 1998. – С. 154–211.
15. Табак Ю. Православие и Католичество. Основные догматические и обрядовые расхождения. – СПб.: Встреча, 2002.
16. Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). – М.: Прогресс; Гнозис, 1991.
17. Цехановская К. В. Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографического исследования / отв. ред. Т. А. Листова. – М.: Наука, 2001. – С. 300–315.

Статья поступила: 12.01.2019. Принята к печати: 22.02.2019

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 (470) (091) "19"

М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова

Н. Д. Кондратьев как социальный философ

Статья посвящена анализу социально-философских взглядов Николая Дмитриевича Кондратьева, известного российско-советского экономиста, создателя международно принятой концепции длинных волн конъюнктуры. Кондратьев – вдумчивый ученый, требовавший научно обосновывать каждый практический шаг с точки зрения общественной его значимости. Составление перспективных планов, считал Кондратьев, должно быть делом лиц, отличающихся высоким профессионализмом, умением сочетать практику и теорию. Он успел наметить основные ориентиры теории предвидения и методологии перспективного социалистического (государственного) планирования.

The article is devoted to the analysis of social and philosophical views of Nikolai Dmitrievich Kondratyev, a well-known Russian-Soviet economist, the Creator of the internationally accepted concept of conjuncture long waves. Kondratyev was a thoughtful scientist who required substantiating for every practical step from the point of view of the public importance. Drawing up long-term plans, as Kondratyev believed, should be a matter of persons with high professionalism, the ability to combine practice and theory. He managed to outline the main guidelines of the foresight theory and long-term socialist (state) planning methodology.

Ключевые слова: концепция длинных волн конъюнктуры, поведенческие акты человека, общественные связи и отношения, культурные составляющие общества, проблемы символического.

Key words: the long waves of the conjuncture concept, human behavioral acts, social relations, cultural components of society, symbolic problems.

В 2018 г. исполнилось 80 лет со дня трагического ухода из жизни известного отечественного мыслителя, создателя международно принятой концепции длинных волн конъюнктуры («кондратьевских циклов») Николая Дмитриевича Кондратьева (1892–1938). Но есть у него заслуги перед наукой и обществом, которые до сих пор не до конца

осмыслены даже современными экономистами, не говоря уже о философах и социологах. Мы присоединяемся к общей характеристике этого отечественного учёного, которая дана доктором экономических наук Н. А. Макашевой: «Н. Д. Кондратьев, как и П. А. Сорокин, принадлежал к числу главных действующих лиц взрыва научного творчества первой трети XX в.» [8, с. 710]. И если Сорокин получил всеобщее признание как социолог и культуролог, то вклад Кондратьева в философское осмысление социальных процессов далеко еще не понят. Оценивать его можно как значительного практика-экономиста, но в первую очередь всё же, как вдумчивого ученого, требующего научно обосновывать каждый практический шаг с точки зрения общественной его значимости не только на конкретном этапе, но и в далёкой перспективе. Вспомним в связи с этим имя и идеи другого отечественного учёного – Владимира Ивановича Вернадского, предсказавшего в начале XX в. глобализацию проблем человечества.

Необходимость научного предвидения становится ведущей задачей общетеоретических наработок в социальной философии и теоретической социологии. Если мировое сообщество не сможет научиться смотреть вперед, опираясь на научные знания, у него не будет возможности уверенно выбирать вектор развития, а значит – обеспечивать собственное существование. Вклад Кондратьева в общетеоретические социальные науки с точки зрения прогностической деятельности значителен и требует специального анализа.

Любое дело, за которое брался Кондратьев, он пытался осмыслить с точки зрения приложения к нему научного знания. Это касалось и планирования, и прогнозирования – того, чему он посвятил свою недолгую жизнь, ни на минуту не усомнившись, что это дело имеет огромную общественную значимость, Кондратьев считал, что планы должны основываться на строгих научных исследованиях и до конца жизни занимался разработкой методологии планирования и прогнозирования социалистической экономики России.

Исходной предпосылкой научного планирования, по его мнению, является сочетание генетического метода, основанного на экстраполяции тенденций экономической действительности на будущее, с телеологическим методом, ориентированным на достижение независимой целевой установки в перспективный период. Для того чтобы эти планы были реальными, следует опираться на прогнозы, учитывающие закономерности статики, динамики и генетики, тенденции экономической конъюнктуры, изменение условий внутреннего и мирового рынков. Составление перспективных планов, считал Кондратьев, должно быть делом лиц, отличающихся высоким про-

фессионализмом, умением сочетать практику и теорию, поскольку нет ничего более практичного, чем проверенная теория.

В основе научного прогнозирования лежат познание и использование закономерностей развития общества, которые требуют основательной философской и социологической базы. Таким образом, Кондратьев выходит на проблематику социальной философии и теоретической социологии. Прежде всего, он предлагает опереться на гносеологические истоки, обеспечивающие логически выверенную структуру применения достижений науки. Учёный исходит из трех ступеней познания, находящих выражение в трех типах социальных законов, которые служат теоретической основой прогнозирования [10]:

- закономерности статики позволяют обоснованно определять структурные пропорции социально-экономической системы, обеспечивающие ее функционирование, сбалансированность составных элементов;

- закономерности динамики помогают предвидеть перемены в этой системе в разных фазах среднесрочных, долгосрочных и сверхдолгосрочных (цивилизационных) циклов, тенденции взаимовлияния циклических колебаний в смежных и отдаленных сферах, время наступления кризисов, обоснованно их диагностировать и выбирать оптимальные пути выхода из них, при этом экономические кризисы рассматриваются как естественные и необходимые явления развития социально-экономических систем;

- закономерности социогенетики дают возможность выявить внутреннюю логику саморазвития общественных систем, их неизменное ядро, наследственность и изменчивость в их динамике, обоснованно произвести отбор полезных перемен, адаптирующих социально-экономическую систему к изменениям общественного и природного характера.

Проблема исследования социальных и культурных закономерностей – одна из ведущих в социальной философии. Как пишут петербургские философы А. С. Кармин и Г. Г. Бернацкий:

«Для философского подхода к познанию общества характерно стремление осмыслить его сущность, понять особенности, отличающие социальную реальность от природной (физической, биологической) реальности. Как это вообще свойственно философскому мышлению, социальная философия ищет «первоначало», исходные принципы объяснения общественной жизни» [2, с. 202].

Современные экономисты признают, но мало используют, кондратьевскую разработку больших циклов экономической конъюнктуры. Она может опираться в основном только на опытную базу динамики капиталистического общества, поскольку социалистическая динамика в исторической перспективе оказалась краткосрочной. Кондратьев успел только наметить ориентиры теории предвидения и методологии перспективного социалистического (государственного) планирования и чуть больше сделать выводов в конкретной сфере – о перспективном плане развития сельского и лесного хозяйства [9, с. 375–413].

Планировать и прогнозировать общественное развитие во всех его сферах возможно только точно представляя потребностный мир человека и человеческих сообществ. В рассуждениях об обществе Кондратьев опирается на мотивационную структуру «актов поведения», делая акцент именно на «сознательную» их часть. Осознание и интерпретация поведения могут быть разными.

Есть телеологические акты, они направлены на достижение определенной цели (получение удовольствия, хозяйственной выгоды; получение научного, технического, художественного эффекта – то есть утилитарные, гедонические, объективные). Эти действия свершаются по схеме «*для того, чтобы*».

Есть алогические акты поведения, в которых удовлетворение какой-либо потребности не осознаётся как ясно поставленная цель (скорее, осознание приходит позднее). Здесь действует (чаще причинная и оправдательная) схема «*потому что*». Мотивационная структура поведения человека использовалась Кондратьевым в статье «Проблемы предвидения», опубликованной в журнале Конъюнктурного института «Вопросы конъюнктуры» (1926).

В этой работе разработаны в общем виде достаточно осмысленные основы теории предвидения и методологии перспективного планирования. Ссылаясь на длинную историю стремления человека «приподнять завесу грядущего и предвидеть ход событий», Кондратьев пишет, что «в основе интереса к прогнозу лежат достаточно сильные жизненные мотивы. Эти мотивы имеют двоякий характер: теоретический и практический» [3, с. 509]. Он приводит пример такой связи из астрономии: прогноз Галлея и Клеро о тождестве наблюдавшейся кометы (1531, 1607 и 1682), который был подтвержден Георгом Паличем в 1758 г. Этот классический пример удачного прогноза в области естествознания, по словам Кондратьева, «с исключительной наглядностью вскрывает теоретическое значение предвидения»: *прогноз выступает в качестве метода проверки научных теорий и гипотез.*

В социально-экономической жизни проблема прогноза имеет несомненное практическое значение:

«Выдвигается ли проект социальной реформы, предлагается ли та или иная мера экономической политики, строится ли тот или иной план регулирования народного хозяйства, проводится ли задача организации частного предприятия и т. д., всюду ставится вопрос об активном вмешательстве в ход событий окружающей социально-экономической среды и вопрос о предвидении хода последующих событий» [3, с. 511].

Определить значение прогноза – это только начало для плановой деятельности (планового руководства социально-экономической жизнью). Прогнозирование предполагает, как отмечает Кондратьев, постановку ряда вопросов, требующих к себе научного подхода и соответствующего практического деятельностного ответа на них: (1) В чем состоит сущность прогноза; (2) На какие предпосылки он опирается; (3) Чем и как определяются его пределы и возможности; (4) Каковы основные типы прогноза.

Разрабатывая проблему социально-экономического прогноза, Кондратьев как социальный философ опирается на работу В. Вундта «Система философии» (1902). Вместе с тем, он выступает против претензий философии на построение универсальной системы знаний. Он отмечает также некоторую ограниченность философских возможностей прогнозирования. Он подчёркивает, что предвидение «с общепhilosophической точки зрения может быть плодотворным лишь в том случае, если оно ориентировано» на данных «специальных исследований». Отвечая на вопрос, в чем состоит сущность прогноза и какое место он занимает в системе нашего знания, Кондратьев даёт определение самого понятия «прогноз»: «Такое обоснованное заключение от событий, уже данных в опыте, к возможному выходу событий, которые нам ещё не даны и не наступили, мы называем прогнозом» [3, с. 513].

Ссылаясь на работы по методологии истории А. С. Лаппо-Данилевского [6], классификацию наук О. Конта, Кондратьев отмечает, что в науке всегда существует проблема доверия описанию фактов действительности и событийного ряда в истории, что надо видеть отличия воспроизведения или конструирования от простого описания. В прогнозе мы имеем знание, которое всегда является как бы рабочей гипотезой, «без которой мы, однако, не можем обойтись в практике». Но есть отличие прогноза от пророчества: пророчество предполагает «сверхъестественную одаренность прорицателя», прогноз же основывается на данных научного знания, основанного на систематическом изучении действительности. Кондратьев доказывает, ссылаясь на работы С. Н. Булгакова (История экономических учений, 1911), Н. И. Бухарина (Исторический материализм, 1922), Р. Штаммлера

(Хозяйство и право, 1907), Э. Мейрсона (Тождественность и действительность, 1912), Хр. Зигварта (Логика, 1909) и др., что предвидение возможно в определенных пределах, ограниченных историческим временем, состоянием экономики и общественных отношений. Вопрос же заключается в том, на какие предпосылки предвидение должно опираться.

Во-первых, прогноз возможен в случае, если между событиями действительности существует необходимая причинная связь. Фактическое знание не сводится исключительно к установлению причинных связей, тем не менее оно «или *опирается* на предпосылку этой связи, или *стремится* к её установлению».

Во-вторых, прогноз возможен при всей ограниченности наших познавательных способностей лишь в условии существования не только причинных связей, но и закономерности их хода. Кондратьев в определении закономерности как единообразного хода событий ссылается на систему логики Дж. Ст. Милля [7]. Единообразие и повторяемость связаны именно с понятием закономерности.

Важной является и третья предпосылка предсказуемости и возможности прогноза – наличие знания этих связей и закономерностей, «а также, разумеется, знания констелляции (взаимного расположения и взаимодействия различных факторов – *М.А.*, *А.Д.*), стечение обстоятельств событий в какой-то исходный момент» [3, с. 533].

Поведенческие акты человека и человеческих сообществ носят разную направленность – на природу, на других людей, на себя, на метафизические начала, понимаемые как идеологемы. Предвидение и планирование должно учитывать эти моменты. Но для предвидения социальной жизни особенно важны именно социальные связи. Кондратьев строит свою классификацию социальных связей.

Само понятие социальной связи (или отношения) – важнейшая категория теоретической социологии того времени. Наиболее известно «учение о связях», развитое Леопольдом фон Визе (1876–1969), профессором Ганноверского и Кёльнского университетов, автором книги «Система общей социологии». Классификация социальных связей, по Кондратьеву, есть результат его полемики на эту тему с Бухариным, который с позиций господствующего исторического материализма (социальной философии марксизма) рассуждал о преимущественно экономическом характере общественных связей.

Кондратьев в своей классификации делит связи людей на непосредственные (системно-структурно ощущаемые, направленные на удовлетворение потребностей) и опосредованные (направленные на создание условий для удовлетворения потребностей). Другими словами, в его классификации общественных отношений ключевым моментом выступают философско-антропологические характеристики [1].

Непосредственные связи соединяют людей в совокупности в данное время в данном месте – в трудовой деятельности, играх, выполнении религиозных ритуалов и т. д. Три аспекта непосредственных связей выделяет Кондратьев:

- материальный – каждый участник своим действием в рамках этой связи оказывает влияние на других;

- психологический – тот настрой, который возникает у участников совместных действий;

- идеальный – те идеально-логические представления о сообществе, которые в определённых случаях вырабатывают чувства принадлежности к общим идеалам (нравственным, религиозным, политическим). Используя современную терминологию, их можно было бы определить как связи культурно-исторические.

Опосредованные связи Кондратьев делит на *связи-взаимодействия* (отношения людей, разделённых географически, но живущих в одну и ту же историческую эпоху и связанных единой производственной цепочкой) и *связи-воздействия* (имеются ввиду преемственные связи людей разных исторических эпох через материальную и духовную культуру, умонастроения, идеалы). Опосредованные связи несут в себе материальные, психологические и идеальные аспекты. Когда в каждый момент времени живущие люди совершают акты физического труда, они пользуются орудиями и средствами производства, организационными методами и навыками, перешедшими от предыдущих поколений. Когда они совершают акты умственного труда, они опираются на сумму идей, добытых этими поколениями и зафиксированных литературно. Когда люди проявляют себя в сфере искусства, религии, политики, права и т. д., они отправляются от совокупности тех верований, тех достижений и духовных течений, которые перешли от прошлого. Каждое новое поколение людей в своём жизнеустройстве и социальном поведении таким образом связано с поведением предшествовавших поколений. Эта связь имеет очевидно опосредствованный характер.

Ссылаясь на закон гетерогонии целей, сформулированный немецким философом и психологом Вундтом (под влиянием общественной среды, те цели, которые ставятся себе отдельными лицами, никогда не осуществляются в точном соответствии с первоначальными предположениями, а всегда – с теми или иными отклонениями от них), Кондратьев делает вывод, что не только целевые действия человека, не только условия, но и всякое поведение человека в условиях массовых связей и взаимодействия подвержено закону гетерогонии. Одновременно поведение подвержено и закону полной или частичной деперсонализации результатов.

Укажем, что проблема объективации общественных закономерностей в тот исторический период была весьма актуальной. В частности, её исследовал выдающийся историк и культуролог XX века Арнольд Тойнби в своем многотомном труде «Постижение истории». Идея действия так называемого закона «золотой середины», как равнодействующей социальных усилий общественно значимых групп, была одной из ведущих в его социальной философии [11].

Особое значение Кондратьев придаёт связям, основанным на духовно-идейной зависимости. Главу вторую своего произведения «Основные проблемы экономической статики и динамики» [4] он посвящает строению общества и основным формам духовной культуры. Сумму коллективных идей, имеющуюся в обществе в определённую эпоху, он называет *идеологическим рядом общества*, в который включаются научные понятия и суждения, правовые и моральные установления, политические ценности и идеалы, религиозные верования, эстетические представления. В культурно-историческом процессе различные идеи и ценности борются и согласуются друг с другом. Побеждают и выживают те, что наиболее полно отвечают коллективному опыту (научному, религиозному, политическому, эстетическому). Когда-то возникнув в индивидуальном сознании, та или иная идея становится коллективной, признанной многими, то есть деперсонифицируется. В этом отрыве идей от породивших их авторов, а также от судьбы отдельных лиц, разделяющих их, проявляется *один из самых основных признаков коллективно-социальной природы идей*, живущих в обществе. Идея живёт, пока существуют социальные условия, затем её вытесняют и заменяют другие идеи. Это характерно и для научных, и для религиозных, и для политических идей, и для эстетики мировосприятия.

Кондратьев убедительно показывает, что существующая в данном обществе или в той или иной его части система идей (не хаотичная, а организованная система) является не чем-то внешним и иллюзорным, а совершенно объективным фактом, имеющим определённые и прочные связи со всей системой общественной жизни и поведения людей.

Господствующие в обществе идеи Кондратьев называет системой идей. Наличные коллективные идеи на практике представляют собой не хаотическую сумму, а именно организованную систему. Эта организованность заключается в первую очередь в их дифференциации по специальным областям жизни и деятельности, к которым они имеют отношение (научные, религиозные, правовые, эстетические), в учениях и верованиях. В пределах каждой такой области они всегда имеют внутреннюю иерархию по степени общности, важности, актуально-

сти. Причем в одной и той же области, например в области политических или религиозных идей, мы можем наблюдать две и даже более сосуществующие мирно или, наоборот, конфликтующих системы идей. Такая организация идей является отражением внутренней логики строения и связи каждой данной идеологической сферы, но в то же время и отражением строения самого общества.

Система идей как таковых, приходит к выводу Кондратьев, не имеет пространственно-временного бытия. Она находит символическое отображение в языке, в печати, в памятниках искусства. Здесь идеи как бы застывают в неизменном и потенциальном виде. Живыми и действительными они становятся конкретно лишь тогда, когда индивидуальное сознание человека под влиянием указанных материальных условий или внутренних психических процессов вновь воспроизводит их, развивая и модернизируя, а зачастую и трансформируя. Тогда они выступают как фактор стимулирования, ориентации и связи актов человеческого поведения; тогда, преломляясь через индивидуальную психику, они становятся значимыми социальными силами, способными к дальнейшему развитию. В качестве таких важнейших социальных сил для Кондратьева выступают религиозные группировки. В его трактовке религия – это феномен, охватывающий значительную часть общества и одновременно вторгающийся в пределы других обществ, обнаруживая столь же высокую или даже большую степень устойчивости и длительности существования, чем государство и классы.

Проблема символического рассматривается Кондратьевым на примере товарного фетишизма. Роль символизма в общественной жизни, по его мнению, чрезвычайно широка. Особенно значительна она в сфере искусства, религии и права. Другими словами – в тех формах духовной культуры, где сложно, а часто даже невозможно найти адекватное вещное выражение этих явлений. В широком смысле слова, все социальные вещи символичны, поскольку, включаясь во взаимоотношения людей, они приобретают новые, физически им не свойственные социальные качества. Так, например, в макроэкономике используется термин «товарного фетишизма». В религиоведении под фетишизмом понимается «религиозное поклонение материальным предметам, которым приписываются не присущие им свойства (способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте и т. п.). Впервые эта форма верований была обнаружена португальскими моряками в Западной Африке в XV в., а затем многочисленные модификации фетишизма были выявлены в религиях почти всех народов» [5, с. 1110]. Явление фетишизма было распространено К. Марксом на отношение людей к товарам. Однако понятие «фетишизм» отражает бо-

лее широкий круг явлений, проникающий в сферу всей общественной жизни.

В качестве вывода укажем, что Кондратьев в постреволюционный период продолжил теоретические традиции отечественной общественной мысли. Его дискуссии в области философии и социологии с государственной идеологией исторического материализма отразили факт дифференциации социальной мысли на идеологически признанную и оппозиционную. Именно последняя в дальнейшем стимулировала новаторские теоретические изыскания в рамках советской философии: идеи М. М. Бахтина (понимание символического в качестве мира внутренних переживаний), А. Ф. Лосева (диалектико-феноменологическое понимание мифа), В. П. Тугаринова (введение понятия ценности как того, что нужно людям для удовлетворения потребностей и интересов).

Список литературы

1. Давыденкова А. Г., Стельмашук Г. В. Человек и его потребности. – СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2007.
2. Кармин А. С., Бернацкий Г. Г. Философия: учеб. для вузов. – 2-е изд. – СПб.: Питер, 2006.
3. Кондратьев Н. Д. Большие циклы конъюнктуры и теория предвидения. Избранные труды – М.: Экономика, 2002.
4. Кондратьев Н. Д. Основные проблемы экономической статики и динамики» Предварительный эскиз. – М.: Наука, 1991. [Электронный ресурс]. – URL: <https://studfiles.net/preview/460633/page:9/> (дата обращения: 20.11.2018).
5. Красников А. Н. Фетишизм // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 1110.
6. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории. Вып. II. – СПб., 1913.
7. Милль Дж. Ст. Система логики / пер. В. И. Ивановского. – 2-е изд. – М.: Издание Г. А. Лемана, 1914.
8. Мокашева Н. А. Наследие Н. Д. Кондратьева: взгляд из XXI века // Кондратьев Н. Д. Большие циклы конъюнктуры и теория предвидения. Избранные труды. – М.: Экономика, 2002. – С. 708–750.
9. Основы перспективного плана развития сельского и лесного хозяйства: доклад от Народного комиссариата земледелия РСФСР на пленарном заседании Президиума Госплана СССР // Кондратьев Н. Д. Избр. соч. – М.: Экономика, 1993. – С. 375–413.
10. Теория предвидения Н. Д. Кондратьева и методология интегрального прогнозирования. [Электронный ресурс]. – URL: <https://uchebnik.online/biznes-planirovanie/teoriya-predvideniya-kondrateva-metodologiya-33274.html>
11. Тойнби А. Дж. Исследование истории: в 3 т. / пер. К. Я. Кожурина. – СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2006.

УДК 101.1 : 323.28

Е. А. Кочнев, С. В. Наумов, Ю. Д. Мишин

**Террор как предмет философского исследования:
гносеологический и методологический аспекты**

Более четырехсот определений террора и терроризма даже на уровне здравого смысла выглядят явным перебором и вызывают недоверие к способностям науки разобраться с явлениями, ставшими актуальными для массового сознания. Неопределенность в толковании понятий террора и терроризма из идеологической сферы распространилась на уровень правовой и политической регламентации. Пора остановиться в стремлении быть лучше оппонентов в определении террора и терроризма и сменить дискурс на консенсус. Нужно не спешить разрабатывать новые и не модернизировать существующие определения, а, во-первых, проанализировать гносеологические и методологические основания имеющихся определений, во-вторых, совместно выработать согласованный взгляд на сущность террора и терроризма.

Сложившаяся ситуация обязывает исследователей обратиться к классическим философским представлениям о гносеологической природе и методологических особенностях понятийных определений. Авторы проанализировали идеи признанных специалистов, пытаясь индуцировать поиск результата в русле методологического своеобразия науки и философии XXI века.

More than four hundred definitions of terror and terrorism, even at the level of common sense, look like a clear bust and cause distrust in the ability of science to deal with the phenomena that have become relevant to the mass consciousness. Uncertainty in the interpretation of the concepts of terror and terrorism has shifted from the ideological sphere to the level of legal and political regulation. It's time to stop striving to be better than your opponents in the definitions of terror and terrorism and to change the discourse on consensus. It is necessary not to develop new definitions and not to modernize the existing ones, but, first, to analyze the epistemological and methodological foundations of the existing definitions, and secondly, jointly develop a coordinated view on the essence of terror and terrorism.

The current situation obliges researchers to turn to the classical philosophical ideas of epistemological nature and methodological features of the conceptual definitions. The authors analyzed the ideas of recognized experts, trying to induce the search for results in line with the methodological originality of science and philosophy of the 21st century.

Ключевые слова: террор, терроризм, гносеология, методология, консенсус, определение, субъектный состав.

Key words: terror, terrorism, gnoseology, methodology, consensus, definition, subject composition.

Чтобы террор вырос в терроризм и приобрел масштаб глобальной угрозы социальному прогрессу, оказалось достаточно столетия. В XX веке трудно было кого-либо удивить мировыми размерами и ускоренным приращением явлений, способных существенно отразиться на характере общественной истории: человечество пережило две мировые войны, соревнование мировых систем, создание оружия массового уничтожения, крах мировой колониальной системы, успех национально-освободительного движения, мировое осуждение расизма, геноцида, фашизма; ощутило преимущества сотрудничества в освоении космоса, в оздоровлении естественной среды обитания, осуществлении научно-технической революции. Казалось бы, приобретенный социальный опыт должен был сделать защитно-компенсаторный механизм прогрессивного движения более действенным, способным подавлять негативные феномены. Действительность, к сожалению, в очередной раз разошлась с логикой здравого мышления, подтвердив, что движение исторической реальности сложнее мыслительной деятельности, пытающейся представить ход общественного развития в виде определенного порядка, согласованного с человеческой разумностью.

Из того, что разумность не стала действительностью, не следует, что Гегель был не прав. Мы полагаем, что пока историческая логика не объективировалась в последовательности исторического развития, которое еще не вызрело до разумной действительности. Основная причина, тормозящая исторический прогресс, – в неустойчивости баланса национальных, транснациональных и глобальных интересов. Разумно выстроенные соглашения существуют, но нет универсальности их понимания. Отсюда и непоследовательность в соблюдении достигнутых договоренностей. Субъекты международных отношений не утратили надежды максимально полно удовлетворить свои интересы за счет партнеров, конкуренция доминирует над сотрудничеством. Терроризм как раз и есть резерв для тех, кто пытается, генерируя условия хаоса, занять политическое лидерство.

Специфика развития терроризма в XX веке видится в том, что это явление трансформировалось в глобальную угрозу по мере утраты способности к самодвижению. То есть масштаб терроризма разрастался в то время, как его собственные специфические нацеленности на борьбу сокращались [3, с. 15]. Подобная динамика свидетельствует о том, что расширенное воспроизводство терроризма осуществлялось преимущественно за счет внешних источников. Без них терроризм не сделался бы мировой угрозой. Идеологи и организаторы терроризма это сознают и активируют весь спектр террористических действий.

Из анализа современной истории терроризма следует ряд вопросов, наиболее значимым из которых является: что привлекает тех, кто направляет, финансирует и политически прикрывает террористическую практику? Ответ на этот вопрос весьма не простой, ибо он предполагает ясность в определении террора и терроризма, а их более четырех сотен [7, с. 336]. Создается впечатление, что пора остановиться, иначе путаницы будет еще больше. Необходимо достигнуть хотя бы рамочной формы в их определении.

Особый статус определений был осознан родоначальниками европейской философии. Определению уделял усиленное внимание Платон, без акцентированного интереса к определению не могла появиться логика Аристотеля. С определения начинали все лидеры схоластики. Философская рефлексия эпохи Возрождения и Нового времени также связана с логикой определения. Мимо определения не прошла иррациональная философия, с определений началась история позитивизма, выросла в неопозитивизм и постпозитивизм, аналитическую философию. Проблема определения стала одной из центральных в концепциях экзистенциализма, герменевтики.

Толкование определений усложнилось с разработкой диалектического метода и его конкретизацией в системный подход. Определение перешло с уровня формально-логической технологии на уровень конкретно-временного, исторического понимания, с выделением системообразующего фактора. Возросла значимость условий и способов определения, но инвариантной осталась противоречивость, осложняющая достижение истинной определенности. Определение, по Гегелю, – суть логики: «... логика есть наука о мышлении, его определениях и законах, ... но мышление как таковое составляет лишь всеобщую определенность или стихию, в которой идея проявляется как логическая идея» [1, с. 107]. При этом Гегель различал логическую идею субъективного мышления и логику развития абсолютной (объективно существующей) Идеи, проявляющуюся в субъективном мышлении.

Объективная природа субъективного определения требует от человеческого мышления выполнения необходимого условия:

«... предмет должен быть дан не только со стороны его понятийного определения, но и со стороны того эмпирического явления, которое соответствует данному определению. По отношению к необходимости содержания, это, однако, не означает ссылки на опыт. Еще менее допустима ... ссылка на то, что получило название созерцания и что обычно является ничем иным, как способом действия представления и фантазии (а также сумасбродства) по аналогиям, которые могут быть то более случайными, то более значительными, но выражают в предметах лишь внешние определения и схемы» [1, с. V–VIII].

Противоречие между запредельным количеством определений терроризма и террора и неудовлетворительностью или недостаточной удовлетворенностью результатом, не может не вызывать желания разобраться в причинах ситуации. Мы не ставим целью прибавить к существующему нечто новое. Наше стремление скромнее – очистить определения от того, что мешает их адекватности реальным явлениям. Р. Декарт наставлял своих современников:

«В предметах нашего исследования надлежит отыскивать не то, что о них думают другие или что мы предлагаем о них сами, но то, что мы ясно и очевидно можем усмотреть или надежно дедуцировать, ибо знание не может быть достигнуто иначе» [2, с. 84].

Мир за 350 лет, прошедших со смерти великого французского мыслителя, одного из тех, кому классическая наука обязана своим рождением, изменился весьма заметно. Определенные изменения произошли в самом человеке, но порядок мышления не претерпел существенных изменений, если иметь в виду под порядком логику. Гегель уточнил, что логический способ понять и определить явление – частный случай, соответствующий устойчивости, повторяемости, консервативности движения. В значении формальной логики он не усомнился, напротив, считал, что в новом своем положении она предстала еще более востребованной.

Обобщая достижения научного познания и социального опыта, формальную логику надстроили диалектическим мышлением, задача которого разобраться в движении как изменении. Объект познания приобрел историчность. Познание и определение усложнились, мнения умножились.

Процесс определения должен начинаться с ясных и достоверных вещей, не вызывающих противоречия в толковании, идти нужно пошагово вплоть до получения искомого результата. Путь поступательного движения от простейшего, – далее не делящегося начала, – к простому продолжению и только потом к усложнению до возможного максимума, отлично вписывается в познание, построенное на уровне представлений, имеющего дело с эмпирическим базисом. В связи с чем К. Поппер задает вопрос: «Как можно эмпирически определить понятие?» и сам же на него отвечает: «Обычно в этом случае говорят об “экстенсивных определениях”, что означает, что определенное эмпирическое значение приписывается понятию посредством соотнесения его с некоторыми объектами, принадлежащими реальному миру. При этом понятие рассматривается как символ этих объектов» [5, с. 101]. Поппер не отрицает признак простоты в характеристике движения научного познания, однако его понимание простоты существенно

отличается от понимания Декартом. Прежде всего, Поппер придает простоте статус идеи – это «идейная простота». И прибавляет к простоте идеи «новизну, плодотворность и способность объединять знания в систему».

«Требование простоты, – соглашается Поппер, – несколько неопределенно и, по-видимому, его трудно сформировать достаточно ясно» [6, с. 402]. Сложность познания структурирована. К. Поппер представил ее как раздвоенное движение мысли. Одни исследователи акцентированы в познании на сущностное значение слов, другие, которых Поппер называет «эссенциалистами», – на истинность или ошибочность теории. Для вторых понятия, термины всего лишь инструменты.

Терроризм исторически, бесспорно, изменился, но он не стал настолько сложным объектом познания, чтобы оправдать четыре сотни попыток своего определения. Складывается впечатление, что за дискурсом оказалась утраченной реальность объекта, ее вытеснили продукты конкурирующего мышления, анатомию которого и вскрыл К. Поппер.

Определение объективируется в практическую жизнь, направляя различные виды общественной деятельности: научную практику, техническое творчество, развитие производства, транспорта, связи, индустрии отдыха, быта, политическую конкуренцию, изменение религиозного предпочтения и продвижение предпочтительных конфессий. Качество определения непосредственно обусловлено качеством понятия, а через него и качеством определяемого явления: степенью его зрелости, уровнем сложности, в том числе сложности динамики, системным положением.

Другой значимый фактор, влияющий на качественность определения, – зрелость деятельности как способности познающего субъекта (владение предметом, методологической оснащенностью, выбором ракурса, умением избавиться от излишней субъективности, аккумулирующей предшествующий социокультурный и политически-правовой жизненный опыт, социально-ориентированное предпочтение).

Определение – конечный продукт познания, оно достигается, как правило, в противоречиях, проверяется опытом использования, испытывается в интересубъективном обсуждении. Определение имплицитно содержит цель. Без должного целеполагания в определении явления решать возникающие проблемы деятельности малоэффективно.

Понятия отражают объекты с их сущностной стороны, поэтому раскрыть содержание понятия можно лишь разобравшись в его связях и эволюции этих связей. Построение системы понятийного мышления

с использованием специфической методологии находит свое завершение не в профессиональном единомнении, а в логически непротиворечиво выстроенной теории, прошедшей проверку верификацией либо фальсификацией. Искомое понятие только тогда может удовлетворить профессиональное сознание, когда оно займет положенное место в теории. Сложность здесь в том, что прежде чем это произойдет, понятие должно вызреть в себе и для себя. Эффективность познания значимых явлений природы и общества упирается в отношении понятия и теории. Несовершенство теории сказывается на отсутствии удовлетворенности понятием, в свою очередь понятию, чтобы вызвать удовлетворенность, нужно пройти испытание теорией. Отчасти, механизм данного взаимоотношения показал Гегель посредством идеи восхождения в движении понятия от абстрактного к конкретному.

До последнего десятилетия XX века исследования террора и терроризма были в СССР эксклюзивным явлением и преимущественно осуществлялись в историческом контексте. В господствующей идеологии ни то, ни другое не признавалось актуально опасным социальным явлением, допускалось в порядке инцидента случайного вида. Считалось, что социально-экономической, социокультурной и политической базы для террористов в обществе нет. Поддерживать же исследования террора и терроризма на Западе, было несколько нелогично. Во-первых, под абстрактные определения террора и терроризма попадали те, кого в СССР считали борцами с империализмом; во-вторых, и это было действительно так, буржуазная идеология активно использовала тему террора для фальсификации истории Советской власти и дискредитации ее наследников.

Западные специалисты всемерно раскручивали историю государственного террора времен Великой французской революции, представляя его как трансформацию традиционного религиозного и политического террора, создавая впечатление, что генеральная линия террора с 1790-х гг. сместилась и стала преимущественно государственной политикой: якобинцы, большевики, фашисты, нацисты, радикальные исламисты... Политики сознательно уводили борьбу с террором и терроризмом от действительно актуального направления.

Расползание терроризма на Ближнем Востоке и в Африке пришлось на рубеж XX и XXI столетий и произошло при поддержке и попустительстве американских спецслужб и их стратегических партнеров. Проблемы с современными мигрантами Западной Европы – расплата за стратегические политические просчеты США и Запада в заключительной четверти XX века, когда все силы были сконцентри-

рованы на демонизацию СССР, КНР и других стран социалистической направленности, а борьба с террором и терроризмом не считалась основной. Воспользовавшись ситуацией, террористы заявили свои претензии на политическую власть и управление общественным развитием, а политический опыт борьбы с ними в новом масштабе отсутствовал.

Отечественная либеральная мысль, испытывая особое расположение к учению столпов западной демократии, также сосредоточилась на исследовании зарубежной литературы, чему активно способствовали различного рода фонды поддержки подобных идеологических устремлений. Публикации данного периода свидетельствуют, что К. Поппер был прав, отмечая необходимость разрабатывать объясняющую теорию, а не дискутировать об отдельно взятых понятиях. Потребность в развитии национального самосознания необходимо выражать, опираясь на объективное основание и выражая в политике собственные интересы; думать не как Бжезинский и Сорос, а прислушаться к критически мыслящим специалистам. Карл Поппер вспоминал:

«В Лондонской школе экономики у меня были студенты из различных частей Африки, Ближнего Востока, Индии, Юго-Восточной Азии, Китая и Японии, и я убедился, что все трудности можно преодолеть при минимуме настойчивости, проявленной обеими сторонами. Если и имелось препятствие, которое не так легко было преодолеть, то оно, как правило, было результатом насильственного навязывания западных идей. Догматическое, некритическое обучение в плохих школах и университетах западного образца и, особенно освоение западного многословия и западных идеологий были, как показывает мой опыт, значительно более серьезными препятствиями для рациональной дискуссии, чем любое расхождение между культурами и языками» [5, с. 579].

Знать языки и мысли других народов в современном мире необходимо, как необходимо при этом учиться мыслить на родном языке, думая и выстраивая свой путь общего движения к миру и демократии, стремиться к сотрудничеству, не теряя собственного лица.

Многочисленные попытки развести понятия «террор» и «терроризм» дают основания признать необходимость конвенционально определить их соотношение, иначе познание сведется к схоластическим упражнениям с дефинициями. В стороне останется цель – поставить заслон распространению террористической деятельности, четко обозначив это явление в качестве цели борьбы.

Есть несколько вариантов, подсказанных дискурсом. Первый вариант – разделить во времени террор и терроризм. История начина-

лась с террора, который потом вырос в терроризм. Терроризм представляется как развитая форма террора, в частности, его современное состояние, обеспеченное идеологическим и политическим оформлением. Религиозный терроризм не является исключением, ибо религия здесь служит не более, чем прикрытием политического направления терроризма (В. В. Чеботарев и др.)¹.

Второй вариант – отождествить террор со средством борьбы, а терроризм понимать как деструктивную форму политического и идеологического сопротивления существующему общественному порядку (Ю. Д. Мишин и др.).

Третий вариант – различать террор и терроризм в зависимости от масштаба и сферы действий (С. И. Кузина, Т. В. Герасименко и др.). Террор имеет массовый характер, так как может быть разнообразным по целям; терроризм направлен на принуждение власти к требуемым изменениям, поэтому более акцентированно проявляется в определенные периоды общественного развития.

Четвертый вариант: террор – это политика репрессий со стороны государства, а терроризм – насилие, осуществляемое политическими группировками (Е. П. Кожушко).

Независимо от выбранного за основу подхода к установлению соотношения террора и терроризма, придется определяться вначале с террором. Странной выглядит официальная позиция. По данным С. И. Кузиной, в уголовном кодексе России есть определение терроризма, но нет понятия «террор» [4, с. 37]. Понятие «террор» отсутствует и в Федеральном законе «О противодействии терроризму». Между тем, официально используются в характеристике противоправных действий термины «внутригосударственный террор» и «международный терроризм». Показательно и то, что Комитет по международному терроризму при ООН был организован в 1972 году, но и он до настоящего времени не определился с понятием «терроризм».

У нас имеется версия, объясняющая эту ситуацию. Борьба с преступностью и политическая борьба – сферы преимущественно практической деятельности. В них отношение к дискурсам, происходящим в науке и общественном сознании, регламентируется потребностями предметной конкретности результата. Разумеется, сказанное ни в коем случае не следует понимать как отсутствие интереса к достижен-

¹ О религиозных аспектах терроризма и экстремизма см. статьи И. П. Давыдова и М. М. Мчедловой в «Энциклопедическом словаре социологии религии» [8, с. 427–428, 493–494].

ям теоретического творчества, просто в приоритете у тех, кто практически ведет борьбу с террористами и непосредственно отвечает за ее продуктивность, те итоги теоретического осмысления ситуации, которые практически утилитарны.

Теоретики могут позволить себе на время рефлексии отвлечься от практического хода борьбы с преступниками; практики – люди предметно-реального действия, если они в реальности практической формы деятельности не чувствуют существенной разницы между террором и терроризмом, они абстрагируются от проблемы до наступления новых времен. На саммите президентов РФ и США (Хельсинки, июль 2018 г.), выступая на пресс-конференции, президент России в общем контексте, как ему было удобно, употреблял оба термина, не различая. В масштабе международных практических текущих отношений различение понятий «террор» и «терроризм» не столь уж актуально. Но для системного понимания мирового развития, определения перспективы социального прогресса, проблема соотношения искомых понятий остается актуальной. И по мере продвижения научно-философского поиска ее решения, она обретет более значимое практическое оформление.

На наш взгляд, более перспективен диалектический подход к определению: разделяй в пределах единства. Любое действие в общественной жизни объединяет цель, средства и формы достижения результата.

Терроризм в качестве одной из форм нелегитимного движения сопротивления существующей объективной реальности – главным образом политической, – обладает идеологией, структурирован, находится в системе сложившихся политических и экономических отношений, адаптирован к мировому порядку. Терроризм имеет достаточно признаков, позволяющих воспринимать его как социально-политическое явление, специфически влияющее на мировое развитие. Он тормозит прогресс, служит одной из глобальных угроз прогрессу. В системной организации современного общественного развития терроризм занимает крайнюю деструктивную позицию по целям и средствам. Насилием общество не удивишь, но насилие в форме терроризма способно поразить даже современное общество, испытавшее многое.

Террор – историческое введение в терроризм, оно определило качество последнего – беспредельность насилия посредством упразднения цены человеческой жизни, как красной черты продвижения борьбы. Террор перерос в терроризм, став его основным практическим средством борьбы, определившись в виде инструмента терроризма.

Остается ввести еще одно знаковое прибавление в характеристику терроризма – требование невозможных политических уступок, перемены власти. Без таких требований современный терроризм теряет смысл своего существования, становится никому не нужным явлением, разве что фанатикам и безумцам. От государственной разновидности терроризма необходимо решительно отказаться – она бессмысленна. Государство всегда и всюду стремится к противоположному эффекту – укреплению существующего порядка. Политические репрессии похожи на террор не более чем самолет на птицу. Политические репрессии – негативное явление, по сути, они есть «террор наизнанку». Государственная политика может быть причастна к террористическому феномену, однако государство принципиально не способно быть субъектом терроризма.

Учитывая изложенное, можно сделать следующие выводы.

1. Поиск определений террора и терроризма в отдельности зашел в тупик, либо близок к патовой ситуации; теоретический потенциал определения понятий исчерпан. Дальнейшее продвижение возможно только через их концептуальную разработку. К. Поппер прав, полагая, что стремление определять понятия вне теории малопродуктивно.

2. Определять террор и терроризм нужно конвенционально, причем предпочтительнее выглядит подход, разделяющий эти понятия на характеризующее способы и приемы достижения результата, т. е. являющееся «техническим», и определяющее социально-политический статус движения, его системное положение, отражающее динамику и архитектуру общественного прогресса как противоречивого процесса. Терроризм рожден этими противоречиями и устойчиво ими поддерживается.

Следуя данным выводам, есть возможность эффективно осуществить дифференциальную диагностику, разделяя террор и терроризм с иными, похожими протестными формами (в частности, с жесткими насильственными акциями партизан, действующих на оккупированных территориях с целью восстановления попоранного врагом порядка; действиями диверсантов в тылах противника; действиями опасных уголовников, покушающихся на жизнь людей, но не требующих изменений политической реальности; поведением участников национально-освободительного движения, использующих вооруженную борьбу; организацией заказных убийств).

Терроризм – форма развернутой политической борьбы, рассматривающая человеческие жизни как основной жертвенный инструмент достижения цели, что несовместимо ни с гуманизмом, ни с демокра-

тием. Учитывая особую социальную опасность терроризма, целесообразно дополнить уголовный кодекс, чтобы подчеркнуть террористическую угрозу. Отнесение террористических преступлений к ряду уголовных деяний отражает только одну из составляющих террора – покушение на жизнь людей, уничтожение материальных ценностей, но без адекватной оценки остается социально-значимый масштаб терроризма как деятельности, тормозящей социальный прогресс.

3. И последний вывод: террор системно принадлежит экстремистской форме борьбы и, в качестве «технического средства», может быть использован в различных проявлениях экстремизма. Терроризм способен получать пополнение из многочисленных источников, объединенных экстремизмом. Однако важно не абсолютизировать понятие «экстремизм». Оно в большей мере собирательное, в нем отражается обобщенная характеристика неоднородных по идеологическим основаниям движений, готовых к кооперации действий по целям, но не к слиянию.

Список литературы

1. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / пер. с нем. – М.: Мысль, 1975.
2. Декарт Р. Избранные произведения / пер. с фр. и лат. – М.: Госполитиздат, 1950.
3. Кочнев Е. А., Мишин Ю. Д. Терроризм в контексте глобальных опасностей мирного развития человечества // Научно-технические ведомости С.-Петербург. гос. политех. ун-та. Гуманитарные и общественные науки. – 2016. – № 244. – С. 9–20.
4. Кузина С. И. Террор и терроризм: общее и особенное // Философия права. – Ростов-н/Д. – 2010. – № 4. – С. 36–40.
5. Поппер К. Логика и рост научного знания / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1983.
6. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / пер. с англ. – М.: АСТ, 2004.
7. Природа этнорелигиозного терроризма / под ред. Ю. М. Антояна. – М.: Аспект-Пресс, 2008.
8. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

Статья поступила: 08.02.2019. Принята к печати: 22.02.2019

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

УДК 101.1 : 378

Е. Н. Собољникова

Нормативное измерение гуманитарного знания

Основная проблема исследования представлена изучением нормативного измерения гуманитарного знания в процессе перехода от классического к постнеклассическому типу научной рациональности. В современном гуманитарном знании учитывается взаимосвязь между знаниями об объекте и средствами деятельности, в которой познается объект; учитывается соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью познавательных средств, но и с ценностно-целевыми структурами; эксплицируется связь научных целей с вне-научными, социальными ценностями и целями. Таким образом, взаимосвязь между социальными ценностями и целями становится главным предметом философской рефлексии, поскольку именно она имплицитно определяет характер современных научных знаний и образования в целом.

The main problem of the research is represented by the study of normative measurement of humanitarian knowledge in the process of transition from classical to postnon-classical type of scientific rationality. Modern humanitarian knowledge takes into account the relationship between knowledge about the object and the means of activity in which the object is known; takes into account the correlation of knowledge about the object not only with the feature of cognitive means, but also with the value-target structures; explicates the relationship of scientific goals with non-scientific, social values and goals. Thus, the relationship between social values and goals becomes the main subject of philosophical reflection, because it implicitly determines the nature of modern scientific knowledge and education in general.

Ключевые слова: гуманитарное знание, классический тип рациональности, постнеклассический тип рациональности, нормативность, измерение, парадигма, современное образование.

Key words: Humanities, classical type of rationality, postnonclassical type of rationality, normativism, measurement, paradigm, modern education.

Необходимость философского исследования нормативных измерений гуманитарной науки и образования обусловлена стремлением к выработке новых подходов в решении проблемы критериев научной рациональности в современной культуре. Актуален философский анализ эволюции ценностных оснований науки [5, с. 22–23]. Современная гуманитаристика стремится осмыслить и исследовать процесс эволюции норм, целей и ценностных оснований науки в единстве двух взаимозависимых компонентов: (1) науки как системы развивающихся объективированных, системно-структурированных и обоснованных знаний о мире и (2) науки как области деятельности специфического профессионального сообщества. Кроме того, философия стремится дать гносеологический анализ эволюции ценностных измерений науки, как процесса трансформации традиционного и становления нового типа научной рациональности, что позволяет расширить представление о постнеклассическом идеале научной рациональности. При этом необходимо учитывать соотношение получаемых знаний об объекте как с особенностью средств и операций деятельности, так и с ценностно-целевыми структурами, стремиться к корреляции научных целей с вненаучными, социальными ценностями [6, с. 48].

Если обратиться к истокам осмысления проблемы нормативного измерения гуманитарного знания, то основополагающей будет являться мысль М. Вебера о необходимости ценностных измерений в гуманитарной науке. В области гуманитарного знания ученый не просто исследует или познает мир, а словно бы задает вектор развития смыслов в культуре. Можно сказать, что ученый «принимает решение» о том, насколько важным оказывается то или иное явление культуры для научного познания, что позволяет определять значимость культурных событий и предполагает ценностно-ориентационное отношение к ним. Другими словами, М. Вебер утверждает, что ценностно-нейтральной гуманитарной науки не существует, поскольку признание существования той или иной научной проблемы в гуманитарном знании напрямую связано с существованием ценностных установок исследователя. Однако, здесь и возникает проблема объективности научного знания: несмотря на зависимость социальных наук от ценностных установок исследователя, М. Вебер предлагает удерживать границы между собственно научным познанием и миром ценностных предпочтений ученого.

В этом отношении, веберовская концепция рациональности как характеристики целерационального действия во многом актуальна именно сейчас, в процессе формирования парадигмы постнеклассиче-

ской рациональности. Согласно М. Веберу, в основе познания социальной реальности лежит ориентация на цель и поиск адекватных средств для ее реализации (мотив, совокупность операций, посредством которых осуществляется деятельность, результаты деятельности) [1]. Кроме того, нормативные установки гуманитарного знания можно трактовать как логичность, разумность ценностно-рационального действия, которое основано на вере в безусловную (например, религиозную) ценность определенного поведения, независимо от того, к чему оно приведет (в этом случае рациональны будут лишь средства) [8, с. 38–39]. Интересно и значимо, что ценностно-рациональная ориентация действия отличается осознанным определением своей направленности и последовательно планируемой деятельностью.

М. Вебер полагает, что гуманитарное знание и образование, как часть культуры, содержат в себе ценностные установки исследователя, инкорпорированные в их структуру в процессе познания [2]. Размышляя над этой проблемой, Э. Нагель высказывает мнение, что существует концептуальное различие между фактами и ценностями, т. е. если оценочные суждения в науке отражают факт одобрения или неодобрения («оценка оценочных суждений»), то суждения, связанные с описанием того или иного факта или события концептуально отличаются от первых. Хотя на практике довольно трудно отличить первое от последнего, но все же, по представлению Э. Нагеля, нет достаточных оснований полагать, что изначально невозможно провести различие между данными суждениями. Например, он отмечает, что при принятии решения на основе статистических доказательств, следует делать выбор между двумя рода ошибок: отклонение истинной гипотезы и принятие ложной. Однако, если ученый хочет минимизировать обе ошибки одновременно, его выбор может быть основан на научной оценке последствий, которые могут следовать из принятия этих путей. Выбор может руководствоваться исключительно более общими обязательствами, ценностно-ориентационными установками ученого, которые, например, могут быть сформулированы в следующем принципе: «провести исследование честно и ответственно» [3]. Такой выбор встречается и в гуманитарных, и в естественных науках, что позволяет говорить о стирании границ между «науками о природе» и «науками о духе». Однако, как отмечает Э. Нагель, объективность в гуманитарной науке связана не столько формированием знаний об объекте, как это принято в естественных науках, сколько с исследованием субъективных сторон человеческой психики, что является несомненным преимуществом гуманитарной науки, поскольку

осмысление коммуникативной составляющей научной рациональности (сопереживание, эмпатия) способно дать новый «ключ» к решению проблем человеческого общества.

Осмысление проблемы нормативного измерения гуманитарного знания сегодня она приобретает еще большую актуальность. В современной науке довольно четко обозначилась дискуссионность вопроса о соотношении рациональности и ее различных типов. Представители социальной эпистемологии ставят вопрос о специфике гуманитарного знания в контексте социального развития. Исследуется нормативная структура научного познания. Проблемное поле расширяется изучением мировоззренческого потенциала представлений об этосе науки, его иницирующей роли для современной философии науки.

Несмотря на интенсивное исследование данной проблематики, открытым остается вопрос о том, какие из существующих ценностных характеристик гуманитарной науки константны на всех этапах развития и во всех типах, а какие характеристики меняются и, следовательно, не являются определяющими. Довольно слабо исследованы проблемы объективности научного знания и многообразия типов рациональности, различных форм взаимоотношений между ними. С этой точки зрения, размышление о нормативном измерении гуманитарного знания, его статусе в структуре современного образования, ставит вновь проблему переосмысления главных ценностных установок в науке – объективности гуманитарного научного знания и формирования нового типа рациональности, который сочетает культуру знания и культуру умения, теоретическое и практическое, рациональное и иррациональное.

Представляется возможным использовать классификацию и применить два подхода для дальнейшего исследования проблемы нормативного измерения гуманитарного знания: когнитивно-нормативный и социально-ценностный. В рамках когнитивно-нормативного подхода понятие рациональности связано с гносеологическими процедурами, с логическим знанием и познающим мышлением; тогда как в рамках социально-ценностного подхода – рациональность применяется к анализу формирования идеалов науки и образования на основе ценностных и мировоззренческих установок исследователя. В настоящее время актуализируется исследование иных аспектов рациональности, выходящих за рамки традиционных описаний науки. Данное изменение конкретных проявлений рациональности связывается: с многомерностью, многоуровневостью сознания, с отказом от определенности в доскональном смысле, с ризоморфностью стиля мышления, с динамичностью бытия, лежащего в основе онтологического

конструирования и синтеза. Указанные параметры в силу своей неоднозначности не могут быть строго упорядочены, четко обозначены и структурированы, поскольку каждая эпоха, каждый индивидуальный жизненный мир придает свою самость, свою специфику в процесс становления рациональности, обретения ею своего типа.

В современном гуманитарном знании сформулированы эвристические программы, которые ориентируют ученых на новые формы связи между субъектом и объектом, и, соответственно, на открытие новых структур и законов бытия (И. Лакатос, М. Полани, С. Тулмин, Р. Карнап и др.), где рациональное понимается в онтологическом аспекте – как закономерность, правильность, порядок, сообразность оснований. Научная рациональность трактуется не только как логически осознанное, теоретически обоснованное, систематизированное, универсальное знание предмета, но и как знание «соответствия образцам», как соразмерность рамкам определенной деятельности и соотношенность с ней. Данный подход берет за основу понятие научной рациональности как интерсубъективного знания, которое включает в себя механизмы понимания как способа освоения действительности; способы обоснования и объяснения. «Внешней» оболочкой механизма данной научной рациональности будут являться способы структурирования, передачи и закрепления знаний, навыков, умений, причем в самых разнообразных формах (как вербальных, так и невербальных).

Специфика гуманитарного знания, в рамках постнеклассической рациональности, включает в себя множество аспектов: 1) рациональность связывается с системой норм и правил, принятых в обществе для достижения определенных целей, что включает в себя и познавательный и социальный моменты в их единстве (целерациональность); 2) рациональное определяется как элемент человеческой культуры, выступающий проявлением того общего, что рассматривается как проявление разумной деятельности человека (культурологический аспект); 3) рациональность понимается как способ мышления эпохи, обусловленный историческими и социальными особенностями формирования процесса познания; 4) рациональность определяется в связи с положительными ценностями, благодаря которым человек строит свою деятельность, причем сами ценности понимаются как наиболее важные проявления разумности (аксиологический аспект); 5) рациональность понимается как характеристика человеческой психики, получающая свое выражение в интеллекте, мышлении, самосознании, рефлексии (психологический аспект).

По замечанию В. Н. Поруса, определяя рациональность в гуманитарном аспекте как «коммуникативную», Ю. Хабермас обосновывает изменение или трансформацию нового типа рациональности общим экзистенциальным стремлением человека, стремящегося онтологически «укоренить» себя в мире. Причем, это «укоренение» имеет двойственный путь: во-первых, через объяснение способа существования человека в мире (онтологическая устойчивость человека как субъекта познания) с помощью научного дискурса; во-вторых, через реализацию герменевтических практик понимания себя, сочетающих рефлексивные и трансрефлексивные процедуры (онтологическая устойчивость мира в его интимной зависимости от познающего субъекта) [4].

В современной гуманитарной науке рациональное должно быть включено в довольно широкий «бытийный аспект» и дедуцировано из более фундаментальных начал, а именно из онтологических или аксиологических установок. Именно стремление к прояснению онтологических начал научной рациональности в гуманитарном познании позволит преодолеть трагический «разрыв» единства бытия и знания в культуре. Поскольку рациональность, как высшая ценность гуманитарного знания, является фундаментальной принадлежностью бытия, а не предметом частных научных дисциплин, то следует согласиться с мнением (Х. Дуглас), что рациональность будет выступать априорной чертой как социальности, так и познавательной активности во многом определяющей предмет современной гуманитарной науки [9].

Данная характеристика рациональности не предполагает строго теоретического способа передачи знаний, поскольку включает целый массив допонятийного осмысления единства бытия, только затем получающего выражение в языковой форме. Границами рациональности, характерной для гуманитарной науки, в данном случае, будет являться не языковая выразимость, что было бы характерно для естественнонаучной рациональности, а интересубъективность понимания смысла, в какой бы символической форме он ни заключался. Безусловно, к такому типу рациональности более неприменимы критерии классической рациональности и научного объяснения, но вполне приемлемы такие внелогические, ценностные критерии, как: красота, нравственная основа, простота и интуитивная целостность построения.

Проблема нормативного измерения гуманитарного знания может быть выражена в следующих аспектах: во-первых, познание характеризуется ощущением исходной, глубинной сопричастности объекту познания; во-вторых, рациональность выступает предметом не просто теоретического, беспристрастного познания сущностей в бессубъектно-объективной форме, а как знание-переживание, знание-общение; в-третьих, новая (постнеклассическая) рациональность не исчерпывается чисто теоретическими суждениями об объективной природе ду-

ховной реальности, поскольку смысл такого знания, в большей степени, нравственно-практический; в-четвертых, в основе данной рациональности лежит признание универсального смысла бытия, всеобъемлющей связанности всех вещей, что делает процесс познания не просто прогрессирующим, а изначально целостным.

Гуманитарное знание, как культурная ценность, важно для современной науки тем, что оно порождается в системе взаимоотношений различных типов рациональности, в системе соотношений с «иным», поскольку невозможна культура, замкнутая на себя и лишенная возможности самоопределения [7]. Понятие ценности как «относительного» в культуре приобретает новый оттенок, – не как попытка оценки одного фрагмента гуманитарного знания с позиции другого, а как попытка установления и осознания новой ценности в момент соотнесения этих фрагментов. Таким образом, современная гуманитарная наука предпочитает «единое целое» представлений о бытии и познании, при взаимосоотнесенности различных типов рациональности.

Список литературы

1. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. [Электронный ресурс]. – URL: <https://libking.ru/books/sci/sci-philosophy/311610-maks-veber-obektivnost-sotsialno-nauchnogo-i-sotsialno-politicheskogo-poznaniya.html>
2. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=244510&p=1>
3. Коэн М., Нагель Э. Введение в логику и научный метод / пер. с англ. П. С. Куслия. – Челябинск: Социум, 2010. [Электронный ресурс]. – URL: <http://stomfaq.ru/10223/10223.pdf>
4. Порус В. Н. От междисциплинарности к трансдисциплинарности: мосты между философией науки и философией культуры // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / ред. В. Бажанов, Р. Шольц. – М.: Навигатор, 2015. – С. 416–432.
5. Пронина Т. С. Творческий ландшафт // Вестник Тамбовского университета. Сер. Гуманитарные науки. – 2001. – № 3 (23). – С. 22–23.
6. Скворцов В. Н., Смирнов М. Ю. Ценности российского общества в ракурсе философской антропологии // Вестник Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 48–55.
7. Собољникова Е. Н. Мистика и рациональность в культуре. – СПб.: АИК, 2017.
8. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.
9. Douglas H. E. Engagement for Progress: Applied Philosophy of Science in Context // Synthesis. – 2010. – Vol. 177. – Issue 3. – P. 317–335.

УДК 101.1 : 373 (460)

Javier Martínez-Torrón

**Religious Instruction in Spanish Public Schools:
the Confluence of Equality, State Neutrality and Fundamental Rights***

This paper explains the legal basis, structure and functioning of the system of religious teaching in public schools in Spain, and analyzes the various problems that it has raised in the last decades, with specific reference to the case law of the Constitutional Court and the European Court of Human Rights. The author pays especial attention to the perspective of legal equality and the state's religious neutrality, and concludes with the recommendation that future modifications of the system are based on a broad social and political consensus.

В статье рассматриваются правовые основы, структура и функционирование системы обучения знаниям о религии в школах Испании. В свете решений Конституционного суда страны и Европейского суда по правам человека анализируются различные проблемы, возникшие в этой сфере образования за последние десятилетия. Автор уделяет особое внимание перспективам правового регулирования и нейтральности государства в вопросах религии, предлагает свои рекомендации для модификации системы образования в этой сфере на основе социального и политического консенсуса.

Key words: system of religious teaching in public schools in Spain, the state's religious neutrality, social and political consensus.

Ключевые слова: система обучения знаниям о религии в школах Испании, нейтральность государства в вопросах религии, социальный и политический консенсус.

1. Religion and Education in Spain

Education is an area of public activity in which the state often cooperates with the citizens' exercise of religious freedom. This occurs especially in two ways: by facilitating religious education in public schools, and by funding private schools with a religious ethos¹. In this article I will focus

© Martínez-Torrón Javier, 2019

* **This paper has been written in the context of the REVESTRA project (DER2015-64717-P). For the sake of brevity, I have reduced bibliographical references to a minimum. Further references can be found in the works here cited.**

¹ On the issues raised by private schools with regard to the state's religious neutrality, see: Silvia MESEGUER, *Neutralidad religiosa y enseñanza privada en España*, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 29 (2013), pp. 141–169. One of those issues, the possibility to remove public funding from single-sex schools on the ground of sex discrimination, was recently addressed by the Spanish Constitutional Court, which ruled that such removal would unfairly discriminate private schools that adopt a single-sex approach on religious or pedagogical

on the issue of religious education, which involves not only the state's cooperation with religious communities but also the parents' rights over the religious and moral orientation of their children's education, guaranteed by Art. 27.3 of the Spanish Constitution (CE: Constitución Española) and by Art. 2 of the Protocol to the European Convention on Human Rights (ECHR)¹.

It is important to keep in mind that, in the European context, organizing religious education in public schools engages not only the discretion of public authorities to find ways to cooperate with religious communities and with the parents' rights. It also engages the state's obligation to have a neutral stance towards religion, which in many countries, as Spain, is imposed at the constitutional level².

In Spain, there is a long-standing tradition of religious teaching in schools as a part of the ordinary curriculum. So far, religious education in Spain has always been conceived as confessional education, i.e., as instruction in a specific religion (often Roman Catholic), taught by members of that particular religion and under the supervision of institutions representing it. Such religious instruction is normally aimed not only at providing information about religious tenets and doctrines but also at transmitting a given faith and values. It is, by definition, neither neutral nor objective, although it can – and should – be carried out in accordance with the appropriate academic standards and methodology. Neutral teaching about religion has never been introduced effectively as a school subject, elective or mandatory, in the Spanish educational system³.

grounds; for a comment on this judgment, see: Rafael NAVARRO-VALLS, *Comentario a la STC de 10 de abril de 2018 (religión y educación diferenciada)*, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 47 (2018), pp. 1–4.

¹ The protection of parents' rights with regard to their children's education tends to be more difficult when the state is inclined to implement educational policies that invade areas traditionally reserved to private and family morals. On the many conflicts that may arise in this respect, see: Ana M. VEGA, *La objeción de conciencia en el ámbito educativo*, *Cuadernos de derecho judicial* 11 (2007), pp. 207–296; María J. VALERO, *Homeschooling en España*, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 28 (2012), pp. 1–32; Rafael NAVARRO-VALLS & Javier MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley* (2d ed.), Iustel, Madrid, 2012, pp. 235–316.

² See: Art. 16.3 CE. On the issue of the Spanish constitutional principles on religion, I refer the reader to Javier MARTÍNEZ-TORRÓN, *Religion and Law in Spain* (2d ed.), Wolters-Kluwer, The Netherlands, 2018, Part I, where further bibliographical references can be found. The same book can be used to clarify aspects of the Spanish law on religion that, for obvious reasons of space limits, in this article are merely alluded and not explained. State's religious neutrality raises also interesting questions with regard to the display of religious symbols in schools; see, in this regard, Santiago CAÑAMARES, *Libertad religiosa del menor y simbología religiosa en la escuela*, in “*Algunas cuestiones controvertidas del ejercicio de la libertad religiosa en España*” (Isidoro MARTÍN & Marcos GONZÁLEZ eds.), *Fundación Universitaria Española*, Madrid, 2009, pp. 331–359.

³ See, however, the concluding remarks of this article (section 0).

As explained below, the way religious instruction is organized varies when we compare Catholic teaching with religious teaching of other denominations. Although there is a trend towards a certain gradual convergence on the normative level, the very different social demand of Catholic and other religious teachings makes it unrealistic to equalize their respective situations on a factual level – Catholic education is, by far, the one that is most requested by parents¹.

Be it Catholic or other, two main features are characteristic of religious education in Spanish public schools. First, it is always an elective subject that may be provided by religious communities only upon the request of the students' parents or legal representatives. Confessional religious instruction cannot be enforced as a mandatory course. This is an obvious consequence of the principle of state religious neutrality. In the second place, not all religious denominations are entitled to provide religious teaching in public schools, but only those with which the state has concluded a cooperation agreement – i.e., the Catholic Church, and the communities integrated into the Evangelical, Jewish and Islamic Federations. This rule has raised controversies with regard to the principle of equal treatment of religions in Spain, especially in view of the Spanish political praxis – no agreements have been concluded in the last twenty-six years, despite the fact that other religious communities are in a position comparable to that of the three religious minorities that signed a cooperation agreement with the state in 1992².

¹ The statistics of religious instruction for the academic year 2015–2016, provided by the Ministry of Education, can be found in: <http://www.educacionyfp.gob.es/dms/mecd/servicios-al-ciudadano-mecd/estadisticas/educacion/indicadores-publicaciones-sintesis/cifras-educacion-espana/2015-16/E4-pdf.pdf> (accessed 5 December 2018). Taking into account all types of schools, public and private, Catholic courses are followed by about 66% of Spanish students in primary education, 53% in secondary education and 30% in baccalaureate. Students of Evangelical and Islamic religion do not reach even 1%. According to the 2016 Annual report on the status of religious freedom in Spain, published by the Ministry of Justice, pp. 42–45, there were 25,660 teachers and more than 3.5 million students of Catholic religion courses. Evangelical education was provided by approximately 240 teachers to 16,000 students in 800 schools. No data are given about students of Islamic religion courses, which were taught by 55 teachers, the vast majority of them distributed among Andalusia (22), Ceuta (14) and Melilla (10). No other religious instruction is currently provided in public schools. The report, in Spanish, is available in: http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/1292428610708?blobheader=application%2Fpdf&blobheadername1=Content-Disposition&blobheadername2=Grupo&blobheadervalue1=attachment%3B+filename%3DInforme_anual_sobre_la_situacion_de_la_libertad_religiosa_en_Espana_2016_Espanol.PDF&blobheadervalue2=Docs_Llibertad+religiosa (accessed 17 December 2018).

² On the system of agreements between state and religious communities in Spain, with mention of its problematic functional aspects, see: Javier MARTÍNEZ-TORRÓN, *Religion and Law in Spain*, cited in footnote 2.

2. Teaching of Catholic Religion

2.1. *The Normative Framework*

The teaching of Catholic religion in schools is based on the Concordat provisions and, more precisely, in Articles I–VII of the 1979 Agreement on Education and Cultural Issues between Spain and the Holy See¹. These provisions, and their implementation by state legislation, have been declared in conformity with the Constitution on various occasions by the Constitutional Court² and by the Supreme Court³. They can be summarized as follows.

All school curricula in the pre-university educational levels, from primary education to high school, must include Catholic religious instruction. The same applies to university schools for teacher training. The Concordat does not distinguish between public and private schools. This raises a significant theoretical question: to what extent private schools can be subject to the same obligation to offer Catholic instruction as public schools. In practice, there are not particular problems, for most private schools are based on a Catholic ethos – and often run by ecclesiastical institutions – and it is commonly accepted that private schools without a specific religious ethos are not obliged to offer courses on Catholic religion (although many of them do, except when they are of explicit secular orientation). On the other hand, the few private schools based on a religious ethos other than Catholic are not usually attended by children of parents requiring Catholic religious instruction.

Catholic doctrine must be offered as an elective course⁴ and shall never be mandatory for students. They, or their parents, must explicitly request those courses. Although elective, courses of Catholic religion must be offered in conditions equivalent to the rest of fundamental courses.

Teachers of Catholic religion are appointed and hired by the competent state authorities; they work under an annual renewable contract and their salaries are paid by the state⁵. However, teachers must be chosen

¹ The current Spanish Concordat with the Holy See is not contained in a single text but is composed of five partial agreements: one of 1976 and four of 1979, a few days after the Constitution was promulgated.

² Part of the Constitutional Court's case law is cited below, in section 0 of this article.

³ See, for instance: STS 6999/2008, 10 December 2008.

⁴ Some regional laws have been annulled for not specifying that all schools were obliged to offer Catholic religion courses as electives for students. See STSJ Islas Baleares 84/2016, 9 February 2016.

⁵ See: M. Belén RODRIGO LARA, *La financiación de la enseñanza de las religiones en la escuela pública*, in “La financiación de la libertad religiosa” (Carmen GARCIMATÍN ed.), Comares, Granada, 2017, pp. 419–434.

among the persons included in the list proposed every year by the bishop of the diocese where the school is located. The ecclesiastical hierarchy is also the only competent authority to define the contents of religious instruction and to approve the relevant textbooks. For the purpose of unification, the Bishops Conference has been defined the curricula of Catholic religion courses for all Spain¹. It has also unified the criteria to select appropriate religion teachers.

At least since 2007, it is clear that people who want to be proposed as religion teachers by a diocesan bishop must meet two requirements, which combine the autonomy of each bishop to judge the moral qualification of candidates with a uniform academic profile applicable to all Spanish dioceses². In the first place, the candidate must have an ‘Ecclesiastical certification of academic competence’ (DECA, Declaración eclesialística de competencia académica), which is granted by the Episcopal Commission of Teaching and Catechesis of the Bishops Conference after completing a specific academic training. In the second place, it is necessary to obtain an ‘Ecclesiastical certification of adequacy’ (DEI, Declaración eclesialística de idoneidad), granted by the bishop of the diocese within which the candidate intends to teach religion. In accordance with the Code of Canon Law³, the second certification is based upon ‘considerations of religious and moral nature’, and ‘entails right doctrine and testimony of Christian life’. It can be revoked any time by the bishop if he thinks that the candidate no longer meets the necessary requisites, and it is not valid for other dioceses. The requirement of DEI was introduced likely as a consequence of the judicial litigation mentioned in the next section of this article⁴. Apparently, the Bishops Conference thought that, in order to prevent further litigation along those lines, it would be useful to state more clearly the academic and moral requisites to be proposed as religion teacher, as well as to indicate the revocability of such proposals when some teachers lose, in their bishop’s opinion, their moral qualification to teach Catholic doctrine.

To fully understand the Spanish bishops’ position, it is important to keep in mind that, from the perspective of canon law, religion teachers fulfil an ecclesiastical function, for which they need a *missio canonica*. They are expected to teach religious doctrines representing the Catholic Church, in exercise of the Church’s teaching function (*munus docendi*). Indeed, the position of the Spanish Bishops Conference is consistent with the provi-

¹ Those curricula are available in: <http://www.conferenciaepiscopal.org/curriculo-de-religion/> (accessed 6 December 2018).

² See: <http://www.conferenciaepiscopal.org/requisitos-deca/> (accessed 6 December 2018).

³ Code of Canon Law, canons 804–805.

⁴ See below, section 0.

sions of the 1983 Code of Canon Law of the Roman Catholic Church, which specifically assigns to diocesan bishops the duty to ensure that “those who are designated teachers of religious instruction in schools ... are outstanding in correct doctrine, the witness of a Christian life, and teaching skill”¹.

In 2006, the Organic Law on Education² introduced a nuance in order to reconcile the ecclesiastical autonomy and competences with the stability of teachers. It provided that proposals for religion teachers are for a one-year term, and are automatically renewed every year unless the relevant bishop decides to remove from the list of eligible teachers a person that is no longer considered appropriate for that function³. It must be kept in mind that, although it is the bishop who proposes religion teachers, they are appointed, hired and paid by the state. When they are not public servants with tenure in the realm of education, they must sign a labour contract with the relevant educational authority at a regional level⁴. In practice, teachers of Catholic religion are not only clergymen; there is a high percentage of lay people, men and women.

In 2013, another law on education⁵ provided that, during primary and secondary education, all students must choose necessarily between a religion course (Catholic or other) and a course that is called ‘social and civic values’ in primary education and ‘ethical values’ in secondary education. The system changes in the two years of the Baccalaureate – those that immediately precede university education – in which religion is just one of the many elective courses offered to students on equal conditions.

There is a high social demand of Catholic instruction in school, although the figures tend to decline slowly over the years. According to the statistics published by the Bishops Conference, during the academic year 2016–2017, combining the figures of all educational levels in public and private schools, around 63% of the students in Spanish schools have chosen courses on Catholic religion. However, the numbers decrease as the

¹ Code of Canon Law, canon 804.2.

² See: Ley Orgánica 2/2006, 3 May 2006, de Educación, additional provision 3. On some of the controversial issues raised by this law, see Irene BRIONES, Aspectos controvertidos de la nueva ley de educación, in “Educación y religión: una perspectiva de derecho comparado” (María DOMINGO ed.), Comares, Granada, 2008, pp. 1–44. See also, in the same volume, María DOMINGO, Educación en la fe, ¿un derecho de alguien?, pp. 81–112.

³ On their own motion, state authorities could also decide not to renew the contracts of religion teachers only on the ground or ‘serious academic or disciplinary reasons’ (cf. Order of the Ministry of Education, 11 October 1982, para. 3).

⁴ The labour relationship of religion teachers is regulated by the Real Decreto 696/2007, 1 June 2007, por el que se regula la relación laboral de los profesores de religión.

⁵ Ley Orgánica 8/2013, 9 December 2013, para la mejora de la calidad educativa.

students' age increase. The percentage of students that choose classes of Catholic instruction is much higher in elementary and primary education than in secondary education, especially in public schools and in private non-ecclesiastical schools¹.

2.2. The Case Law of the Constitutional Court

The Constitutional Court has been called several times to intervene in issues relating to the system of Catholic religious instruction in schools. In two important judgments of the 1990s, the Court clarified the legal status of those courses apropos of Catholic teaching in the school for teacher training at the Autonomous University of Madrid.

The two cases involved the refusal of the university's governing bodies to comply with Concordat provisions. In 1991², the Constitutional Court affirmed that the university was obliged to offer such courses, holding that the Concordat – a legitimate international treaty – was legally binding and limited the university's autonomy. In 1997³, the Constitutional Court ruled again in favour of the Catholic Church, emphasizing that the Concordat obliged the university to keep the credits of Catholic religion courses in fair proportion with other 'fundamental courses'; for the Court, allocating only four credits to them was clearly disproportionate considering that other fundamental courses, such as plastic arts and music, were worth eighteen and twenty-four credits, respectively.

The Constitutional Court has also adjudicated on a number of conflicts arisen by the ecclesiastical removal of religion teachers on the ground of behaviour against Catholic moral rules, or because they were involved in public protests against ecclesiastical policies⁴. As explained above, teachers of Catholic religion in public schools are proposed by the bishop but hired and paid by the state. Although there is no labour relationship between a religion teacher and the Church, the relevant diocesan bishop determines if teachers can remain or not in their position, for he can remove a person from the list of eligible teachers if he considers that such person is no longer adequate for the job. And this negative judgment can be based

¹ The annual statistics since 1996 can be found in: <http://www.conferenciaepiscopal.es/alumnos-que-reciben-formacion-religiosa-y-moral-catolica/> (accessed 5 December 2018). The figures provided by the Bishops Conference are substantially coincident with the more comprehensive, but less updated, figures provided by the Ministry of Education.

² STC 187/1991.

³ STC 155/1997.

⁴ For an interesting analysis of this case law, see María José VALERO, *El derecho de los profesores de religión católica al respeto de su vida privada y familiar*, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 33 (2013), pp. 1–28.

not only on the teachers' lack of academic or pedagogical qualities but also because their behaviour out of school was known to infringe serious moral principles of the Catholic Church or because they acted against the interests of the Church. The underlying notion is that the contradiction between the teachers' bad example of life and the doctrines they impart at school will necessarily have an undesirable impact on the efficacy of religious instruction, in addition to constituting a scandal, thus potentially damaging the credibility of the Church.

These cases raise two important – and inter-related – constitutional questions. First, how to face the conflict between two fundamental rights protected by the Constitution: churches' religious autonomy and individuals' right not to be discriminated against in the working place on the ground of the choices they make regarding moral or family issues. And second, to what extent the state's religious neutrality can be reconciled with invading a very sensitive aspect of religious autonomy such as the organization of religious education, even with the noble intention to protect fundamental rights of the individual.

The first case decided by the Constitutional Court, in 2007, was raised by a divorced woman who cohabited with a man¹. It was followed shortly by eleven other cases regarding persons that had been deprived of the ecclesiastical permit to teach religion because of their active involvement in protests, strikes and demonstrations against policies on religion teachers². Also in 2007, the Court had to face the claim of a former priest who, having worked as religion teacher for six years following his abandonment of priesthood and subsequent civil marriage, publicly participated in a 'movement pro optional celibacy' of Catholic clergy³.

In all these judgments, the position of the Constitutional Court was definitely on the side of the Catholic Church's autonomy. In essence, the reasoning of the Court was that confessional teaching of religion entails more than the mere communication of knowledge and implies transmitting a faith that must be somehow evinced by a personal testimony of life (as the Code of Canon Law emphasizes). Therefore, only the competent ecclesiastical authorities have the legitimacy to judge who is, or is not, academically and morally qualified for that teaching, which is done on behalf of the Catholic Church as part of its spiritual mission. For the Court, civil authorities are bound by the bishop's decision and must limit their scrutiny to confirm that the reasons alleged by the bishop are of religious nature. The fact

¹ STC 38/2007.

² See: STC 80/2007 to 90/2007, all of them of the same date.

³ STC 128/2007.

that the state is the teachers' employer, following the provisions of the Concordat and the constitutional principle of cooperation with religion, does not justify the intervention of public authorities in a strictly religious dispute that is alien to the state competences – such invasion would be contrary to the constitutional principle of state's religious neutrality.

Curiously, in 2011, although reaffirming the same principles, the Constitutional Court decided in the opposite direction another case whose facts were very similar to those of the first judgment of 2007¹: the plaintiff was a woman that had contracted civil marriage with a divorced person, who was also a Catholic². The Court accepted that the bishop had acted on religious grounds, but counterbalanced religious autonomy with the constitutional right of the dismissed teacher – in particular her right to the 'free development of personality' (Article 10.1 CE), her right to marriage (Article 32 CE), and her right to the 'respect for private and family life' (Article 8 ECHR). The Court concluded that it would be discriminatory to make the plaintiff choose between keeping her job and exercising her fundamental rights.

This decision of the Constitutional Court has raised some criticism among scholars³, among other reasons because it emphasizes the significance of the labour situation of the plaintiff and ignores the constitutional basis of the current system of teaching Catholic religion in public schools. From that perspective, it seems contradictory to permit that a person teaches a religious doctrine on behalf of a church that has explicitly disqualified her from that task. Nevertheless, in 2016, the Supreme Court followed the latter judgment of the Constitutional Court and declared null and void the dismissal of another female teacher in a comparable situation (she had contracted civil marriage with a divorced man)⁴. The Court disregarded something crucial, namely that teachers of Catholic religion in public schools perform a strictly religious function regulated by canon law, and treated the case as an ordinary labour contract. The Court concluded that the teacher's fundamental rights had been violated because of lack of sufficient rationale in the bishop's decision to remove the plaintiff from the list of eligible religion teachers – not being very clear when the rationale could be deemed "sufficient".

¹ STC 51/2011.

² Civil divorce is not recognized by the Catholic Church as a valid mechanism of dissolution of a religious marriage. Under Roman canon law, Catholics bound by a canonical marriage may not legitimately marry a third person unless they obtain a declaration of nullity from an ecclesiastical court, or dissolution of marriage from the Pope in case of an unconsummated union.

³ See, for instance: Montserrat GAS AIXENDRI, *La declaración canónica de idoneidad para la enseñanza de la religión católica y su control jurisdiccional por parte del Estado*, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 29 (2012), pp. 1–17.

⁴ See: STS 876/2016, 20 Oct. 2016.

Those latter decisions of Spanish higher courts are in contrast with the position of the European Court of Human Rights, which in two judgments of 2012 and 2014¹ confirmed one of the Constitutional Court's judgments of 2007 (the one involving an ex-priest supporting an anti-celibacy movement). The Court of Strasbourg held that the autonomy of the Catholic Church to freely decide who is appropriate to teach its doctrines on its behalf prevails over the applicant's right to privacy and family life (Article 8 ECHR). The European Court also remarked that interfering with an ecclesiastical decision adopted on religious and moral grounds was incompatible with the necessary state neutrality on issues concerning the internal autonomy of religious communities².

3. Teaching of Religious Doctrines Other than Catholic

As could be expected, the 1979 Concordat with the Holy See provided for Catholic religious instruction. And, in the years that immediately followed the 1978 Constitution, no legislative provision was made for the denominational teaching of other religious doctrines in public schools. That legal lacuna was solved in 1990, when a general law on education provided that religion courses could be taught in public schools by those religious communities that had concluded a cooperation agreement with the state³. At that time only the Catholic Church was in that position, by virtue of the 1979 Concordat. The practical consequence was that religious teaching other than Catholic was excluded from the schools curricula.

The actual possibility of religious teaching other than Catholic in public schools opened in 1992, when the Spanish legislator approved three cooperation agreements with the Evangelical, Jewish and Islamic Federations, respectively. The issue of religious education was addressed in Article 10 of the agreements, which tried to adapt the system of Catholic teaching system to the very different social reality of those three religions in comparison with the majority position of the Catholic Church in Spain. Its basic rules are the following.

In contrast with the criterion applied to the teaching of Catholic religion, public schools are not generally obliged to offer elective courses on

¹ *Fernández Martínez v. Spain*, 15 May 2012 (Chamber) and 12 June 2014 (Grand Chamber).

² This has been one of the most complex cases regarding religious autonomy before the ECHR. It is analysed in detail by Ian LEIGH and Javier MARTÍNEZ-TORRÓN in their respective chapters in *When Human Rights Clash at the European Court of Human Rights: Conflict or Harmony?* 192–241 (Stijn SMET and Eva BREMS eds.), Oxford U. Press, 2017. The European Court took an identical approach in a subsequent judgment, *Travaš v. Croatia*, 4 October 2016.

³ See: *Ley Orgánica 1/1990*, 3 Oct. 1990, de Ordenación General del Sistema Educativo, additional provision 2.

Evangelical, Jewish or Islamic religion unless there is an explicit application by some students or their parents. This rule is based on practical reasons stemming from the number of students that request religious education other than Catholic¹. However, confessional teaching of Evangelical, Jewish or Islamic religion must be guaranteed in all pre-university educational levels, upon request of the students or their parents, in public schools as well as in private schools supported with public funds, provided that such teaching is not in conflict with the school's ethos (which may be the case in some Catholic schools, for example). Schools are obliged to facilitate the appropriate classrooms.

As in the case of Catholic religious instruction, religion teachers shall be proposed by the relevant religious federation. Defining the content of religious education and choosing the adequate textbooks is also a competence of the same federations. Since 1996, Spanish law foresees that teachers of Evangelical and Islamic religion can be paid by the state in the same conditions as teachers of Catholic religion – i.e., as interim teachers and according to their effective teaching hours – when those courses have been requested by a minimum of ten students². In order to reach that minimum number, it is possible to join students from different ages in the same school³.

In practice, the system of Evangelical and Islamic religious teaching does not work as efficiently as Catholic religious teaching, for two main reasons. One is the difficulty to reach the minimum number of ten students in the same school. The other – especially in the case of Islamic communities – is the difficulty to reach a consensus about how to select the appropriate persons to teach religion and about how to determine their academic or theological qualifications. Teaching of Islamic religion in public schools functions in acceptable conditions only in the extra-peninsular cities of Ceuta and Melilla, which have a high percentage of Muslim population and in which the Spanish government and local civil authorities worked hard to obtain the consensus and support of local Muslim communities. Andalusia,

¹ See the data provided *supra*, in footnote 1.

² See: Resolución of 23 Apr. 1996, of the Vice-Secretary (of the Ministry of the Presidency), ordering the publication of the Acuerdo of the Council of Ministers of 1 March 1996, and the Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa evangélica, en los centros docentes públicos de educación primaria y secundaria; and Resolución of 23 April 1996, of the Vice-Secretary (of the Ministry of the Presidency), ordering the publication of the Acuerdo of the Council of Ministers of 1 March 1996, and the Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica, en los centros docentes públicos de educación primaria y secundaria.

³ The Jewish Federation did not express a specific interest in joining that system in 1996, probably because they thought they could not reach that minimum number of students in a school.

a big region in the south of Spain, is the only other region with a noticeable number of Islamic religion teachers¹. In an effort to facilitate the implementation of legal provisions on Islamic education and its standardization, the government has published in 2016 the official syllabi of Islamic instruction for the different school levels². Both the Evangelical Federation and the Islamic Federation – and also the Catholic Church – complain that often students do not receive enough information from public schools about the possibilities they have to choose religious instruction; and that sometimes the school authorities do not have sufficient knowledge about the laws governing this area of education³.

Frequent requests to run a similar system of religious instruction in public schools have been addressed to the government by some of the other important religious minorities in Spain, which are in a comparable situation to Protestantism, Judaism and Islam (they have been recognized “well-known roots” or *notorio arraigo*) but never had the opportunity to sign a cooperation agreement with the state⁴. So far those requests have been unsuccessful. The legislative reservation of confessional religious instruction for religious communities with cooperation agreement has continued in all legal reforms on education to date.

4. Concluding Remarks

The realm of religious instruction reflects the underlying tensions between state and religion in Spain. In 1979, in the context of a big constitutional change, the Concordat with the Catholic Church renewed a traditional system of religious education but made religion courses optional for students. This system, which requires a reciprocal involvement of church and state, has been often questioned for being dated and for paving the way for a variety of conflicts – the case of *Fernández Martínez* before the European Court of Human Rights is very expressive of just one type of these conflicts. Nevertheless, with the passage of time the system not only

¹ See the numbers *supra*, note 1. To better understand those figures in context, one should take into account that the estimated population of Andalusia is 8.4 million, while Ceuta and Melilla have about 85,000 each. It is remarkable to see the low number of teachers in Madrid (1) and Catalonia (0), despite the large Muslim population in those regions.

² Resolución of 14 March 2016, of the Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Islámica de la Educación Infantil, and Resolución of 14 March 2016, of the Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publican los currículos de la materia de Religión Islámica en Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato.

³ See the 2016 Annual Report cited in footnote 1, pp. 42–44.

⁴ The fact that they have not reached a cooperation agreement with the state is due to the all governments’ refusal to engage in a negotiation process after 1992. No particular reason has ever been provided for that refusal, which leads one to infer that it has been an arbitrary decision taken out of mere political convenience. From a legal perspective, the situation is striking.

has not been modified but has also been applied, in a slightly modified way, to some of the most significant religious minorities in Spain, through the channel of the 1992 cooperation agreements with Protestantism, Judaism and Islam.

In 2002 the Spanish government tried to reconcile this traditional confessional teaching with other parallel innovative system: a pluralistic and non-denominational teaching of religion¹. The idea was to develop a neutral approach to religious education – or, rather, education *about* religion – based on the recommendations of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, which had encouraged the inclusion of comparative teaching of religion in school curricula as a way to foster tolerance². These new religion courses would be in charge of teachers appointed by the state on strictly academic qualifications according to the common rules applicable to the selection of teachers. Students could freely choose between the two types of religion courses – confessional or neutral – and would have necessarily to choose one of them.

That initiative, however, was never realized, because a new government elected in March 2004 suspended its application and enacted, two years later, a new law on education that returned to the pre-existing system. Since then, the school curriculum includes only denominational teaching of religion as an elective subject, in accordance with the system described above. Depending on their political colour, subsequent governments have either kept the system running as usual or tried to undermine it by making it compete with new courses with an ethical profile. That was the case, for instance, of a controversial subject called ‘education for citizenship’, which created a strong contrary reaction on the part of the Catholic bishops and thousands of families, because its syllabus included contents that entailed some ideological and moral indoctrination on very sensitive issues³.

¹ With the Ley Orgánica 10/2002, 23 December 2002, de Calidad de la Educación. On some of the issues raised by this law, see: Rafael PALOMINO, El área de conocimiento “Sociedad, Cultura y Religión”: algunos aspectos relacionados con la libertad religiosa y de creencias, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 10 (2006), pp. 1–27.

² See especially the Recommendation 1396 (1999), on Religion and Democracy; and Recommendation 1202 (1993), on Religious Tolerance in a Democratic Society, recommended. There is a subsequent recommendation of the Parliamentary Assembly specifically on this subject: Recommendation 1720 (2005). In the same line, there is an interesting and detailed document elaborated by the OSCE/ODIHR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief, the Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools, ODIHR, Warsaw, 2007.

³ For a detailed analysis of this issue – which was very important in Spain at the time – with legislative, case law and bibliographical references, see: Lourdes RUANO ESPINA, Objeción de conciencia a la Educación para la Ciudadanía, *Revista General de Derecho Canónico y*

This subject was eliminated in a subsequent educational reform (2013) and replaced by the obligatory cross-disciplinary teaching of ‘civic and constitutional education’ as well as by the teaching of ‘social and civic values’ or ‘ethical values’, which is now offered as a necessary alternative to confessional religion courses in primary and secondary education.

The current government has announced its intention to pass a new law on education, which could include some modification of the provisions relating to religious instruction in public schools. However, the precarious situation of this government makes the future of this legislative project unpredictable¹.

There are scholars who think that the Spanish system of religious teaching should be revisited, not because it is necessarily a bad system or because religious teaching should be excluded from public schools, but because it should be organized, in contemporary Spanish society, in a way that makes it efficient and inclusive at the same time – i.e., in a way that makes it a factor that promotes social cohesion and is not likely to cause social conflict. I agree with that approach, but such reform would be possible only if we reach a high degree of socio-political consensus that includes some of the significant players in this field: the churches and religious communities.

In Spain we have had, in the recent past, too many laws on education that were passed by a little majority in parliament and were soon replaced, or largely modified, by the next government. Education is an area in which consensus in the law-making process and long-term policies are especially important. Education in general and religious teaching in particular, should not be treated as a ball in a tennis match.

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

Derecho Eclesiástico del Estado 17 (2008), pp. 1–61; M. Teresa ARECES, Derecho a objetar en el ámbito educativo: educación para la ciudadanía. Resoluciones judiciales, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado 25 (2009), pp. 343–377; Angel LÓPEZ-SIDRO, La objeción de conciencia a la educación para la ciudadanía ante los Tribunales Superiores de Justicia, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 17 (2008), pp. 1–26; Rafael NAVARRO-VALLS & Javier MARTÍNEZ-TORRÓN, Conflictos entre conciencia y ley, cit. in footnote 1, pp. 298–312.

¹ The president of the government obtained the office through an impeachment process in awkward circumstances and is supported only by 84 members of Congress out of a total of 350.

УДК 101.1 : 378 (460)

Silvia Meseguer Velasco

Neutrality of the State, Religious Ethos and Public School in Spain*

This paper analyses some conflicts that arise in the process of admission of students in the different educational models clarified in the Spanish legal system, when the ethos religious of the school collides with the right of parents to educate their children in accordance with their religious or moral convictions. At the same time, examines the jurisprudential solutions, placing the focus of attention on the need for the educational system of a democratic society to manage the ideological and religious diversity that is shown in this area.

В статье анализируются некоторые конфликты, возникающие в процессе зачисления студентов в различные образовательные модели, принятые в испанской правовой системе, когда религиозные устои школы вступают в противоречие с правом родителей воспитывать своих детей в соответствии с их религиозными или моральными убеждениями. Наряду с этим рассматриваются решения из юридической практики, касающиеся необходимости учета существующего идеологического и религиозного разнообразия для системы образования в демократическом обществе.

Key words: ethos religious, neutrality of the State, educational system of a democratic society, public and private schools in Spain.

Ключевые слова: религиозный этос, нейтральность государства, система образования в демократическом обществе, общественные и частные школы в Испании.

1. Introduction

The European Court of Human Rights has reiterated on numerous occasions that the States that are part of the Council of Europe enjoy a margin of appreciation when it comes to reconciling the exercise of the functions they assume in the area of education and teaching to the right of parents to guarantee them according to their religious and philosophical convictions¹.

© Meseguer Velasco Silvia, 2019

* The origin of this paper is based on the conference “Education and Religion”, presented at the XVII Annual Colloquium of the Consortium of Latin American Religious Liberty, held at the Catholic University of Uruguay (Montevideo), from September 6 to 9, 2017. Published in the framework of the Research Project Neutralidad del espacio público: escuela pública y escuela privada (DER 2015-63823-P).

¹ See: Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen v. Denmark, 7 December 1976, §§50–53; Folgerø v. Norway [GC], 29 June 2007, §84; Zengin v. Turkey, 9 October 2007, §§51–52; Lautsi and others v. Italy [Grand Chamber], 18 March 2011, §62.

With regard to the Spanish legislation, the state authorities in the organization of the Spanish education system – derived from its configuration as a public service – should be harmonized with the fundamental right that assists parents to educate their children according to their religious or moral convictions¹. In other words, the issue involves the shift between the beneficiary role assumed by the State and the role that family and other players of civil society – including religious groups – in the education of children, with the common goal of seeking the best interest of the minor².

In practice, however, conflicts have reached several issues which transcend strictly the national scope³. A good example of this are the pronouncements of the European Court of Human Rights on the use of certain garments or the presence of religious symbols in the classrooms, the dismissal of religious teachers, or the indoctrinating content of certain subjects⁴. In this paper we will pause to analyse those that arise in the process of admission of students in different educational models disposed in the Spanish legal system when the religious ethos of the school clashes with the right of parents to educate their children according to their religious or moral convictions⁵.

¹ Article 27.1 Spanish Constitution guarantees the right to education and freedom of teaching.

² Article 24.2 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union: “In all actions concerning children, whether carried out by public authorities or private institutions, the interests of the child will be a fundamental consideration”. Official Journal of the European Communities, 18 December 2000, C. 364.

³ An exhausted study of them can be looked up on: R. NAVARRO-VALLS and J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, Iustel, Madrid, 2012, pp. 235–317; S. FERRARI, “Religion in the European Public Spaces: A Legal overview”, *Religion in Public Spaces. An European Perspective*, Ashgate, 2012; R. NAVARRO-VALLS and J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “The Protection of Religious Freedom in the System of Council of Europe”, T. Lindom, W.C. Durham & B.G. Tazhib-Lie (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden, 2004, pp. 209–238.

⁴ Among others, as well as those mentioned in the first note of this report, see: *Campbell and Cosans v. United Kingdom*, 25 February 1982; the decisions of inadmissibility *Dahlab v. Switzerland*, 15 February 2001 and *Kurtulmus v. Turkey*, 24 January 2006; *Leyla Sahin v. Turkey* [Grand Chamber], 10 November 2005; *Dogru v. France* and *Kervanci v. France*, 4 December 2008; *Grzelak c. Poland*, 15 June 2010; *Fernández Martínez v. Spain* [Grand Chamber], 12 June 2014; *Mansur Yalçın and others v. Turkey*, 16 September 2014; *Osmanoglu y Kocabas v. Switzerland*, 10 January 2017.

⁵ On the major conflicts generated by religious education, see J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “La enseñanza de la religión en el sistema educativo español”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 9 (2012), pp. 118–125.

2. Normative and Jurisprudential Framework in the Spanish Educational System

2.1. The Right of Parents to Choose the Education of Their Children

The fundamental right of parents to educate their children according to their religious and moral convictions is recognized in the European Convention of Human Rights and the Spanish Constitution of 1978¹. This right, as an extension of religious freedom and belief², includes the right of every person to choose for themselves and, for the non-emancipated and disabled children, under his authority, both within and outside the school environment, the religious and moral education in conformity with their own convictions³.

Doctrine⁴ and jurisprudence⁵ have reiterated that the right of parents to educate their children reaches, at least, the following aspects: the freedom of choice of educational institution according to their convictions; the comprehensive education that parents want to give their children, including religious education in public schools; and the religious and ideological neutrality of public schools.

Thus, the right of parents to educate their children has two sides. There is a positive dimension, which occurs in cases where parents choose to have their children receive religious and moral instruction in private schools equipped with their own ideology or character. In its negative di-

¹ Article 2 of the Additional Protocol number 1 to the European Convention on Human Rights, particularly, sets: “No one can be denied the right to education. The State, in the exercise of its functions regarding education and teaching, shall respect the right of parents to ensure the education in accordance with their religious and philosophical convictions”. Article 27.3 of the Spanish Constitution guarantees parents’ rights to choose the religious and moral education they wish for their children.

² See art. 16.1 of Spanish Constitution: “Freedom of ideology, religion and worship of individuals and communities is guaranteed, with no other restriction on their expression than may be necessary to maintain public order as protected by law”.

³ See art. 2.1 c) of the 1980 Organic Law on Religious Freedom (Ley Orgánica 7/1980, 5 July 1980, de Libertad Religiosa). In the other hand, the 1985 Organic Law on Right to Education (Ley Orgánica 8/1985, reguladora del Derecho a la Educación), in article 4.1 c) stipulates that parents or legal guardians have, with regard to the education of their children, among others, the right to receive religious and moral instruction that is in accordance with their own convictions (BOE No. 159, 04/07/1985).

⁴ See: J. FERRER ORTIZ, “Los derechos educativos de los padres en una sociedad plural”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 10 (2006); L. MARTÍN-RETORTILLO, “El derecho de los padres a escoger la educación de los hijos”, *La enseñanza de la religión en la escuela pública*, Comares, Granada, 2014, pp. 3–18; M. E. OLMOS ORTEGA, “El derecho de los padres a decidir la formación religiosa y moral de sus hijos”, *La enseñanza de la religión en la escuela pública*, Comares, Granada, 2014, pp. 19–41; E. GARCÍA-ANTÓN PALACIOS, *La objeción de conciencia de los padres a ciertos contenidos docentes en España y la jurisprudencia de Estrasburgo*, Dykinson, Madrid, 2017.

⁵ See: Sentences of the Constitutional Court 5/1981, 13 February, FJ 9; 38/2007, 15 February, FJ 5.

mension, when this election is not possible, it assembles with the neutrality of the public school that is established as a guarantee of “non-indoctrination”¹.

2.2. The Religious and Ideological Neutrality in Public Schools

Article 16.3 of the Spanish Constitution² establishes the ideological and religious neutrality of the State as the proper framework to guarantee the right of religious freedom and beliefs and it imposes on the public authorities a positive attitude of cooperation with the religious confessions, which is specified in the assistance and promotional purpose that must be developed. Specifically, article 2.3 of Religious Freedom Law attribute to the public authorities the duty to adopt the necessary measures to facilitate religious training at public military, hospital, welfare, penitentiary and other similar public establishments of the State; among which can be found publicly owned schools.

From this perspective, the ideological and religious neutrality in the Spanish educational context implies several matters³. The first one is about public schools which must be ideologically neutral, without prejudice the fact that the diversity of religious and ideological beliefs of civil society is reflected on their environment. The neutral State must manage the ideological and religious pluralism that is shown in this scope without evaluating its legitimacy, beyond what corresponds to them by the application of the limits derived from the exercise of a fundamental right⁴. The second one is about State neutrality: guarantee the right of religious and ideological freedom of each person and the right that guarantees to parents to educate their children according to their religious and moral convictions⁵.

¹ See: C. GARCIMARTIN, “Neutralidad y escuela pública: a propósito de la Educación para la Ciudadanía”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 14 (2007), pp. 9 y 12.

² “There shall be no State religion. The public authorities shall take the religious beliefs of Spanish society into account and shall consequently maintain appropriate cooperation with the Catholic Church and the other confessions”.

³ See: SSTC 46/2001, 15 February, FJ 4; 154/2002, 18 July, FJ 6; 101/2004, 2 June, FJ 3.

⁴ See articles 3.1 of Religious Freedom Law 7/1980 and 9.2 of European Convention on Human Rights.

⁵ See: J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Religión, Derecho y Sociedad. Antiguos y nuevos planteamientos en el Derecho Eclesiástico del Estado*, Comares, Granada, 1999, pp. 180–182.

Read in conjunction, neutrality implies the prohibition of indoctrinating students in public school¹, in a double way. On the one hand, it will affect the academic contents included in the study programme that, as already mentioned by Strasbourg Court, should be addressed in an “objective, critical and pluralistic manner”². In the words of the Spanish Supreme Court, giving an account of the reality and the content of the different conceptions, without pressures directed to the capture of wills in favour of some of them³. On the other hand, it will be extended to teachers who perform their function in them an obligation to waive any form of ideological indoctrination, which is the only compatible attitude with the respect to the freedom of the families who, freely or forced by circumstances, have not chosen for their children schools with a specific and explicit ideological orientation⁴. Similarly, State neutrality operates in a “collaborative” manner, that is to say, it implies the action of public authorities to guarantee the right to education and academic freedom in the context of a plural society⁵, vetoing in advance, “any kind of confusion between religious and state functions”⁶.

¹ See: I. MARTÍN SÁNCHEZ, *La recepción por el Tribunal Constitucional español de la jurisprudencia sobre el Convenio Europeo de Derechos Humanos respecto de las libertades de conciencia, religiosa y de enseñanza*, Comares, Granada, 2002, pp. 193–204; R. PALOMINO LOZANO, “El área de conocimiento Sociedad, Cultura y Religión: algunos aspectos relacionados con la libertad religiosa y de creencias”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 10 (2006), pp. 12–13; S. MESEGUER VELASCO, “Neutralidad religiosa y enseñanza privada en España”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* Vol. XXIX (2013), pp. 144–146.

² See: *Folgerø v. Norway*, 29 June 2007, §84; *Zengin v. Turkey*, 9 October 2007, §52. An exhausted study of them can be looked up on: M. A. JUSDADO and S. CAÑAMARES, “La objeción de conciencia en el ámbito educativo. Comentario a la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos *Folgerø v. Noruega*”, *Revista General de Derecho Canónico y Derechos Eclesiástico del Estado* 15 (2007), pp. 1–14; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, “La objeción de conciencia a la enseñanza religiosa y moral en la reciente jurisprudencia de Estrasburgo”, *Revista General de Derecho Canónico y Derechos Eclesiástico del Estado* 15 (2007), pp. 1–23; R. PALOMINO LOZANO, “Religion and Education in the Council of Europe: Toward a “Soft” Constitutionalization of a Model of Religious Teaching? “, W. C. Durham, S. Ferrari (edits.), *Law, Religion, Constitution. Freedom of Religion, Equal Treatment, and the Law*, Ashgate, 2013, pp. 377–381.

³ See: Supreme Court Decision 341/2009, 11 February, FJ 10. See L. RUANO ESPINA, “Las sentencias del Tribunal Supremo de 11 de febrero de 2009 sobre Objeción de Conciencia a la Educación para la Ciudadanía”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 20 (2009).

⁴ Constitutional Court Decision 5/1981, 13 February, FJ 9.

⁵ The European Court of Human Rights clarifies that: “When pluralism gives rise to tensions, the role of the authorities (...) is not to eliminate the cause of tension by eliminating pluralism, but to ensure that competing groups are tolerated mutually”. *Serif v. Greece*, 14 December 1999, §53.

⁶ See: SSTC 24/1982, 13 May, FJ 1; 101/2004, 2 June, FJ 3.

2.3. Pluralism and Educational Models in the Spanish Context

In the school environment, the plurality of existing positions in society is reflected in the diversity of educational models in the terms recognized in the Constitutional text, and in the laws regulating the right to education and academic freedom¹. In this way in Spain, teaching can be of public or private ownership².

Public schools are ideologically neutral and free. There, one will be able to opt for the course of religion – mainly Catholic, but also evangelist and Islamic – on a voluntary basis. Conversely, private schools – all of which are financed by parents – are authorized to implant their own ethos, religious or not. Their ethos must be respected by the teachers, students and their parents³.

They include private schools may receive funding (although not on totally equal conditions that public schools) and in this case they are called “private concerted schools”, with a legally established concert system that imparts compulsory education on a free basis⁴. The assistance is focused on the educational concerted, consisting of “a special public administrative contract financing in favour of third parties”⁵. Private concerted schools supported by public funds will maintain their educational ethos, religious or not. But at the same time, the economic agreement deprives them partially of their organisational autonomy that will be shown in different areas. For instance, they will have to respect the requirement of the participation of the educational community in the operation of the schools through the School Council. They will also have to guarantee the right of access to education for students on equal terms. This criteria, in the daily practice of the schools, raises some conflicts which will be developed below.

¹ The current basic legislation that develops the constitutional norms is as follows: The Organic Law 8/1985, 3 July, regulates the Right to Education, LOE (BOE No. 159, 4 July); The Organic Law 2/2006, 3 May, of Education, LOE (BOE No. 106, 4 May); The Organic Law 4/2007 12 April, LOU, which modifies the Organic Law 6/2001, 21 December, of Universities (BOE nº. 89, 13 April); and Royal Decree 2377/1985, 18 November, which approves the Regulation of Basic Rules on Educational Charters (BOE No. 310, 27 December).

² See article 108.1 y 2 of LOE. Article 27. 6. Spanish Constitution recognizes all physical and legal persons the freedom to create educational centres, provided that they respect constitutional principles.

³ See article 115 of LOE. About the ethos of educational institutions, J. OTADUY, “Carácter propio de los centros educativos y libertad de conciencia”, *Ius Canonicum* 77 (1999), pp. 31–32.

⁴ See: J. M. DÍAZ LEMA, *Los conciertos educativos en el contexto de nuestro derecho nacional, y en el derecho comparado*, Marcial Pons, Madrid, 1992, pp. 166–167.

⁵ See: I. DE LOS MOZOS TOUYA, *Educación en libertad y concierto escolar*, Montecorvo, Madrid, 1995, pp. 348 y ss.

3. Admission Criteria and Disagreement with the Ethos Religious

Indeed, educational administrations must guarantee the right to education to all so that the criterion of admission in public schools and in the religiously oriented concerted schools is regulated by the right of access on equal terms. When there is a quantitative discrepancy between the number of parental applications in one type of school or another, and the specific school posts offered by the educational administrations, the admission process will be regulated by selection priority criteria. These include the economic situation of the family unit, the existence of other siblings enrolled in the school, the proximity of residence or the workplace of the parents, or the concurrence of disability of the pupil or one of their parents, without having, any of these criteria, a discriminatory nature¹.

However, as it can be guessed, the issues that arise in relation to the right of access on equal terms go further. At times, the right of access for students in private religious concerted schools, under the same conditions as in a public school, may clash with the right of parents to educate their children according to their religious and moral convictions. In particular, it is related to those assumptions that parents request for their child admission to a public school, however, the corresponding educational administration, usually due to the lack of places in the requested school, derives it to a private concerted school with Catholic religious ethos.

These conflicts arise in two directions. On the one hand, in some Spanish Autonomous Communities there are private concerted Catholic schools with a notable percentage of Muslim students enrolled, whose religious beliefs collide with the Catholic ethos of the school. In these cases, certain parents have refused to enrol their children in concerted schools arranged by the administration considering that the Catholic approach was incompatible with their Islamic religious beliefs². In practice, these situations have been resolved through dialogue between the educational administrations and the families affected in two ways: either accepting attendance at the concerted school once the family is convinced that the respect for their religious beliefs is guaranteed; or moving the student to a public school³.

On the other hand, and this is the significant issue to analyse, when parents ask for admission for their children to a public school and are also moved to a private concerted religious school. In particular, this happened to parents who applied for admission in two public schools in Jaca (Huesca, Spain), but given that there were no vacancies in the schools elected in the first and the second election, they were allocated a place at the Catholic school Escuelas Pías in Jaca.

¹ These requirements are subject to specific development by rules of each Autonomous community.

² See: M. MORENO ANTÓN, "Proyección multicultural de la libertad religiosa en el ámbito escolar", *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 10 (2006), p. 8.

³ *Ibid.* Some of these conflicts can be looked up on: S. CAÑAMARES ARRIBAS, *Libertad religiosa, simbología y laicidad del Estado*, Thomson Aranzadi, Cizur Menor, 2005, pp. 44–54.

The parents, not in conformity with that decision, expressed the absence of religious beliefs, arguing that they were an agnostic family – specifically stating that their son had not been baptized – so they demanded a secular education, according to their ideas; they considered that their child was not going to receive such education in a Catholic religious school. The appropriate educational administration, for its part, refused to make the change alleging the inability to increase the ratio of student-teacher numbers – established by law in twenty-five students – in the classrooms of the public school requested.

The subject was resolved by the Superior Court of Justice of Aragon, in sentence of 17 February 2017, in which the parents were given the reason. The allocation of the school place was cancelled in the religious concerted school, considering that it violates the constitutional precepts of religious and moral freedom, once the parents of the child declared that they opted for a secular education. The right of the appellants recognizes that, about exceptional circumstances, their child is enrolled and admitted to a public school¹.

One can deduce the following considerations from the legal basis of the Tribunal. Firstly, that the right of religious freedom in its negative aspect includes the right not to be forced to practise acts of worship or to receive religious assistance contrary to the own convictions². It follows that the right of the parents to a secular education, separated from any religious creed for their child, in the terms in which it is contemplated in the Spanish legislation and in the International Treaties, requires the correct schooling that implies, in this case, admission to a non-religious school. For the Tribunal, the approach of the Catholic school will naturally be transferred to all its activities, so it will entail that the child is exposed to the symbols that identify him/her or to the ordinary activities that are developed which cannot be balanced with the type of education that parents want to instil in the child.

Secondly, it recalls that the right of the parents not only guarantees the possibility of choosing a teaching centre, but it also reaches the right to educate the children in a certain religious or moral conviction. Therefore, in the eventual conflict that is presented in this case between maintaining a certain number of students per classroom and the right of parents to their child to receive a non-religious education, cannot be prejudiced by the autonomic law regulation of the process of admission of students, but must give priority to the exercise of the fundamental right.

Thirdly, it differentiates between the way in which it affects the protection of the right of the parents and the refusal in the admission in the first option indicated by them: either in a religious teaching school, or in a public school. In the first case, the fundamental right is not violated as the religious education is going to be given in the public school, even if it is not with the intensity and the concrete idea that the parents request. In the second one, on the contrary, allow-

¹ See sentence of the High Tribunal of Justice in Aragón 60/2017, 17 February 2017.

² See article 2.1 of Organic Law of Freedom of Religion.

ing education in a religious school would directly infringe the right of parents on moral and religious education in accordance with their convictions.

Ultimately, the Court does not violate the legal doctrine in which it was determined that it was not possible to increase the ratio for primary education in schools supported by public funds since, in this case, “there is no judicial increase in the ratio, but admitting the student by exceptional circumstances”¹.

4. Conclusions

As briefly clarified above, in the public-school environment – also in the concerted ones – arise some legal conflicts deriving substantially from the management and organization of the religious diversity that occurs in this specific area². In some cases, the right of parents to educate their children, at least in the extent of international and national documents, remains unprotected. In other cases, the neutrality of the public schools is questionable³.

From these premises, often reference is made to the need to accommodate ideological and religious beliefs in a democratic and plural society. With this term, adopted first from the American law and after the Canadian jurisprudence, it is alluded to the need to adapt neutral rules which, in a certain multicultural and multi-religious context, cause discrimination in an individual or in a religious community, even though it is not the intended effect of the rule in question. This concept, that arises in relation to the accommodation of religious beliefs in the workplace, is being moderately transferred to European legislation and the jurisprudence of the Court of Strasbourg, to balance interests at stake and to solve conflicts or tensions that require an effort to adapt on both sides and, predominantly, to provide *ad hoc* solutions to certain conflicts⁴.

¹ Supreme Court Sentence 30 March 2012.

² See: A. VEGA GUTIÉRREZ, “La gestión de la diversidad religiosa en las políticas educativas españolas”, A. Vega Gutiérrez (coord.), *La gestión de la diversidad religiosa en el sistema educativo español*, Thomson Reuters Aranzadi, Navarra, 2014.

³ See: R. PALOMINO LOZANO, *Neutralidad del Estado y espacio público*, Thomson Reuters Aranzadi, Pamplona, 2014, pp. 188–202.

⁴ For instance: *Eweida and Others v. United Kingdom*, 15 January 2013. See L. VICKERS, “Indirect Discrimination and Individual Belief: *Eweida v. British Airways plc.*”, *Ecclesiastical Law Journal* Vol. 11, n. 2 (2009), pp. 197–203; M. HILL, “Religious Symbolism and Conscientious Objection in the Workplace: An Evaluation of Strasbourg’s Judgment in *Eweida and others v United Kingdom*”, *Ecclesiastical Law Journal* 15 (2013), pp. 191–203; M. ELÓSEGUI ITXASO, “El caso *Eweida*: los acomodamientos razonables y el test de proporcionalidad en el TEDH”, *Relaciones Laborales: Revista Crítica de Teoría y Práctica* 4 (2014), p. 105; S. CHAKRABART, “Faith in the Public Sphere”, *Journal of Law and Policy* 22 (2014), pp. 492–495.

Parents are also responsible for the education of their children in school, regardless of the choice of religious education. So, the fundamental right of parents recognized in the Constitution is not to be limited to choosing a particular educational model founded on religious or moral convictions. Educational authorities should, to the extent possible, try to adapt educational policies; in this case, the admission criteria for students in public and concerted schools, to guarantee religious pluralism in the school environment. Ensuring their right will entail the need to accept the diversity of religious beliefs, even in cases where they are not legally enforceable¹, to reasonably balance the duty of State neutrality with the right of parents to educate their children according to their religious or moral convictions.

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

¹ Guiding Principles of Toledo on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools, prepared by the Expert Advisory Board on Freedom of Religion or Belief of OSCE / ODIHR, 2008, p. 85.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 1 : 314.1

Е. М. Мирошникова

Трансформация религии в контексте демографических проблем

В современном мире можно выделить две основные линии трансформации религии как социального феномена: ориентация на этнокультурное значение религии и ориентация на индивидуальное значение религиозного выбора. Эти линии могут дополнять друг друга, но нередко они соперничают одна с другой. Для понимания перспективы обеих линий особое значение имеет анализ глобальных демографических и миграционных взрывов, происходящих в режиме сжатия исторического времени. Состав населения планеты изменяется невиданными прежде темпами и глобальный масштаб этих изменений способен коренным образом преобразить социально-культурный портрет как мира в целом, так и отдельных стран в частности. Под давлением демографических вызовов все большее значение приобретает проблема мирного сосуществования разных религий и выработка правовых и политических стратегий отношения государства и общества к религии.

There are two main lines of transformation of religion as a social phenomenon in the modern world: orientation to ethno-cultural value of religion, and orientation to individual value of religious choice. These lines can complement each other, but often they compete with each other. The analysis of global demographic and migration explosions occurring in the mode of historical time compression is of particular importance for understanding the prospects of both lines. The composition of the world's population is changing at an unprecedented pace, and the global scale of these changes can radically transform the socio-cultural portrait of the world in general and of individual countries in particular. Under the pressure of demographic challenges, the problem of different religions peaceful coexistence and the development of legal and political strategies for the state and society attitude to religion are becoming increasingly important.

Ключевые слова: демографический вызов, глобальный миграционный взрыв, религиозный ландшафт, социализация религии, религия как культура.

Key words: the challenge of demography, the global wave of migration, the religious landscape, the socialization of religion, religion as a culture.

Трансформация религии как социального явления неразрывно связана с трансформацией геополитического, экономического, культурного и собственно религиозного ландшафта. Небывалый в истории человечества демографический взрыв на рубеже XX и XXI столетий дополнился миграционным взрывом последнего десятилетия, выявив при этом недостаточное внимание исследователей к обозначенной проблеме. Согласно 23-му прогнозу ООН «Перспективы мирового населения» к 2025 г. численность населения мира может составить 8,1 млрд чел., а к середине века достичь 9,6 млрд (для сравнения в начале XX в. на земле проживало 1,7 млрд чел.) [6]. Между тем речь идет не просто о количественном росте, но и о качественном изменении демографического портрета нашей планеты. В 2008 г. впервые в истории человечества зафиксировано превышение городского населения над сельским [3].

Наш соотечественник, профессор С. П. Капица, из всего комплекса глобальных проблем современности выделял именно демографическую как ключевую. Он разработал теорию демографического перехода, феноменологическую теорию роста человечества, опирающуюся на методы и модели физики. Согласно закону гиперболического роста населения Земли, начиная с 2000 г. скорость взрывного роста населения практически прекратится и стабилизируется на уровне 10–12 млрд. Этот демографический переход, по мнению ученого, никак не связан с экологией и исчерпанием ресурсов [5]. Между тем его сложность и противоречивость последствий усугубляется фактором сокращения исторического времени, т. е. очень коротким периодом – всего сто лет.

Существенные изменения в демографический портрет современного мира вносит миграционный взрыв, хотя сама по себе миграция как процесс известна со времен палеолита и не является чем-то неожиданным. Неожиданным стал тот факт, что глобальная миграция достигла в настоящее время рекордных размеров: каждый день каждые две секунды один человек покидает свое родное место, пытаясь уйти от преследований, войн и конфликтов, в поисках лучшей жизни [13]. С 1950 по 2015 гг. с юга на север – основное направление миграционных потоков – переместилось более 100 млн чел., а к концу XXI в. ожидается более 164 млн. По мнению директора Института демографии НИУ ВШЭ профессора А. Вишневого, небывалый по масштабам и по скорости виток перераспределения мирового населения по территории планеты, как прямое следствие совершившегося на протяжении жизни одного поколения и ещё продолжающегося глобального демографического взрыва, станет одним из главных, если не

самым главным явлением, способным коренным образом изменить социально-культурный образ мира [3].

Практическая адаптация к неизвестным ранее процессам, вызванным давлением демографической массы, серьезно влияет на все стороны человеческой жизни, включая и религиозный комплекс. Поскольку почти 80% населения Земли ассоциирует себя с той или иной религией, то последствия его демографической трансформации чрезвычайно важны для судеб мира в целом. Связи, охватывающие все человечество эффективным информационным полем, С. П. Капица в рамках своей теории демографического перехода считал движущим фактором развития.

«Эту связанность следует понимать обобщенно, как обычаи, верования, представления, навыки и знания, передаваемые из поколения в поколение при обучении, образовании и воспитании человека как члена общества. Именно обобщенная информация определяет динамику социальных и экономических процессов» [5].

Наиболее влиятельными и многочисленными к 2050 г. будут христианство, ислам, индуизм, народные религии. Между тем роль и место христианства существенно изменяется. Если в 2010 г. самая большая численность христиан приходилась на Северную и Южную Америки, то к 2050 г. – на страны, расположенные южнее Сахары. Зато в Европе растет численность мусульманского населения. В Индии будет проживать большинство индусов, в Индонезии – большинство мусульман. Но по численности именно Индия будет превосходить Индонезию по числу мусульман в стране. В Китае и Японии преобладает и будет увеличиваться уровень разнообразия как мировых, так и народных религий [11].

В результате процессов смешения народов, культур и религий увеличивается влияние различных верований на традиционные обычаи и миропонимание. Согласно данным Комитета ООН по беженцам страны с мусульманским большинством (Афганистан, Сирия, Сомали) возглавляют список стран «исхода» беженцев в современном мире [6]. Если же взять во внимание другой важнейший демографический показатель – прирост населения, то и здесь в лидерах страны мусульманского мира: Египет, Нигерия, Саудовская Аравия, Пакистан. В то же время за 2010–2015 гг. среди христианского населения Европы на 28,6 млн рождений пришлось 34,2 смертей. В мусульманской же популяции, проживающей в Европе, на 1,5 млн смертей пришлось 3,8 млн рождений [4].

В процессе трансформации религиозного ландшафта под давлением демографической массы все большее значение приобретают межрелигиозные и межконфессиональные отношения. Примечательно, что состоявшийся в сентябре 2018 г. в Рио-де-Жанейро пятый симпозиум наиболее крупного и авторитетного в сфере исследований религии в современном мире Международного консорциума в области права и религии проходил под девизом «Жить вместе в разнообразии: стратегии права и религии» (The Fifth ICLARS Conference “Living together in Diversity: Strategies from Law and Religion”). В официальном обращении консорциума отмечается особое значение исследований в области демографии для понимания роли религии как эффективного средства мирного сосуществования при культурном и вероучительном многообразии [15].

В связи с этим одной из важнейших линий является выработка легитимных стратегий взаимодействия религии, государства и общества. Например, нарастающая исламофобия в Европе «на фоне традиционной фундаменталистской религиозности вновь прибывших приводит по существу к складыванию в Европе параллельного общества, где не действуют светские общественные и правовые нормы» [1, с. 128]. Ситуация усугубляется еще и отсутствием единой стратегии политического руководства принимающих стран в отношении демографических вызовов.

Отмеченные процессы в демографическом контексте наиболее ярко высветили конфликты между важнейшими правами человека: правом на религиозную свободу и свободой слова. Так, например, практически в одно и то же время в Ирландии был аннулирован закон о богохульстве, но зато в Австрии именно на основе соответствующего закона было принято решение, осуждающее гражданку Австрии за ее критическое высказывание во время лекции о браке Мухаммеда с 8-летней девочкой. Более того, в ответ на апелляцию, ЕСПЧ поддержал решение национального (австрийского) суда, поскольку не увидел нарушения ст. 10 Европейской Конвенции основных прав и свобод, гарантирующей право на свободу слова и выражения. Согласно решению ЕСПЧ, в данном случае право на свободу выражения балансировало на грани нарушения права других на защиту своих религиозных чувств, а именно выглядела как атака на главного пророка ислама, и потому решение австрийского суда, по мнению ЕСПЧ, служит законной цели сохранения религиозного мира в Австрии [10].

Разумеется, такие случаи вызывают критические суждения не только о действиях правительств, но и о правовой неопределенности вопросов религии в современном разнообразном мире. Неслучайно,

все более обостряется внимание к обоснованию полезности и необходимости религии в решении глобальных проблем. Ярким свидетельством такого подхода является Декларация «Религиозный вклад в достойное будущее» (Religious Contributions for a Dignified Future) Межрелигиозного форума «Большой двадцатки», объединяющего лидеров религиозных, неправительственных, благотворительных организаций, ученых стран-членов. Межрелигиозный форум представил свои предложения ведущим политическим лидерам планеты за два месяца до открытия встречи в Буэнос-Айресе. Они охватывали широкий круг проблем, касающихся человеческого измерения: будущее труда и занятости (с фокусом на образование для будущего в свете технологического прорыва), инфраструктура развития, борьба с коррупцией, климат, образование, здравоохранение. В политических рекомендациях Декларации приоритетная роль отводится проблеме беженцев и мигрантов. В документе отмечается, что несмотря на предварительное согласование вопросов по беженцам и мигрантам отчетливо наметился тренд отказа о ответственности в отношении принудительно перемещенных лиц. Межрелигиозный форум призывает политических руководителей к более смелым действиям, подчеркивая особую роль религиозного фактора. Программа встречи, по мнению религиозных лидеров:

«должна признать приоритет глобальной проблемы беженцев и мигрантов, принимая в расчет опыт и этическое лидерство основных религиозных общин...; правительства 20-ки должны отдавать предпочтение инвестициям в образовательные возможности перемещенных детей» [12].

На фоне общих для всего мира последствий и вызовов, связанных с демографическим и миграционным взрывом, России присущи специфические особенности, которые непосредственным образом затрагивают социально-культурную сферу. По численности мигрантов она занимает третье место в мире вслед за США и Германией. Более того, по данным научных исследований миграция сохранит за собой роль основного источника роста населения. Лидерами по количеству иностранной силы в России являются Узбекистан, Таджикистан, Киргизия. Несмотря на предпринятые правительством меры по повышению рождаемости, так называемый «русский крест» вновь стал реальностью. С 2017 г. в России возобновилась депопуляция. Кривая смертности превышает рост рождаемости с 2016 г. [2]. Низкий уровень рождаемости тесно связан с оттоком населения, особенно молодёжи, в крупные города, в основном Москву и в Санкт-Петербург, в которых все равно прирост населения уменьшился соответственно в два и три раза [4].

Разумеется, в разных регионах ситуация в демографическом плане не одинакова, хотя согласно Концепции РФ о миграционной политике до 2025 г. предполагается равное финансирование регионов. В контексте взаимосвязи трансформации религии с последствиями демографических вызовов важно отметить, что регионы, где рождаемость превышает смертность, – это регионы с преимущественно мусульманским населением: Дагестан, Чечня, Ингушетия; или регионы, где роль мусульманской популяции весьма значительна: Тюмень, Ханты-Мансийский АО, Ямало-Ненецкий АО, Якутия. В то же время убыль населения характерна для регионов с преимущественно православным населением: Нижегородская, Ростовская, Воронежская, Тульская, Саратовская, Тверская, Ленинградская, Владимирская области [4].

В этом отношении важно вспомнить справедливое замечание российского социолога Юлии Синелиной о религиозной самоидентификации россиян. По ее мнению, в России сформировалось ядро – около 10 % населения – верующих и религиозных граждан с относительно высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни.

«Это ядро окружает “периферия” (25–30 %) – люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь, тем не менее, связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни... Остальных респондентов, назвавших себя православными, можно отнести к культурным православным. Для них религия – способ культурной самоидентификации, а не основа мировоззрения» [8].

Этот важный социологический вывод относительно православия вполне применим и к респондентам других религий, в том числе к мусульманам, что в свою очередь, проявляет процесс трансформации религии в феномен культуры. В этом отношении справедливо мнение о том, что отправление религиозного культа приобрело характер «культурных практик», актуализирующихся в исключительные моменты жизни [1, с. 127]. В то же время важно подчеркнуть, что ценностные ориентации у православных и мусульман в нашей стране очень близки. Согласно социологическим данным, на первом/втором местах – ценности из блока «социальность»: ценность человеческих отношений самих по себе; стремление делать добро ближнему. В четверку общих ценностей вошли также стремление к справедливости и признание того, что материальное благосостояние человека – основа его независимости [9, с. 95]. Такие показатели дают нам основание утверждать, что в процессе трансформации религии собственно дог-

матические различия вероучения отходят на второй план, что не только подтверждает процесс «превращения религии в культуру», но и очевидную тенденцию определяющей роли социального дискурса в мировоззренческой составляющей религии.

«...наблюдаемое ныне радикальное изменение религиозного ландшафта в современном мире – предмет исследования первостепенной важности. Христианство, как обширный сегмент этого ландшафта, за свою историю укorenившееся во всех регионах мира, включая Россию, подвергается ныне существенной трансформации. Прежде всего это касается утраты мировоззренческого влияния, замещения конфессионально мотивированных ценностей аксиологией секулярного общества. Выяснение истоков, мотивов и содержания этой трансформации становится необходимой частью комплексного научного осмысления перспектив развития человечества» [1, с. 121]

Отсутствие эффективной государственной политики по преодолению демографических вызовов в тесной взаимосвязи с процессами трансформации религиозного комплекса порождают рост ксенофобских настроений, отсутствие действенной системы адаптации и интеграции мигрантов, рост защитного национализма как механизма по сплочению общества в противостоянии мигрантам [7]. Смещение религиозного фактора с национальным при выделении одного из них как приоритетного чревато самыми серьезными последствиями для мира в целом и отдельно взятой страны.

Широко пропагандируемый ныне тезис о полезной роли религии в разрешении глобальных проблем может реализоваться в том случае, если государство, общество и религия в процессе своей трансформации будут способствовать укреплению толерантности, взаимоуважения, прав и свобод, приоритета гражданской идентичности над национальной и религиозной, больше внимания уделять культурному и религиозному образованию, поиску путей к диалогу и сотрудничеству. В этой связи парламент мировых религий в 2018 г. для решения глобальных проблем вновь обратил внимание на Декларацию «Глобальная этика», ставшую официальной декларацией этого религиозного сообщества в 1993 г. Лидеры самых разных религий мира впервые в истории согласились с едиными для всех положениями, способными в качестве моральной основы способствовать индивидуальному и глобальному мирному сосуществованию: гуманное обращение, золотое правило взаимности, призыв к миру и справедливости [14].

На фоне демографических вызовов современности основная линия трансформации религии очевидно происходит в сторону принадлежности к традиции, семье, этносу, нежели в сторону индивидуального выбора в контексте свободы совести.

Список литературы

1. Андреева Л. А., Смирнов М. Ю., Щербаков В. П. Процесс дехристианизации в Европейском Союзе // Современная Европа. – 2018. – № 5. – С. 120–130.
2. Вишневский А. Маткапитал не спасет: почему России нужны мигранты // ГАЗЕТА.RU – 9 января 2018. [Электронный ресурс]. – URL: https://news.rambler.ru/economics/38839619/?utm_content=rnews&utm_medium=read_more&utm_source=copylink
3. Вишневский А. Демография и завтра. Диалог солидарность ответственность. Общественный гражданский форум. 7 августа 2017. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6ukT1loUgbg>
4. Демография в России: пошли на убыль. Почему падает численность населения? // Аргументы и Факты. № 40. 03/10/2018. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.aif.ru/society/people/demografiya_v_rossii_poshli_na_ubyl
5. Капица С. П. Мировой демографический кризис и Россия // Будущее России. Вызовы и проекты. История. Демография. Наука. Оборона / под ред. Г. Г. Малинецкого. – М.: Либроком. – 2009. – С. 73–76. [Электронный ресурс]. – URL: <https://vikent.ru/enc/1937/>
6. Население мира будет расти, стареть, дольше жить и меньше мигрировать // Демоскоп Weekly. [Электронный ресурс]. – URL: <https://iq.hse.ru/news/177669242.html>
7. О динамике ксенофобских настроений: Левада-Центр. 03.09.2018. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.levada.ru/2018/09/03/o-dinamike-ksenofobskih-nastroenij/print/>
8. Синелина Ю. Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. – 2013. – №. 1 (52). [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2013/1/21s.html>
9. Синелина Ю. Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. – 2009. – № 4. – С. 89–95. [Электронный ресурс]. – URL: http://ecsocman.hse.ru/data/995/731/1223/PRAVOSLAVNYE_I_MUSULMANE_SRAVNITELNYJ_AN..ENIYa_I_TsENNOSTNYH_ORIENTATsIJ.pdf
10. Conviction for calling Muhammad a pedophile is not in breach of Article 10. // ECHR 360 (2018) 25.10.2018. (in the case of E.S. v. Austria (application No. 38450/12). [Электронный ресурс]. – URL: <file:///C:/Users/%D0%9C%D0%B5%D0%BC/Downloads/Judgment%20E.S.%20v.%20Austria%20conviction%20for%20a%20critic%20of%20Islam%20did%20not%20violate%20Article%2010.pdf>
11. Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. – Pew Research Center. [Электронный ресурс]. – URL: http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf

12. G 20. Interfaith Forum. Buenos Aires. Religious Contributions for a Dignified Future. 26-28 September 2018/ Policy Recommendations for the 2018 G20 Summit. - [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.g20interfaith.org/sites/default/files/Recommendations%202018%20\(2\).pdf](https://www.g20interfaith.org/sites/default/files/Recommendations%202018%20(2).pdf)

13. Global trends Forced Displacement in 2017. – UNHCR. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.unhcr.org/en-us/statistics/unhcrstats/5b27be547/unhcr-global-trends-2017.html>

14. Global Ethik. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.parliamentofreligions.org/parliament/global-ethic/about-global-ethic>

15. Living together in Diversity: Strategies from Law and Religion. [Электронный ресурс]. – URL: <https://easychair.org/cfp/5th-ICLARSConferenceRio2018>

Статья поступила: 21.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

УДК 274.5 (48) "18"

*О. В. Куропаткина***Традиция лютеранского благочестия и социально-политические идеи в скандинавских странах в XIX в.***

Статья посвящена лютеранскому пиетизму и общественной деятельности скандинавских религиозных проповедников Ханса Хауге, Николая Вергеланна, Николая Грундтвига, Генрика Шартау и Ларса Леви Лестадиуса, а также их влиянию на социально-политические процессы в скандинавских странах. На основе исследования автор приходит к выводу, что идеи и практики лютеранских проповедников оказали существенное влияние на социально-политическую и экономическую жизнь скандинавских стран.

The article is devoted to Lutheran Pietism and the public activities of Scandinavian religious preachers Hans Hauge, Nicolai Wergeland, Nikolaj Grundtvig, Henric Schartau, and Lars Levi Lestadius, and their influence on socio-political processes in Scandinavian countries. Based on the research, the author concludes that the ideas and practices of the Lutheran preachers had a significant impact on the Scandinavian countries socio-political and economic life.

Ключевые слова: Ханс Хауге, Николай Вергеланн, Николай Грундтвиг, Генрик Шартау, Ларс Леви Лестадиус, скандинавские страны, лютеранство, пиетизм, венстре, «народные университеты», лестадианство.

Key words: Hans Hauge, Nicolai Wergeland, Nikolaj Grundvig, Henric Schartau, Lars Levi Lestadius, civil society, Scandinavian countries, Lutheranism, Pietism, Venstre, Folk High Schools, Lestadianism.

Идеи и практики религиозных деятелей скандинавских стран в XIX в. оказали заметное влияние на социально-экономическую жизнь этих стран и формирование скандинавской социал-демократии. Наиболее известные персоны из этой среды, участвовавшие в общественных трансформациях, нередко упоминаются в отечественных исследованиях, однако недостаточно изучены как сами их идеи и особенности связанных с ними движений, так и тот контекст, в котором они действовали – лютеранский пиетизм и вообще традиция лютеранского благочестия. Статья призвана восполнить этот пробел.

Пиетизм – течение, возникшее внутри немецкого лютеранства в XVII в., которое было сосредоточено на углублении молитвенной жизни христиан и на их личном благочестии. В центре внимания пиетизма идея покаяния и «нового рождения» – человек не просто сожалеет о конкретном поступке, а с ним происходит коренной переворот, он полностью меняет жизнь в результате действия Божьей благодати. Практически с самого начала пиетизм стал не только религиозным, но и общественным движением, возрождающим импульс ранней Реформации: истинное покаяние проявляется в отречении от своего эгоизма и в деятельном практическом служении людям. «Возрожденные» люди образуют «ячейку» Царства Божия на земле, которое они должны строить здесь и сейчас. Такой ячейкой были малые домашние группы (конвектикулы), где люди вместе читали Библию, делились опытом своего покаяния и обсуждали его [22]. В XVIII в. пиетизм распространился и в скандинавские страны, где способствовал возникновению ряда религиозных общественно-политических движений. Рассмотрим взгляды наиболее заметные представителей этих движений.

Ханс Хауге (1771–1824), норвежский пиетистский проповедник, родился в крестьянской семье, которая была очень религиозна (в круг семейного чтения входили труды Иоганна Арндта, одного из самых почитаемых авторов для пиетистов). В 1796 г. Хауге, пережив религиозное обращение, начал проповедь среди крестьян. Основным содержанием его проповедей был призыв к соединению молитвенной жизни и повседневного труда. Важное место в этом занимало чтение Библии, из которой нужно было стараться к каждому моменту жизни подобрать подходящий отрывок. Эту практику поддерживали брошюры с биографиями успешных хаугеанцев – эпизоды их жизни были своего рода «иллюстрацией» библейских текстов [16, р. 214]. Брошюры и книги Хауге быстро завоевали популярность – к началу 1800-х гг. крестьянский проповедник был самым читаемым автором. Для многих крестьян, особенно для женщин, желание прочесть его произведения были стимулом научиться читать [28].

Несмотря на преследования со стороны властей и официальных представителей церкви (с 1741 г. на территории Датского королевства, в состав которого тогда входила Норвегия, были запрещены любые собрания без официального разрешения священника), Хауге продолжал свою деятельность. При этом хаугеанцы никогда не выходили за пределы церкви и не основывали своей собственной церковной организации [21]. Опорными пунктами хаугеанцев служили усадьбы зажиточных крестьян-бондов. Бонды были очень влиятельными людьми в Норвегии – именно они отвечали за местную церковь,

входили в советы, за ними было решающее слово в делах, касающихся благотворительности [3, с. 198]. Их дома были ключевыми для развития сетевой структуры движения.

Очень активными членами этих собраний стали женщины, составлявшие треть проповедников и учителей хаугеанского движения. Их право на равенство с мужчинами Хауге отстаивал прежде всего в религиозной сфере [20]. Норвежский проповедник считал мужчин и женщин равными друг другу в человеческом достоинстве и был уверен, что нужно перенести это равенство и в социальную жизнь. Хауге указывал, что женщина может остаться без кормильца и защиты, если глава семьи вдруг умрет, и поэтому она должна уметь сама зарабатывать на жизнь. Благодаря хаугеанству некоторые женщины стали писателями, другие занялись социальной работой, а очень многие стали активными миссионерами. Женщины дали прирост движению как за счет вовлечения туда мужей, так и за счет воспитания детей – воспитанные ими мальчики 12–14 лет сами становились проповедниками [19]. Таким образом, раннее хаугеанство можно считать «социальным лифтом» для многих женщин в Норвегии.

Проповедь Хауге имела и важный политический компонент, а именно – призыв к крестьянам, «исконным» норвежцам, объединиться и защитить свои интересы перед датскими поработителями, «пришельцами» – чиновниками и горожанами, которые отличались, помимо всего прочего, и языком (образованные люди говорили по-датски). Такая защита предполагалась прежде всего экономическими средствами – через поднятие уровня благосостояния, создание рабочих мест, контроль норвежцев за предприятиями и капиталами. Достижение экономического доминирования норвежцев над датчанами считалось важным шагом для последующего обретения политической независимости.

Зажиточные крестьяне-хаугеанцы стали организовывать кооперативы (сам Хауге основал 30 предприятий). Важно отметить, что Хауге был не только проповедником, но и кем-то вроде бизнес-тренера и спонсора: он давал крестьянам подробные консультации о том, как начать свое дело, и мог организовать им финансовую помощь из особого фонда, учрежденного его единомышленниками [6, с. 232; 29].

По совету Хауге, крестьянские кооперативы были связаны не только с сельским хозяйством и рыболовным промыслом – например, открывались бумажные фабрики и лесопилки. У хаугеанцев возникла сеть взаимопомощи – маленькие и большие кооперативы, разбросанные по всей стране, поддерживали друг друга финансами и консультациями. Ряд хаугеанских кооперативов, вдохновляясь образом

ранней Церкви, превращали в общину и свое деловое предприятие: в состав кооперативов входили семьи работников, включая стариков и инвалидов [18, p. 129].

Заслуги Хауге как предпринимателя и организатора были признаны даже враждебным по отношению к нему правительством. Когда он находился в тюрьме за критику государственной церкви, в 1809 г. его временно освободили, чтобы он мог организовать постройку соляных заводов, поскольку в результате британской блокады возник большой дефицит соли [30, p. 159]. Все, что Хауге основал, он передал своим единомышленникам, а прибыль от заводов была использована для открытия новых предприятий.

Хаугеанство способствовало появлению новой сельской буржуазии. Многие мелкие фермеры переселились в города и стали торговцами. По замечанию одного из норвежских исследователей: «Ханс Нильсен Хауге оправдал торговлю в глазах христиан» [28]. Часть крестьян стала рабочими, а хаугеанство было для них идейным фундаментом рабочего движения [6, с. 232, 284].

Опираясь на созданную социально-экономическую базу и свою религиозно-политическую идеологию, хаугеанцы принимали непосредственное участие в политике, прежде всего – в революции 1814 г. Три члена конституционного собрания в Эйдсволле были хаугеанцами. Их биографии показывают, как на практике работал призыв крестьянского проповедника: сначала стать «возрожденным» человеком, потом последовательно добиться экономического, общественного, а затем политического влияния. Все трое пользовались авторитетом среди хаугеанцев и были богатыми фермерами; Кристофер Боргерсен Хоэн (1767–1845) в военные 1807–1808 гг. занимался распределением пищевых пайков для бедных и тем заслужил общественное доверие [26]; Оле Расмуссен Апенесс (1765–1859) задолго до политической активности был избран ленсманом (шерифом) своего района [33].

Хаугеанцам удалось получить представительство в законодательной власти. В 1833 г. в стортинг была избрана большая группа крестьян во главе со школьным учителем, хаугеанцем Габриэлем Уэланном (1799–1870). В 1836 г. стортинг под давлением активных хаугеанцев ввел широкое самоуправление – избираемые населением советы в приходах и в селах получили почти всю полноту власти [6, с. 284]. Уэланн, как глава «крестьянской» группы в стортинге, взял на себя обязательство расширить привилегии местного самоуправления, стремился ограничить произвол судебного аппарата – так, он добился принятия закона о присяжных и вместе со знаменитым норвежским политиком Юханом Свердлупом создал в стортинге 1859 г.

ассоциацию, занимающуюся подготовкой политических реформ [31]. В 1869 г. Свердлуп и преемник Уэланна Серен Ябек создали первую демократическую партию, предтечу сформированной Свердлупом в 1884 г. партии венстре (партию левых; ее современное название – Либеральная партия Норвегии). Опиралась новая партия на сеть крестьянских свободных ассоциаций, основанных благодаря деятельности хаугеанцев [7].

Параллельно с хаугеанцами действовал **Николай Вергеланн** (1780–1848) – богослов, пастор (с 1816 г.), политик, публицист, отец поэта Хенрика Вергеланна и писательницы Камиллы Коллет. Сам Вергеланн не был пиетистом, но находился в атмосфере лютеранского благочестия, общей для всей религиозной Норвегии первой половины XIX в.

Важное место в деятельности Вергеланна занимал национальный вопрос. Для него была характерна пропаганда образа норвежского народа, созданного поэтами-романтиками – норвежцы как суровые свободолюбивые люди, слившиеся с природой [1, с. 265]. По проекту Вергеланна в 1811 г. в Христиании был открыт первый норвежский университет – «кузница» национальных кадров. Вергеланн доказывал, что народ как культурная общность имеет право на самобытность, а отсутствие литературного языка, за что пеняли норвежцам свои же «датоманы», решается его созданием, а не бесконечным повторением чужих образцов. В просветительской деятельности Вергеланн совмещал религиозный и светский аспекты. Им была предложена реформа норвежского школьного образования, составлен сборник-энциклопедия, который содержал как теоретические знания по многим предметам, так и практические (например, педагогические) рекомендации, а также учебник по лютеранскому вероучению (1836 г.) [13].

Идея защиты общности-народа от несправедливости была тесно связана для Вергеланна с национальным вопросом, а также с требованием ответственности правителя и правящей нации перед управляемым ими народом. Вергеланн издал трактат о преступлениях Дании против норвежцев – «Правдивое повествование о политических преступлениях Дании против Королевства Норвегии с 955 по 1814 годы, или со времен войны Хакона Адельстена с Харальдом Блотандом до заключения мирного договора в Киеле. Исторический очерк». Это произведение стало манифестом антидатского движения в целом [13]. Вергеланн, как представитель от города Кристиансанн, был отправлен на заседание народного собрания во время революции 1814 г., когда была расторгнута уния с Данией, заключена уния со Швецией, а Норвегия получила право на собственную конституцию. Вергеланн стал

одним из ее «отцов», предложив свой вариант, который был составлен им после изучения основных законов других стран. Имя норвежскому парламенту тоже дал Вергеланн, предложив назвать его «стортингом» [27].

На Данию, бывшую метрополию Норвегии, пиетизм тоже оказал серьезное влияние. Малые молитвенные группы были «ячейками» антипомещичьего крестьянского движения первой половины XIX в., которое привело к консолидации крестьянства и к поиску политических методов защиты их сословных интересов [5, с. 286]. Однако наибольшее влияние лютеранское благочестие оказало на общественную и политическую жизнь Дании в союзе с другими идеологическими системами.

Епископ **Николай Грундтвиг** (1783–1872) сочетал идеи пиетизма (он длительное время поддерживал отношения с норвежским хаугенством), Просвещения и восточнохристианской традиции, которую профессионально исследовал [14, с. 41–42]. Он исходил из того, что в основе пастырской работы должно быть развитие внутренней жизни христианина после конфирмации. Христианин приближается к Богу благодаря так называемому «живому слову» – это таинства и Апостольский символ веры как коллективная практика [2, с. 389]. Христианство открыто каждой личности, но предполагает взаимодействие между ними. Грундтвиг развивал идею Софии – премудрости Божьей, великой силы, которая объединяет духовное и земное. Для такого соединения необходимо обеспечить гармонию «по горизонтали» с тем народом, в котором человек живет. «Сначала человек, а потом христианин», – считал Грундтвиг. Отправной пункт единения – народные предания; они должны оживить для людей Библию, поскольку народная культура это отражение того, как народ понял Божье откровение, а просвещение это то, что должно объединять народ [2, с. 389; 8, с. 93, 95].

Спрос на просветительские идеи Грундтвига возник еще в середине 1830-х гг., когда по приказу короля организовывалось народное самоуправление на местах, и многим крестьянам стало необходимо быстро получить качественное образование, чтобы стать хорошими управленцами [15, р. 62]. В 1844 г. Грундтвиг создал «народные университеты» – что-то вроде неформальных вечерних школ и школекториев для взрослых старше 17 лет, где популярно излагались данные различных наук. Главный лозунг Грундтвига: «Школа для жизни!». Вся концепция Грундтвига строилась на том, какие знания и умения реально нужны учащимся, взрослым и занятым людям. Традиционные школы, где детям преподавались оторванные от жизни знания, Грундтвиг называл «школами для смерти» [10, с. 498]. Это не

означало, что школы были направлены исключительно прагматически; там изучались литература и история [11, с. 236–237], но речь шла о том, что эти знания должны быть восприняты людьми и служить общему народному единству.

«Народные университеты» были открыты сначала только для мужчин, с 1861 г. – отдельно для женщин, с 1885 г. – для представителей обоих полов [25]. Эти учебные заведения, наиболее широко распространенные в деревнях, привели к повышению грамотности крестьян и их политической активности, созданию деревенских клубов для молодежи и независимых от государства школ, а также к развитию деревенского кооперативного движения. В целом можно сказать, что грундтвигианство было одной из основ датской социал-демократии.

Грундтвиг и грундтвигианство также внесли свой вклад в идеи скандинавизма – движения за культурное и политическое объединение скандинавских стран. Еще в 1810 г. Грундтвиг опубликовал памфлет «Желаемо ли объединение Севера? Обращение к народу Швеции», в котором призывал шведов вступить в унию, подобную Кальмарской. В отличие от многих своих единомышленников, ссылавшихся прежде всего на прагматичные выгоды объединения, датский просветитель ссылался на веру и язык – «две золотые цепи, которые соединяют людей со всем, что может быть свято и дорого» [4, с. 31].

Лютеранское благочестие воздействовало и на социально-экономический климат Швеции. Там в конце XVIII – первой половине XIX в. проповедовал пастор-пиетист **Генрик Шартау** (1757–1825). Для него главным было сохранение церковного порядка и важность фигуры священнослужителя. В этом отношении Шартау и его последователи противостояли так называемым «чтецам» – стихийному движению мирян, похожему на русско-украинский штундобробанизм, и следовали указаниям церковного начальства, которое предписывало священникам проводить с мирянами встречи на дому.

Идея о единении народа была Шартау чужда; он провозглашал «теоцентрический индивидуализм» [12, с. 259, 285–286, 287]. Эмоциональная сторона пиетизма была ему не менее чужда – он настаивал на том, чтобы священнослужитель способствовал ясному пониманию веры у своих прихожан, а через это – их покаянию и «новому рождению» [23]. Особое внимание уделялось «святости профессии» и верности своему мирскому призванию [24].

Вокруг Шартау собралась группа последователей – шартауанцы, которые впоследствии создали пиетистские ячейки среди шведских

рабочих. Основная деятельность этих ячеек заключалась в проповеди этики труда, в защите интересов рабочих, распространении среди них просвещения. Таким образом, шартауанцы способствовали консолидации рабочего класса [32].

На севере Швеции в середине XIX в. пастор-пиетист, ботаник и антрополог **Ларс Леви Лестадиус** (1800–1861) проповедовал среди саамов и активно противостоял повальному пьянству населения Лапландии. Лестадиус призывал саамов бороться с «драконом-ликером», с помощью которого норвежские и финские торговцы разлагали народ, и вести традиционный, близкий к природе и Богу образ жизни [9]. Лестадианские идеи привели не только к консолидации саамов и их национальному возрождению, но и к реальному политическому действию – восстанию в Каутокейно в 1852 г. против норвежских властей, которых саамы обвиняли в «норвегизации» и спаивании местного населения [17, р. 37–46].

Среди последователей Лестадиуса было много мирян – проповедников и катехизаторов [12, с. 289]. До сих пор лестадиане существуют как особое сообщество внутри лютеранских церквей Швеции, Финляндии и Норвегии, активно работая как просветительские организации.

В целом следует отметить, что религиозное «возрождение» среди скандинавских лютеран, особенно пиетизм, представляло собой движение, совмещавшее личный мистический опыт и установку на практические коллективные действия по преобразению общества. В скандинавских странах религиозные лидеры способствовали созданию просветительских организаций, кооперативов, крестьянскому и рабочему движению, и тем самым – становлению гражданского общества. Консолидация общества часто сопровождалась программами политического участия, представительства крестьян и рабочих во власти. Таким образом, можно сказать, что традиция лютеранского благочестия оказала влияние на становление скандинавской социал-демократии.

Список литературы

1. Витошек Н. Христиане и модернизаторы: «пасторальное просвещение» в Норвегии. Изобретение нации // Иностранная литература. – 2005. – № 11. – С. 259–269.
2. Грундтвиг Николай Фредерик Северин // Православная энциклопедия. – М., 2006. – С. 388–389.
3. Даниельсен Р. История Норвегии. От викингов до наших дней. – М., 2003.

4. Егоров Е. В., Цверианашвили И. А. Н.Ф.С. Грундтвиг и его памфлет «Желаемо ли объединение Севера? Обращение к народу Швеции»: к вопросу об объединении североевропейских стран // *JUVENIS SCIENTIA*. – 2015. – № 1. – С. 30–33.
5. История Дании / ред. С. Буск, Х. Поульсен. – М., 2007.
6. История Норвегии / отв. ред. А. С. Кан. – М., 1980.
7. Кан А. С. История скандинавских стран. – М., 1980. Гл. 12 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.norway-live.ru/library/istoriya-skandinavskih-stran12.html> (дата обращения: 06.12.2018).
8. Левичева Е. Н. Религиозная антропология Серена Кьеркегора: дис. ... канд. филос. наук. – М., 2006.
9. Лестадианство // Кольская энциклопедия. Мурманск, 2013. Т. 3. [Электронный ресурс]. – URL: http://ke.culture.gov-murman.ru/slovník/?ELEMENT_ID=96893 (дата обращения: 20.11.2018).
10. Малишевски Т. Между историей и будущим образования для взрослых: Николай Грундтвиг и его концепция непрерывного образования // *Образование через всю жизнь: непрерывное образование в интересах устойчивого развития*. – 2010. – Т. 8. – С. 497–501.
11. Николай Фредерик Северин Грундтвиг // *Российская педагогическая энциклопедия: в 2 т. Т. 1. / гл. ред. В. В. Давыдов*. – М., 1993. – С. 236–237.
12. Религия и церковь Швеции. От эпохи викингов до начала XXI века / отв. ред. О. В. Чернышева. – М., 2015.
13. Сельницын А. Николай Вергеланн [Электронный ресурс]. – URL: http://www.norge.ru/wergeland_nikolaj/ (дата обращения: 25.11.2018).
14. Смирнов М. Ю. Религии стран Северной Европы. – СПб.: Изд-во СПбГУТ, 2008.
15. Allchin A.M. N.F.S. Grundtvig. An Introduction to His Life and Work. – Oxford, 1997.
16. Appel Ch., Fink-Jensen M. Religious Reading in the Lutheran North. *Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*. – Cambridge, 2011.
17. Björklund I. The Anatomy of a Millenarian Movement: Some Organizational Conditions for the Sami Revolt in Guovdageaidnu in 1852 // *Acta Borealia*. – 1992. – Vol. 9. – No 2. – P. 37–46.
18. Furseth I. A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780s–1905. – Lewiston, 2002.
19. Furseth I. The Role of Women in the Hauge Movement [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lutheranquarterly.com/uploads/7/4/0/1/7401289/timelinehaug.pdf> (дата обращения: 05.11.2018).
20. Gertz Ch. The Pietist Impulse: Scandinavians [Электронный ресурс]. – URL: <https://pietistschoolman.com/2011/08/09/the-pietist-impulse-scandinavians/> (дата обращения: 20.11.2018).
21. Gjendem P. Hans Nielsen Hauge (1771–1824), lay-preacher and social reformer [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pergjendem.com/?p=103> (дата обращения: 20.11.2018).
22. Gordon R. Pietism in 17th century Germany [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.cob-net.org/pietism.htm> (дата обращения: 07.12.2018).

-
23. Greenwall R. What was Schartauan Pietism? // Pietisten. – 2001. – Vol.16. – No 1. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pietisten.org/spring01/schartauan.html> (дата обращения: 20.11.2018).
24. Henric Schartau. [Электронный ресурс]. – URL: <https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=6365> (дата обращения: 20.11.2018).
25. Højskolebevægelsen [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.grundtvig.dk/hvem-er-grundtvig/grundtvig-og-kulturen/hojskolebevaegelsen.html> (дата обращения: 20.11.2018).
26. Mardal M.A. Christopher Hoen [Электронный ресурс]. – URL: https://nbl.snl.no/Christopher_Hoen (дата обращения: 06.11.2018).
27. Nicolai Wergeland [Электронный ресурс]. – URL: https://nbl.sill.no/Nicolai_Wergeland (дата обращения: 06.11.2018).
28. Raynasen S. Kronikk i Vårt Land aug 2010: Hans Nielsen Hauge – en moderne samfunnsbygger [Электронный ресурс]. – URL: <http://hauginstitute.org/416/hans-nielsen-hauge---en-moderne-samfunnsbygger> (дата обращения: 03.11.2018).
29. Semmingsen I. Haugeans, Rappites, and the emigration of 1825 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.naha.stolaf.edu/pubs/nas/volume29/vol29_01.htm (дата обращения: 20.11.2018).
30. Shaw J. Pulpit under the Sky. – Minneapolis, 1955.
31. Svendsen A. Ole Gabriel Ueland [Электронный ресурс]. – URL: https://nbl.snl.no/Ole_Gabriel_Ueland (дата обращения: 06.11.2018).
32. The Making of Regions in Sweden and Germany: Culture and Identity, Religion and Economy in Comparative Perspective / P. Aronsson, ed. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.aronsson.nl/Aronsson/Artiklar_files/hvregm.pdf (дата обращения: 20.11.2018).
33. Wiedling T.R. Ole Rasmussen Apeness. [Электронный ресурс]. – URL: https://snl.no/Ole_Rasmussen_Apeness (дата обращения: 06.11.2018).

Статья поступила: 17.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

О. Н. Сенюткина

Российская имперская власть и мусульмане на рубеже XIX–XX вв.

В статье рассматривается возможность применения концепта американского ученого палестинского происхождения Э. В. Саида к пониманию взаимодействия российской имперской власти и мусульманского сообщества на рубеже XIX и XX вв. Анализируя исторические источники, автор приходит к выводу, что целый ряд идей Саида может служить дополнительным методологическим посылом к исследованию модернизационных процессов в мусульманской среде России, а также к более глубокому пониманию политики российских властей рассматриваемого периода.

The article considers the possibility of applying the concept of Palestinian origin American scholar E.V. Said for understanding the interaction between the Russian imperial power and the Muslim community at the turn of the XIX–XX centuries. It contains criticism of the extreme positions of understanding the ideas of the scientist. Analyzing historical sources, the author comes to the conclusion that a number of Said's ideas may serve as an additional methodological message to the study of modernization processes in the Muslim milieu in Russia, as well as to a deeper understanding of the Russian power's policy at reviewed period.

Ключевые слова: ориентализм, востоковедение, Э.В. Саид, Российская империя, мусульмане.

Key words: Orientalism, oriental studies, E.V. Said, Russian Empire, Muslims.

В современной историографии большой интерес вызывают модернизационные процессы, происходившие в российском мусульманском сообществе на рубеже XIX и XX столетий. В последние годы к ним обращено внимание многих историков, занимающихся имперскими реалиями [1, 9, 10, 11, 20, 22, 23, 24, 25, 26]. Могут ли идеи американского ученого палестинского происхождения Э. В. Саида о Востоке и востоковедении [19], вызвавшие длительную, непрекращающуюся дискуссию в академической среде, помочь более глубокому пониманию сути указанных процессов? Или они малопродуктивны с точки зрения методологии постижения обновленческих процессов в среде российских мусульман? Согласиться ли с мнением, что «ажитаж вокруг книги Саида был, по крайней мере, излишен» или принять и понять значимость его идей? [2, с. 16–27]. Актуальность ответов на

эти вопросы заключается в том, что они могут позволить глубже понять историю колониального периода, специфику политики Российской империи рубежа XIX и XX вв. и образ российского ислама в сознании государственной власти. Таким образом, цель статьи заключается в том, чтобы проанализировать возможность приложения идей Саида к истории взаимодействия российской имперской власти и мусульманского сообщества в конце XIX – начале XX в.

Так называемый Восток (не реальные общества, расположенные на географическом востоке, а созданный Западом их образ), по мнению Саида, является «полумифическим конструктом, который со времен наполеоновского вторжения в Египет в конце XVIII в. перетасовывали вновь и вновь бесчисленное число раз благодаря власти действовать через соответствующие формы знания, чтобы заявить: именно такова природа Востока, и мы должны поступать с ним соответственно» [19, с. 9]. Этот конструкт, согласно Саиду, создавался в течение длительного времени в ходе формирования интеллектуальной генеалогии образа Востока. В колониальный период мировой истории многие востоковеды оказались в подчинении государственной власти, в результате чего сформировался ориентализм – «западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком» [19, с. 28].

Если ориентализм, это оправдание колониального господства¹, то первый вопрос, который следует поставить в контексте данной статьи: была ли Россия колониальной державой? Существуют разные подходы при ответе на этот вопрос. В 2012 г. в ходе работы VIII Конгресса российских востоковедов ирано-шведский социолог Сейед Джавад Мири пытался вести дискуссию об ориенталистике среди татарской профессуры и интеллигенции Казани. Но, как он сам отмечает:

«чем больше он спорил, тем более чувствовал, что, у нас нет общего языка, на котором можно вести плодотворную дискуссию», «спор оказался непродуктивным, поскольку исходные понятия его участников о востоковедении и представления о его месте в науке и обществе были различны». Этот спор утвердил С. Дж. Мири в мысли, что «ученым из разных регионов с колониальным и социалистическим прошлым трудно понять друг друга», что «многие российские гуманитарии все ещё не осознали того факта, что Российская империя по сути явилась для татар колониальной силой» [16, с. 9, 10].

Откликаясь на эти высказывания, отечественный востоковед В. О. Бобровников отметил, что непонимание учеными позиций друг

¹ Из-за такого подхода к пониманию ориентализма сегодня отдается предпочтение использованию таких терминов, как востоковедение и регионоведение.

друга было вызвано разными методологическими позициями: позитивизмом российских специалистов и постмодернизмом зарубежных.

Наше видение состоит в том, что отмеченное непонимание вызвано ещё и обращением отечественных специалистов к специфике вхождения казанских татар в состав России и их дальнейшего существования в рамках одного государства. Историческая память диктует не только обращение к завоеванию Казани в XVI в., но и к длительному совместному сотрудничеству в одном государстве в рамках доимперской, имперской и постимперской действительности.

Можно сказать, что у Российской империи не было географической удаленности окраин/колоний, они были включены в управленческую деятельность государства, хотя и имели свою этническую и конфессиональную специфику. Причем окраины, присоединенные к России в XIX столетии, являлись, прежде всего, мусульманскими по традиционному вероисповеданию (Средняя Азия, Кавказ, часть Закавказья).

Если с обозначением Средней Азии и Кавказа как «колоний» – ещё можно согласиться, то Поволжье и Приуралье обычно российскими колониями не именуется, в силу их серьезного вхождения в российские структуры и обретение нерусским населением некоторых общих черт российской ментальности.

В послесловии к изданию книги Э. Саида «Ориентализм. Западные концепты Востока», переводчик и комментатор этого труда А. В. Говорунов, четко описал структуру ориентализма, с примерами тенденциозности Запада в отношении Востока – это система репрезентаций, имеющая своей конечной целью оправдать и легитимировать господство Запада над Востоком: использование суммативного подхода, эссенциализм, аисторизм, текстуальность, слабовыраженное личностное начало, утрирование различий Востока и Запада¹.

Остаться в стороне от рассмотрения интересного концепта Э. Саида отечественным ученым не представляется возможным. Первые шаги в осмыслении его идей уже сделаны [3, с. 325–344; 18, с. 273–388]. Дальнейшее движение по рассмотрению «внутреннего Востока России» продолжается.

¹ Суммативный подход – готовность обсуждать любую связанную с Востоком ситуацию в терминах «восточного человека» или «восточного менталитета», чехом запиная туда представителей совсем разных регионов, культур, времен, социальных слоев и поколений; эссенциализм – готовность судить любую ситуацию, исходя из предпосылки, что в основе её лежат некие вечные и неизменные сущности, раскрывающие глубинные черты данного явления; аисторизм – характеристика Востока вне времени и пространства; текстуальность – господство концептуальной схемы [7, с. 641–642].

Более того, зарубежный исследователь Вера Тольц отмечает давнюю особую позицию российских востоковедов. Она рассматривает Россию как специфическое политическое и культурное пространство, где не существует четкой границы между Востоком и Западом [21, с. 10]. По её мнению, российские востоковеды начала XX века выступили с критикой преобладавших долгое время подходов к изучению культуры Востока. Выводы этих ученых предвосхитили «постколониальный подход», ставший особо влиятельным в западной науке, начиная с конца 1970-х гг. [21, с. 11]. Детализируя сказанное, В. Тольц пишет:

«Розен (проф. С.-Петербур. университета – авт.) и его ученики постоянно подчеркивали разницу между собственными исследованиями Востока и работами, созданными такими неакадемическими экспертами, как государственные чиновники, военные, православные миссионеры. Важность работ неакадемических экспертов признавалась востоковедами-учеными, но только в жестких пределах» [21, с. 22].

Говоря об ориентализме, Саид утверждал, что он характерен и для российской действительности, но в меньшей степени, чем для западной, в первую очередь, французской и английской. А. В. Говоруннов заостряет внимание читателя на вопросе «об ориентализме по-русски». Он пишет:

«Ориентализм по-русски – это, по крайней мере, два сравнительно самостоятельных события: отношение к позиции Саида в российской аудитории и попытки использовать его методологию для исследования российской истории» [7, с. 622].

Отечественные исследователи после выхода книги Э. Саида в 1978 г., вряд ли могли активно включиться в ту полемику, которую она вызвала в мировом академическом сообществе, учитывая идеологическое противостояние социалистического и капиталистического миров. Вряд ли советские востоковеды в условиях господства формационного подхода могли поставить вопрос о приложении идей Саида к российской истории. Перевод книги на русский язык, сделанный в изменившейся общественной ситуации, и её издание в 2016 г. позволили востоковедам высказать своё отношение к ориентализму. Был опубликован сборник статей «Ориентализм vs. ориенталистика» с участием в нем зарубежных исследователей [16].

Отечественные специалисты по истории российских мусульман позднимперского периода проделали серьезную работу, исследуя модернизационные процессы в мусульманском сообществе и реакцию на них имперской власти. Эти труды создавались с учетом смены методологических парадигм рубежа XX и XXI вв. [15]. Современные

русские ориенталисты опирались на лучшие традиции отечественного востоковедения, добывая и исследуя то знание, о котором Саид писал с уважением как о подлинном знании народов и времен, «которое приобретается в результате понимания, сочувствия, тщательного их изучения и анализа из интереса к ним самим» [19, с. 10]. Тех востоковедов, которые честно работают над интерпретацией исторических источников, не склоняясь в сторону национализмов, не впадают в крайности, можно представить частью русского ориентализма, как прошлого (ярким его представителем является выдающийся востоковед В. В. Бартольд), так и настоящего.

Ситуация применимости методологических идей Саида к интерпретации русской истории и этноконфессиональных взаимодействий периода Российской империи представляется довольно сложной хотя бы в силу того, что исторический путь нашего Отечества не укладывается в рамки дихотомии Запад/Восток (если принять её как относительно верный и существующий до сих пор в сознании людей конструкт). К тому же наше общество в своей исторической памяти хранит реалии особого советского времени.

Приведем некоторые примеры из истории понимания властью модернизационных процессов в мусульманском русском сообществе в начале XX в. Исследуя причины и характер трансформации исламского дискурса Особых совещаний в 1905–1914 гг., можно отметить, что, с одной стороны, властью делались усилия по сбору разнообразной информации о русских мусульманах. Но, с другой стороны, дискурсивное поле Совещаний определяли влиятельные представители политической элиты того времени и поэтому через все Совещания проходила идея сохранения безопасности единой империи.

Редкие представители мусульманского мира, участвовавшие в работе Совещаний, являлись теми фигурами, кто шел в русле предложенных властью концепций и, будучи высокими по статусу (кади, ахуны и пр.), идентифицировали себя как выразители интересов основной массы мусульман. То, что говорил российский чиновник, воспринималось ими как изначальная матрица, к которой надо приспособиться мусульманам, считавшим высшей истиной Священную Книгу – Коран.

В Журналах Особых совещаний, представляющих собой ценный источник по интересующей нас тематике, неоднократно упоминается Указ «Об охране терпимости в делах веры» от 12 декабря 1904 г. [14, с. 21–22], наметивший вектор обсуждения мусульманского вопроса в среде высшего чиновничества России. С. Ю. Витте в своих мемуарах, говоря об этом документе, отмечал, что Указ «возлагал на комитет

министров озаботиться изысканием мер для водворения законности, расширения свободы слова, *веротерпимости*, местного самоуправления, *устранения излишних стеснений инородцев* (выделено нами – авт.) и всяких исключительных законов» [6]. Упомянутые Журналы рассматривались чиновниками как источник информации, необходимой для размышления и выработки управленческих решений.

Например, туркестанский генерал-губернатор Н. Н. Тевяшев познакомился с Журналами по распоряжению из Санкт-Петербурга и написал Отзыв начальнику Главного штаба о регламентации конфессиональных отношений в крае [13, с. 68–76]. Надо отдать должное генерал-губернатору, который сумел дать общую оценку управления Туркестанским краем со стороны российского¹ правительства за более чем 40-летний период со времени продвижения имперской России в Центральную Азию. Главная мысль составителя Отзыва точно отражала ситуацию в крае и заключалась в том, что за все эти годы «правительство совершенно не коснулось вопроса о регламентации духовной жизни населения занятого края». По мнению Тевяшева, это было верное решение: «...правительство стояло на совершенно правильном пути, так как принятый в основание принцип невмешательства в религиозный быт населения никаких недоразумений не вызывал ранее и не вызывает теперь» [13, с. 68]. Дав общую оценку политики центра, Тевяшев детально рассмотрел позицию правительства, отраженную в Журналах Совещений 22 февраля и 1 марта применительно к Туркестанскому краю. В вопросе о регламентации сооружения молитвенных домов на территории края, он пришел к выводу об отсутствии всякой необходимости в таковой. По вопросу «о порядке избрания и назначения должностных лиц магометанского духовенства», мнение генерал-губернатора опять-таки можно назвать особым: не надо посягать на эту сторону жизни населения. В Отзыве справедливо были отмечены особенности организации мусульман в единое целое без различий имамов по общественному и служебному положению: «между ними нет ни высших, ни низших; какого-либо связующего звена между прихожанами не существует». Естественно, как человек православный, Тевяшев применяет слово «прихожане», не вдаваясь в тонкости различения терминов «приход» и «махалля». Опыт работы Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) не должен быть перенесен, по мнению автора, на Туркестанский край. Он рассуждает следующим образом: «создавать из имамов особую касту с подразделением их на высших и низших не только

¹ В документе «русского», как было принято в делопроизводстве того времени.

нежелательно в смысле политическом, но и было бы противно всему укладу жизни местного туземного населения». Говоря о порядке открытия мектебе и медресе, генерал-губернатор не соглашается с позицией совещаний Комитета министров и заявляет, что местная ситуация вполне регламентирована ст. 89 «Устава ученых учреждений и учебных заведений». Того, что есть, вполне достаточно. Аргументация этого утверждения убедительна и вместе с тем проста, исходит от конкретных обстоятельств: «...один инспектор на область, в большинстве совершенно не знакомый с местными наречиями, не в состоянии надзирать над всеми туземными учебными заведениями, которые насчитываются тысячами».

Тевяшев подверг критике постановку вопроса об учреждении особого духовного управления мусульман Туркестанского края, нашедшего отражение в Особом журнале № 5 Комитета министров. Он показал несоответствие постановки вопроса о регламентации духовной жизни мусульман, являющимися в Туркестане свободными духовно, общей цели, сводимой к выработке тех начал, на которых нехристианским исповеданиям могла бы быть предоставлена наибольшая свобода. Со знанием дела генерал-губернатор объяснял, что туркестанские мусульмане совершенно не знают и не знали духовенства, грамотный мусульманин может быть временно имамом, потом его может сменить другой – и никакой необходимости в Духовном управлении у местного мусульманского населения нет. Нежелательно и включение Туркестана в круг ведения ОМДС.

Таким образом, исходя из Отзыва, становится ясно, что случайно материалы Комитета министров были направлены на рассмотрение и оценку генерал-губернатору окраинной, особенной части Российской империи. Центру надо было понять специфику развития конфессиональных отношений в крае и получить информацию о ней от человека, который был ближе к интересующей среде и глубже понимал вред возможных необдуманных мер, не соотнесенных с конкретной жизнью мусульман региона.

Однако в условиях набравшего силу революционного движения чиновники не должны были выпускать из виду вопросы управления Туркестанским краем. Поэтому Министерство иностранных дел вернулось к проблеме совершенствования отношений местной власти края и его населения и направило военному министру А. Ф. Редигеру 15 ноября 1905 г. с пометой «Секретно» своё заключение о проекте Положения об управлении Туркестанским краем. Оно было составлено в связи с присоединением к краю Семиреченской и Закаспийской областей. Статс-секретарь граф Ламсдорф, подписавший документ,

сообщал, что министерство признало необходимым усиление состава администрации и полиции в Туркестанском крае «ввиду ощущаемой ныне потребности ввести более действительный надзор за жизнью населения, чуждого нам по языку и религии и живущего, за ничтожными исключениями, совершенно обособленно». Но сам Ламсдорф, указывая точку зрения МИДа, сомневался в необходимости решать вопросы в крае через усиление военных мер, что следует из его слов: «по всей вероятности, в виду ощущаемой ныне потребности...» нужно усиливать администрацию и полицию. Добавим от себя, что потребность жестких мер ощущалась в центральных районах страны, где активизировались революционные силы. По-видимому, вывод, сделанный МИДОм, был верным: «...край нуждается не столько в военном управлении, сколько в хорошей администрации, сознательно относящейся к лежащим на ней обязанностям» [12, с. 106–107].

Тем не менее, 16 апреля 1906 г. произошла передача управления Туркестанским краем в МВД, а проект, подписанный Ламсдорфом и отражавший точку зрения МИДа, был положен под сукно. Революционное брожение стало определяющим фактором в разрешении сложившейся ситуации.

С точки зрения опасений чиновников перед тенденцией усиления пантюркизма и панисламизма, российским властям требовалось усилить позиции русского языка в среде нерусского населения. Хотя нужно отметить объективную сложность, существовавшую в этом плане: наличие языковых различий внутри самой мусульманской среды. Граф Ламсдорф отмечал применительно к среднеазиатским районам:

«наша администрация выслушивает доклады этих лиц ("туземных старшин и народных судей" – авт.) через переводчиков» и приходил к выводу, что «мы еще слишком мало знакомы с жизнью народов, населяющих Туркестанский край... лишь в редких случаях наша администрация может лично и без посредников вникать в нужды (иногда самые жизненные) народа» [12, с. 106]. Вызревало понимание, что «новым лицам, ставящим свою кандидатуру на административно-полицейские должности в крае, следует назначить сроки для определенного испытания в туземных языках: сартовском, киргизском или таджикском (смотря по месту, которое каждая из них желала бы занять), а также в мусульманском законоведении» [12, с. 107].

Впервые знание русского языка принималось как норма при получении каких-либо должностей среди казахов Оренбургского ведомства. В 1910 г. Семипалатинский военный губернатор А. Н. Тройницкий предъявил требование, чтобы «лица, баллотирующиеся на должности волостных управителей и кандидатов к ним, знали бы русский разговорный язык... Русским властям приходилось

разговаривать даже с ними через переводчиков». Тройницкий развенчивал существовавший в отношении казахов стереотип, что они не знают русский язык и утверждал, что они «из присущей ... хитрости не желают говорить по-русски...», хотя знают этот язык [17, с. 21].

На наш взгляд, даже приведенные отдельные примеры показывают, что для анализа обозначенной проблематики полезно обратиться к трудам Саида. Он характеризовал такой вид дискурса, как ориентализм, через совокупность следующих элементов: институты, словарь, ученую традицию, образный ряд, доктрины, колониальную бюрократию, колониальный стиль [19, с. 26]. Перед исследователями стоит задача разобраться, насколько этот перечень «работает» в рамках «российского ориентализма».

Для углубления нашего понимания образа российского ислама в позднеимперское время необходимо достижение гармоничного, с позиций гуманизма¹, антропоцентричного освещения позиций российского чиновничества и мнений самих мусульман – с учетом различия картин мира в их сознании. Для полноты рассмотрения следует, по видимому, услышать и многоголосый хор из голосов не только администраторов, но и востоковедов, журналистов и других представителей общества. Нужно проследить и сам путь передачи информации в управленческие структуры от разных групп информаторов, которые также имели своё неоднородное целеполагание².

Для российской действительности важен вопрос об истории такого направления мысли, как панисламизм, и применение идей этого направления в политических целях. Следует глубже разобраться в том, почему власть пошла на усиление образа ислама как враждебного для России и, в конечном итоге, обвинила лидеров мусульманского сообщества в намерении отделиться от империи, в политическом сепаратизме.

Список литературы

1. Абдирашидов З. И. Гаспринский и становление газеты «Герджиман» // Гасырлар авазы / Эхо веков. – 2015. – № 3/4. – С. 211–219.
2. Алаев Л. Б. Ориенталистика и ориентализм. Почему книга Эдварда Саида не имела успеха в России? // Ориентализм vs. Ориенталистика: сб. ст. – М.: Садра, 2016.

¹ Э. Саид сетует по поводу утраты частью западных востоковедов слова «гуманизм», несмотря на то, что существовало, как он пишет, «пренебрежительное отношение к нему критиков-модернистов» [19, с. 14]

² Первые шаги в этом направлении уже делаются; см.: [8].

3. Бобровников В. О. Почему мы маргиналы? Заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида // *Ab Imperio*. – 2008. – № 2. – С. 325–344.
4. Бобровников В. О., Конев А. Ю. Свои «чужие»: инородцы и туземцы в Российской империи // *Ориентализм vs. Ориенталистика*: сб. ст. – М.: Садра, 2016. – С. 167–206.
5. Бустанов А., Дородных Д. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. – 2017. – № 3 (35). – С. 112–133.
6. Витте С. Ю. Воспоминания. Царствование Николая II. Том I. Гл. XXIV. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.mysteriouscountry.ru/wiki/index.php/>
7. Говорунов А. В. Ориентализм, репрезентация и вавилонский синдром // Саид Э. В. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. – СПб.: Русский Миръ, 2016. – С. 619–669.
8. Гусева Ю. Н. Информация об информаторах: как и кем собирались данные о мусульманах Российской империи в начале XX века // *Народы Поволжья и Приуралья между революциями (1905–1917 гг.)*: сб. ст. – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. – С. 476–493.
9. Джераси Р. *Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России*. – М.: Новое литературное обозрение, 2013.
10. Дюдуаньон Стефан А. Революции в Иране (1906) и в Турции (1908) в мусульманской печати Российской империи (1908) // *Исповеди в зеркале: межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона XVIII–XXI вв.)* / сост. и отв. ред.: С. А. Дюдуаньон, К. Ле Торривеллек, О. Н. Сениюткина. – Н. Новгород: Изд-во НГЛУ, 2012. – С. 251–300.
11. Зарипов И. А. Татарские джадиды о соотношении религиозных и светских начал // *Ученые записки Казанского ун-та. Сер.: Гуманитарные науки*. – 2014. – Т. 156. – № 4. Мусульманское право. – С. 181–188.
12. Из заключения Министерства иностранных дел о проекте Положения об управлении Туркестанским краем, составленном в связи с присоединением к нему Семиреченской и Закаспийской областей, военному министру А. Ф. Редигеру. 15 ноября 1905 г. Санкт-Петербург // *Россия и Центральная Азия. Конец XIX – начало XX века. Сб. документов и материалов* / отв. ред. Д. А. Аманжолова. – М.: Новый хронограф, 2017.
13. Из отзыва туркестанского генерал-губернатора генерала Н. Н. Тевяшева начальнику Главного штаба о регламентации конфессиональных отношений в крае. 28 июля 1905 г. Ташкент / РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 3306. Л. 87-92 об., 96. // *Россия и Центральная Азия. Конец XIX – начало XX века. Сб. документов и материалов* / отв. ред. Д. А. Аманжолова. – М.: Новый хронограф, 2017.
14. Именной Высочайший Указ Правительствующему Сенату 12 декабря 1904 г. – ПСЗРИ. Собр. третье, 1904–1907. Т. 24. № 25495 / *Собрание Высочайших указов, министерских разъяснений и других статей по вопросам о веротерпимости в России*. – СПб., 1909.
15. Модернизационные процессы в татарско-мусульманском сообществе в 1880–1905 гг.: документы и материалы / сост. И. К. Загидуллин, Н. С. Хамитбаева, Л. Ф. Байбулатова, Х. З. Багаутдинова; под ред. И. К. Загидуллина. – Казань: Яз, 2014.

16. Ориентализм vs Ориенталистика: сб. статей / отв. ред. и сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. – М.: Садра, 2016.
17. Отчет Семипалатинского военного губернатора А. Н. Тройницкого. 1910 г. // Россия и Центральная Азия. Конец XIX – начало XX века. Сб. документов и материалов /отв. ред. Д. А. Аманжолова. – М.: Новый хронограф, 2017.
18. Российская империя в зарубежной историографии / сост. П. Верт, П. С. Кобытов, А. И. Миллер. – М., 2005.
19. Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. – СПб.: Русский Мирь, 2016. – 671 с.
20. Сенюткина О. Н. Тюркизм как историческое явление: на материалах истории Российской империи, 1905–1916 гг.: моногр. – Н. Новгород: Медина, 2007. – 518 с.
21. Тольц В. «Собственный Восток» России: Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. – М.: НЛЮ, 2013.
22. Bazarbayev K., Ashimkhanova A. Z. Jadids Movement in Central Asia in the Late 19th and the Early 20th Centuries // Asian Social Science. – 2012. – Vol. 8. – No 8 (July). – P. 225–237.
23. Campbell E. I. The Muslim Question and Russian Imperial Governance. – Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2015.
24. Eden J., Sartori P., De Weese D. Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th–20th Centuries) // JESHO. – 2016. – No 59. – P. 1–36.
25. Khalid A. Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSA. – London: Cornell University Press, 2015.
26. Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan // Asiatische Studien – Etudes Asiatiques. – Zurich, 2015. – Vol. 69. – Issue 3. – P. 593–624.

Статья поступила: 17.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

УДК 2 – 1 : 316 (450)

В. А. Сливкина

Аналитика религиозных явлений в современной итальянской социологии: от теории к построению эмпирических моделей

В статье анализируется методология социологического исследования религиозных явлений в Италии. Используя конкретные примеры исследовательских стратегий, автор демонстрирует наличие устойчивой связи между теоретической концептуализацией и последующим анализом эмпирических данных. Автор показывает, что «эмпирический сдвиг» в итальянской науке был вызван влиянием американской аналитической социологии. Данная традиция, в частности, содействовала развитию базового аналитического инструментария, практик эмпирической кодификации и теоретических перспектив исследования религиозных явлений.

The article analyzes the methodology of a sociological study of religious phenomena in Italy. Using concrete examples of research strategies, the author demonstrates the existence of a stable link between the theoretical conceptualization and the subsequent social analysis of empirical data. The author shows that the “empirical shift” in Italian sociology was caused by the influence of American analytical sociology. This tradition in particular has a strong impact on the development of basic analytical tools, empirical codification patterns and theoretical perspectives for studying religious phenomena.

Ключевые слова: социология религии в Италии, социология религии, эмпирическое исследование, Р. Мертон, Чикагская школа, диффузная религия.

Key words: sociology in Italy, sociology of religion, empirical research, R. Merton, Chicago school, diffused religion.

Социология религии в Италии берет свое начало в классической религиозной социологии и в социологических исследованиях европейского католицизма. Апеллируя в первую очередь к методологии Г. Ле Бра, применявшего статистические методы исследования католицизма, итальянская социология религии опирается на устойчивую связь между теоретическим и эмпирическим уровнями познания. Такое методологическое решение помогает преодолеть проблему «слепого теоретизирования», предлагая соотнесение логических предположений с эмпирически выверенным набором фактического материала. Поэтому в ответ на требование эмпирической обоснованности научного утверждения, продиктованное влиянием неопозити-

вистской парадигмы¹, основным принципом исследовательской работы социолога религии становится комплексное использование методов количественного и качественного анализа с целью изучения религиозных явлений современного общества.

Социологическая значимость эмпирической верификации

Периодизация становления социологии религии в Италии включает в себя два основных периода: первый – обращение к религиозной социологии, характеризуемой строгой внутриконфессиональной направленностью; второй – связан со становлением общей итальянской социологической школы и появлением исследовательских групп, учебных программ и кафедр по социологии религии в светских университетах страны [4, с. 365–367].

Характерной чертой обоих периодов стала убежденность в необходимости эмпирического подхода к изучению религиозных явлений. Такая убежденность позволила выстроить эмпирические объяснительные модели особенностей религиозных процессов в контексте культурного и политического развития общества. Более того, процессы модернизации самого итальянского общества существенно предопределили общий характер развития социологии как эмпирической науки, для которой социологическое знание в целом было ориентировано на анализ и сопровождение структурных изменений современного контекста. Поэтому итальянское академическое сообщество однозначно признало необходимость следовать базовому аналитическому принципу, согласно которому любые теории или концептуализации должны иметь своим основанием простейшие эмпирические данные, говорящие об исследуемой реальности и подтверждающие или опровергающие высказываемые предположения.

В этом отношении наиболее ярким примером для итальянской социологии религии стала попытка эмпирической верификации гипотезы Т. Лукмана о «невидимой религии». Согласно этой гипотезе,

¹ Неопозитивизм берет свое начало в деятельности Венского кружка (1910–1930), ориентированного на дедуктивный метод научного познания и последовательную верификацию теории с целью разработки универсального логического языка науки. Эпистемологические дебаты в этой области оказали существенное влияние как на методологию науки в целом, так и на становление методологии социологического исследования, получившей название «языка переменных» [20, с. 26]. Так, например, вслед за П. Лазарфельдом и Р. Мертоном – американскими социологами, обосновывавшими необходимость объединения теоретической рефлексии и эмпирического материала – в социальный анализ приходят процедуры концептуализации исследовательской проблемы и операционализации понятий, позволяющие анализировать социальные явления религии в качестве отношений, устанавливаемых между переменными.

происходит упадок традиционной церковно-ориентированной религии, вызванный ослаблением значимости ее ценностного компонента, и утверждается новая ценностная система, выполняющая задачу старых религиозных систем, а именно – легитимации и интеграции повседневной жизни общества. Данная гипотеза была проанализирована на основе различных эмпирических данных, в том числе релевантных для итальянского контекста. В частности, осмыслению идеи Лукмана были посвящены противоположные по своему характеру исследовательские работы таких итальянских социологов, как С. Аквавива, А. Нести, Р. Чиприани.

Среди перечисленных авторов – Сабино Аквавива, профессор Падуанского университета, всемирно известен своей серией теоретико-эмпирических исследований о процессе секуляризации. Серия была начата публикацией исследовательской работы «Затмение священного в индустриальном обществе» (1961)¹, основу которой составил анализ статистических показателей религиозных практик, и получила свое завершение в работе «Конец идеологии: Секуляризация» (1989) [7]. Непосредственно анализу гипотезы Лукмана была посвящена статья Аквавивы «Религия и неверие в постиндустриальную эпоху» (1968), в которой автор, обращаясь к проблеме институционального кризиса религии, останавливает свое внимание на тезисе об изменении религиозного сознания, формируемого вне церковно-ориентированной религиозной практики (*'Kirchlichkeit'*) [5]. Другими словами, автора интересует секуляризованная, экстрацерковная религиозность и понятие «радикального другого», а именно – условия и пределы их существования в отношении к возрастающей рационализации индустриальной и постиндустриальной эпохи. Аквавива исходит из того, что религиозность контекстуальна. Для него структурная динамика современного ему общества и изменение общего культурного контекста имеют решающее значение в объяснении наблюдаемых явлений. В то же время, в своем рассуждении автор подчеркивает необходимость поиска релевантных эмпирических индикаторов, способных адекватно передать специфику меняющейся реальности, где психика человека в крайнем своем состоянии остается обнаженной и незащитной перед лицом нового мира [5, с. 18].

¹ Первое название этого исследования Аквавивы, результаты которого были представлены на VI Международной конференции по религиозной социологии (Болонья, 1959) – «Психология дехристианизации в динамике индустриального общества» [9, с. 140].

Работы Аквавивы дали импульс появлению целого ряда эмпирических исследований. В итальянской социологии религии возникает интерес к таким проблемам, как атеизм и секуляризация, изменения религиозных исканий молодежи [13; 23]. В ответ на утверждение о десакрализации современного общества формируется критика этой концепции, которая была вызвана публикацией работы «Парадокс священного» (1983) итальянского социолога Ф. Ферраротти, профессора Университета Сапиенция в Риме [22]. Явление экстрацерковной религиозности обращает на себя внимание целого поколения итальянских ученых и специалистов в области эмпирической социологии. В 1980-е гг. в итальянской литературе появляются такие аналитические категории, как «скрытое христианство», «неявная религия», «диффузная религия».

Другим не менее важным примером, изменившим направление итальянской исследовательской практики, стала работа С. Бургаласси о скрытом христианстве – классическое количественное исследование религиозной практики, основанное на статистически репрезентативной национальной выборке (1970) [8]. Данная работа признается итальянским академическим сообществом важной с точки зрения методологического вклада в изучение религиозных явлений на национальном уровне, а именно – первым эмпирическим исследованием, использующим статистически релевантную общенациональную выборку¹. В своем исследовании Бургаласси, апеллируя к теории среднего уровня Р. Мертона и типологии культурной адаптации, делает шаг от общей описательной схемы в сторону аналитической социологии, фиксируя изменения социорелигиозной реальности итальянского общества². Типология религиозности, выверенная на основе стати-

¹ Выборка Бургаласси включала в себя 2160 респондентов, в то время как средняя региональная выборка определялась в 1000 респондентов. В настоящее время оптимальным для национального контекста считается выборочный анализ в 3160 случаев с нижней возрастной границей от 16 лет. Для сравнения можно сказать, что в российской социологической практике наиболее часто используется модель выборочной совокупности Дж. Гэллапа, в которой общее число участников среднего социологического опроса не превышает 1500 человек.

² В обоснование своей концепции Р. Мертон, в частности, указывает на неоправданную критику со стороны советских социологов, работавших в марксистской парадигме, ошибочно принимавших логику построения «специальных теорий» за простое эмпирическое обобщение. В данном случае эмпирическое обобщение предполагает фиксацию определенного набора фактического материала без дальнейшей аналитической работы теоретика. В то же время работа социолога, согласно Мертоу, как раз и заключается в логическом обосновании эмпирического материала, т. е. в установлении опытным путем взаимосвязи между теоретическими предположениями и эмпирическими закономерностями. Поэтому концепция Мертона оказала существенное влияние на развитие

стического материала и предложенная Бургаласи, включала в себя пять групп. Как отмечает сам автор, результаты исследования легко соотносились с электоральными опросами и позволяли определить итоги голосования на референдуме о разводе и абортах [9].

Не уменьшая заслуги автора, с методологической точки зрения здесь интересно упомянуть комментарий Р. Чиприани, позволяющий понять специфику аналитической работы с количественными данными. Комментарий был сделан в отношении двух категорий, показавших близкие по своему значению процентные результаты, а именно – «равнодушные» (С. Бургаласси) и «католицизм большинства» (Р. Карточчи¹). Чиприани замечает, что категории, превышающие 50–55 % респондентов в общей совокупности, считаются статистически нерелевантными группами, т. е. группами, не учитывающими внутреннюю диверсификацию и в связи с этим требующими дальнейшей детализации [19, с. 43].

Таким образом, начиная с конца 1970-х гг., в итальянской науке наблюдался рост интереса к религиозной проблематике и ее социологической концептуализации. При этом на этапе становления социологии религии в социологических исследованиях доминировал количественный подход, в то время как логика исследовательского процесса включала в себя взаимосвязь дедуктивного и индуктивного метода. Более того, внимание к эмпирическим данным позволяло верифицировать язык теории и контекстуализировать изучаемые явления. Общее следование этому принципу определило исследовательский почерк итальянской социологической школы.

Связь между социологической теорией и эмпирическим моделированием

Становление социологии религии в Италии невозможно понять вне контекста общих методологических дискуссий в американской социологии 1920–1950-х гг., признанных фундаментальными с точки зрения развития социологической науки. Этот период, в частности, связан с так называемым аналитическим поворотом в американской методологии социологического исследования. Поворот был вызван поиском основания взаимосвязи между социологической теорией и практикой исследовательской работой, а именно такой связи, которая

западноевропейской аналитической социологии. Для сравнения можно сказать, что в российской социологии все еще прослеживается тенденция ориентировать исследовательскую работу на универсальные теоретические схемы, например, на структурный функционализм Т. Парсонса, а не на метааналитические построения.

¹ Речь идет о работе Р. Карточчи (Cartocci) «География католической Италии», 2001 [14].

могла бы адекватно объединить разрабатываемую теоретическую конструкцию с эмпирическими данными. Это основание, с одной стороны, должно было бы способствовать активному развитию социологической теории. С другой стороны, позволяло бы направлять исследовательскую практику в сторону аналитической работы с базовыми теоретическими понятиями и переменными, т. е. в сторону последовательной фиксации и анализа соответствующих эмпирически референтных зависимостей и закономерностей. Р. Мертон, выступая с критикой универсальных теоретических систем в социологии, писал:

«социологическая теория, если хочет заметно продвинуться вперед, должна развиваться в следующих взаимосвязанных направлениях: (1) разрабатывая специальные теории, на основании которых создаются гипотезы, поддающиеся эмпирической проверке, и (2) развивая, а не обнаруживая “вдруг” все более общую концептуальную схему, способную объединить группы специальных теорий» [2, с. 78–79].

Применение данного методологического подхода предполагает, что роль эмпирического исследования должна прослеживается не только в пассивной верификации теории, но и в ее активном уточнении и развитии. Это достигается за счет формализации процесса исследовательской работы, которая в первом своем приближении к изучаемой реальности предполагает установление формальной связи между базовым концептуальным аппаратом и эмпирическими элементами. Одна из возможных процедур установления этой связи и последующей ориентации исследовательской работы была предложена коллегой Р. Мертона, представителем Колумбийской школы, П. Лазарсфельдом. Аналитическая модель Лазарсфельда содержала в себе набор стандартизированных правил базовой аналитической процедуры в социологии, позволяющих подняться от простого определения и спецификации понятия на уровень многомерного анализа изучаемого явления.

Если школа Колумбийского университета была ориентирована, в первую очередь, на работу со статистическим материалом, то другим не менее важным направлением в американской социологии, давшим импульс к развитию качественной методологии и внесшем значительный вклад в развитие науки, стала Чикагская школа. Центром внимания Чикагской школы, объединившей таких специалистов как Р. Парк, У. Томас, Л. Вирт, Э. Хьюз, – была социология города, включившая в себя систематические эмпирические исследования городской жизни, проблем бедности, маргинализации, социального благосостояния, расовых и этнических отношений. Заслугой школы стало сокращение расстояния между социологической теорией и ис-

следовательской практикой, обретение социологией более реалистического, конкретного характера. Во введении к проекту «Город как социальная лаборатория» Р. Парк писал:

«Первые такие исследования были, как и следовало ожидать, более практическими, нежели теоретическими. Это были обследования жилищных условий и здоровья, бедности и преступности. Они стали основой для целого ряда реформ: аренды жилья, строительства игровых площадок, текущей статистики. Они пробудили новый, романтический интерес к трущобам. Появилась новая литература, повествующая о жизни других людей и в тоже время дающая представление о том, что бедные и иммигранты – такие же люди, как и мы» [3].

В этом смысле новые эмпирические данные и исследовательские программы, ориентированные на качественный анализ, позволяли менять направление теоретической работы. А именно, давали возможность строить гипотезы «снизу», исходя из конкретики данных, детализировать теоретические обобщения и, в случае необходимости, проверять их в последующих статистических или количественных исследованиях. Кроме того, Чикагская школа оказала сильное влияние на становление и развитие методологии так называемой Обоснованной теории (А. Страусс, Б. Глейзер). Данная методология предполагала строго фиксированный набор правил, позволяющих конструировать теорию «снизу» путем сравнительного анализа качественных данных, дополняемых субстантивным или формальным теоретическим описанием.

Таким образом, обе школы внесли свой вклад в аналитический прорыв в науке и способствовали развитию общей социологии. Они же оказали существенное влияние на становление социологической науки в Италии, объединившей в себе европейскую и американскую научные традиции.

Обобщая, можно также сказать, что для итальянской социологии понимание аналитической направленности исследовательской практики способствовало упрощению парадигмальной ориентации науки (позитивизм / постпозитивизм / интерпретативизм) и стандартизации отдельных методов и инструментов построения эмпирической базы исследования (метод анкетирования / интервью / структурированное наблюдение / работа с документами). Другим значимым выводом из научных дискуссий 1920–1950-х гг. стал перенос внимания академического сообщества на проблемы исследовательского метода в социологии, т. е. на особенности применения качественного и количественного анализа в отношении изучаемых явлений [1].

В современной социологии религии в Италии сосуществуют разные направления и исследовательские школы, объединенные между собой общей аналитической направленностью (Р. Чиприани выделяет более восьми научных школ, среди которых школы с центрами в Падуде, Риме, Пизе, Неаполе, Флоренции, Турине и других городах). С развитием социологического знания возникает спецификация исследовательского поля: секуляризация; религиозное пробуждение; религия и СМИ; религия и политика; религия и социальная стратификация; религия как организация; религиозность и религиозная практика; религия и конфликты; религиозный фактор в международных отношениях. Все исследования имеют своим основанием конкретные эмпирические данные. Базовыми эмпирическими моделями исследовательских проектов являются: количественная модель (Ф. Гарелли, В. Чезарео, Ч. Ланцетти), качественная модель (Э. Паче, Э. Кампелли, М. Кардано), качественная-количественная модель (Р. Чиприани, Т. Дони).

В процессе мониторинга общей религиозной ситуации в Италии стандартизируются географические параметры работы. Наиболее типичным для качественного исследования является деление Италии на три региона, а для количественного – на пять. Региональный фокус исследовательской работы помогает сопоставлять конкретные данные, получаемые в ходе исследования, и методологические подходы и решения по одной общей теме или исследовательской проблематике. Среди методик социологического исследования можно выделить: статистический анализ; концептуальный анализ; факторный анализ; системный анализ; качественный анализ и метод Обоснованной теории. Широкое распространение получают техники web-survey, computer-assisted personal interviewing (CAPI) и computer-assisted web interviewing (CAWI).

Прозрачность методологического инструментария позволяет вести конструктивный диалог и делать шаги в сторону теоретических и концептуальных обобщений, последующей теоретической кодификации эмпирического материала и формализации теоретических выводов. При этом особая роль отводится философии науки, способствующей уточнению терминологического аппарата (уровни концептуализации, сопоставление, критика, обоснование) и обсуждению проблем этики.

Религиозность итальянцев и новые исследовательские перспективы

На сегодняшний день одним из наиболее важных исследовательских вопросов, находящихся в центре продолжающихся дискуссий по социологии религии в Италии, является вопрос о динамике религиозности населения страны. Анализу данной проблемы посвящены количественные, качественные и качественно-количественные исследовательские проекты ведущих итальянских социологов.

Импульсом к публичным дискуссиям и последующим эмпирическим прочтениям религиозности итальянцев стала работа «Религиозность в Италии» (1995), объединившая группу аналитиков и специалистов в области социологии религии из разных университетов страны [15]. Исследование было построено в форме анкетного опроса на основе статистически репрезентативной общенациональной выборки, включившей в себя 166 административно-территориальных коммун и 4500 участников. В основу исследования легла аналитическая адаптация базовой теоретической модели религиозности, разработанной американским социологом, представителем традиции эмпирической социологии Колумбийского университета Ч. Глоком (измерения религиозности: религиозная принадлежность, религиозная практика, религиозный опыт, религиозное убеждение, религиозное знание). В то же время, в исследовании особое внимание уделялось анализу религиозности вальденсов, мусульман, евреев и последователей различных направлений НРД. Собранный фактический материал также позволил выстроить типологию внеинституциональных форм религиозности и проанализировать факторы, влияющие на разрыв и изменение типовой модальности отношений с институтом католической церкви.

Исследование было углублено и дополнено двумя региональными проектами изучения религиозности на примере Рима и Сицилии, и последующими самостоятельными работами авторов упомянутого издания [12; 17; 18]. Общие итоги показали, что итальянцы – религиозны: они верят в Бога, в большинстве своем считают, что вера – это потребность человека; в то же время итальянцы имеют сложные отношения с церковным институтом; много времени уделяют личной молитве; довольно часто пропускают воскресные богослужения; но готовы ориентировать свое поведение в сторону этического выбора и общего блага [15].

С момента выхода первой публикации рассматриваемого исследования в итальянской социологии наблюдается изменение в понимании секуляризации, уход от концептуализации необратимости и однозначности этого процесса в сторону более гибких аналитических

схем. Путем анализа различных причин неустойчивости традиционных религиозных практик и осмысления амбивалентности самого процесса социологи фиксируют новые тенденции. В этом случае основное внимание уделяется мониторингу ценностных ориентаций граждан, изменению морального выбора и соответствующих поведенческих моделей.

Широкое распространение получает модель «диффузной религии» Р. Чиприани – аналитическая модель воспроизводимого присутствия религии в обществе и повседневной жизни человека. Кроме того, в европейских сравнительных исследованиях появляется ссылка на так называемый «итальянский случай» – случай государства с сильной культурной традицией католичества, передаваемой из поколения в поколение, и с базовой религиозной социализацией граждан [21]. Ученые фиксируют изменение социорелигиозного контекста страны, в силу требования публичного признания религиозного и культурного разнообразия, учета прав и потребностей различных групп населения. Анализом данной ситуации занимаются такие социологи, как Э. Паче, Дж. Джиордан, Х. Раззали, С. Феррари. Так, например, в публикации «Религиозный плюрализм между региональными автономиями и экспериментом на местах» авторами была дана общая статистическая оценка религиозного разнообразия страны на 2012 г., выверенная в том числе с помощью картографического метода.

Таблица 1

Италия 2012¹ [24]

Религия	Места отправления религиозного культа	Население по религиозной принадлежности
Ислам	655	1645000
Православные церкви	355	1405000
Церкви африканских неопятидесятников	850	150000
Сикхи	37	120000
Буддисты	126	80000
Индуизм	2	1500
Итого	2025	3401500

¹ Оценка дана без учета евангелистских китайских и латиноамериканских церковных общин.

По оценкам специалистов промышленные северные регионы страны, традиционно находящиеся под более сильным воздействием секуляризации и открытые к приему мигрантов, становятся новыми центрами институционального присутствия мусульманских общин. Здесь наиболее активно запускаются программы по строительству молитвенных центров, мечетей и открытых площадок межкультурного диалога. Начиная с 1990-х гг. в таких регионах, как Ломбардия, Эмилия-Романья, Брешия, и позднее в Лацио и Тоскане появляются общины сикхов – трудовых мигрантов из Индии, занятых преимущественно в аграрном секторе. В то же время, при общем увеличении протестантских общин пятидесятников и неопятидесятников, в северо-центральных регионах страны наблюдается рост православных приходов, в большинстве своем находящиеся под юрисдикцией Московского, Румынского и Константинопольского патриархатов. При этом данные показывают, что около двух третей православных приходов были зарегистрированы после 2000 года. Таким образом, авторами предлагается оценка процесса трансформации социорелигиозного контекста Италии с учетом увеличения доли мигрантов в составе населения страны и появления новых групп религиозных меньшинств, присутствие которых влечет за собой изменение социальной и религиозной структуры принимающего общества.

Не менее интересными с точки зрения специфики объекта исследования являются две работы по методологии социологических исследований профессора Университета Сапиенция (Рим) Э. Кампелли (Campelli), посвященные иудаизму в Италии [10; 11]. Первое из упомянутых исследований было проведено совместно с Р. Чиполлини (Cipollini) и получило название: «Против семени Аврама. Исследование антисемитизма в Риме» (1984). В основу проекта лег социологический анализ проблемы локального антисемитизма, в частности анализ реакции римских граждан на события 1982 г. (вторжение израильской армии в Западный Берут и резню в лагерях палестинских беженцев Сабра и Шатила, вызвавшие всплеск антисемитских настроений в Италии и ряде других европейских стран).

Второе исследование (2013), проведенное Э. Кампелли, было поддержано Союзом Итальянских Еврейских Общин. Его целью стало построение социально-демографического профиля еврейского населения Италии с учетом особенностей идентитарных практик и религиозных взглядов. В этом случае автор использовал статистически-репрезентативную выборку, включавшую в себя отбор респондентов из 21-й еврейской общины на территории Италии. Опрос проводился на основе общей анкеты (1422 / 25 000) и интервью (158 чел.), а результаты

исследования позволили показать образ еврейской общины в процессе культурных и политических изменений итальянского общества [11].

В целом проблема религиозности населения страны на сегодняшний день является одной из наиболее актуальных сфер исследовательского внимания. Данная тема постоянно находится в центре публичных дискуссий ведущих социологов. Точность предлагаемых оценок и накопленный эмпирический материал позволяют вступать в диалог с учеными из других стран, прогнозировать изменение социо-религиозного и культурного контекста на региональном / национальном / международном уровнях, эмпирически отслеживать динамику секуляризации.

Среди новых исследовательских стратегий особое внимание уделяется применению качественной-количественной методологии. При этом, развитие качественного анализа в традиции Чикагской школы открывает возможность более глубокого прочтения религиозности: выявление проблем религиозной практики и морального выбора, понимание духовных исканий новых поколений, анализ религиозной девиации. Качественные данные позволяют увидеть изменение связи между базовыми переменными, зафиксировать появление новых категорий и показателей религиозности, раскрыть субъективный опыт человека.

Социологические исследования религии в Италии, пройдя путь становления через верификацию базовых теорий, сегодня ориентированы на применение аналитической методологии. Это способствует унификации воспроизводимого социологического знания и формированию устойчивой связи между теорией и практикой социологического исследования религиозных явлений.

Список литературы

1. Дони Т. Социология религии и новые границы качественного исследования / пер. с ит. В. А. Сливкиной // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 3. – С. 256–268.
2. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: Хранитель. 2006. – С. 78–79.
3. Парк Р. Город как социальная лаборатория. // Социологическое обозрение. – 2002. – Т. 2. – № 3. [Электронный ресурс] – URL: https://sociologica.hse.ru/data/2011/03/04/1211598040/soc_oboz_2_3.pdf
4. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.
5. Aquaviva S. S. Religione e Irreligione nell'Età Postindustriale // *Studia di Sociologia*. Anno 6, Fasc 1., – Gennaio-Marzzo. – 1968. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.jstor.org/stable/23002816>

6. Aquaviva S. S: L'Eclissi del Sacro nella Civiltà Industriale. – Milano: Edizione di Comunità, 1979.
7. Aquaviva S. S. Fine di un'Ideologia: La Secolarizzazione. – Roma: Borla, 1989.
8. Buralassi S. Le Cristianità Nascoste. Dove va la Cristianità Italiana? – Bologna: Edizioni Dehoniane, 1970.
9. Buralassi S. Lo Stato della Sociologia della Religione in Italia, oggi (1990). Studi di Sociologia, Anno 28 Fasc. 2. – April-Giugno. – 1990. [Электронный ресурс] – URL: www.jstor.org/stable/23004469
10. Campelli E, Cipollini R. Contro il seme di Abramo. Indagine sull'antisemitismo a Roma. – Milano: Franco Angeli, 1984.
11. Campelli E. Comunità va cercando ch'è sì cara. Sociologia dell'Italia ebraica. – Milano: Franco Angeli, 2013.
12. Canta C., La religiosità in Sicilia. – Roma: Sciascia-Editore, 1995.
13. Caporaole R., Grumelli A. Religione e Ateismo nella Società Secolarizzata. – Bologna: il Mulino, 1972.
14. Cartocci R. Geografia dell'Italia cattolica. – Bologna: il Mulino, 2011.
15. Cesareo V., Cipriani R., Garelli F., Lanzetti C., Rovati G.. *La religiosità in Italia*. – Milano: Mondadori, 1995.
16. Cipriani R. The Sociology of Religion in Italy // Sociological Analysis. – 1990. – Vol. 51. Special Presidential Issue Sociology of Religion: International Perspective. [Электронный ресурс] – URL: www.jstor.org/stable/3711673
17. Cipriani R. *La religione dei valori*. – Caltanissetta - Roma: Sciascia Editore, 1992.
18. Cipriani R. La religiosità dei romani. – Roma: Bulzoni, 1997.
19. Cipriani R. Quali cattolici in Italia? – 2012. [Электронный ресурс] – URL: <http://www.meic.net/allegati/files/2012/07/22214.pdf>
20. Corbetta R. Metodologia e tecniche della ricerca sociale. – Bologna: Il Mulino, 2014.
21. Garelli F. Religion Italian Style: Continuities and Changes in a Catholic Country. – London, New York: Routledge, 2014.
22. Ferrarotti F. Il Paradosso del Sacro. – Bari: Laterza, 1983.
23. Morra G. L'ateismo fra moderno e post-moderno // Immagini della religiosità in Italia. / A cura di S. Buralassi, C. Prandi, S. Martelli. – Milano: Franco Angeli, 1993.
24. Pace E., Giordan G. L'Italia e le sue Regioni. Il pluralismo religioso tra autonomie regionali e sperimentazioni localistiche. – 2015. [Электронный ресурс] – URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/il-pluralismo-religioso-tra-autonomie-regionali-e-sperimentazioni-localistiche_%28L%27Italia-e-le-sue-Regioni%29/

Статья поступила: 24.12.2018. Принята к печати: 31.01.2019

УДК 2 – 1 (470.326)

Т. С. Пронина, Д. Пенков

**Бриколаж религиозных идентичностей
(исследование в Тамбовской области)**

Статья посвящена проблеме возрождения православных приходов в постсоветской России. Анализ видов жизнедеятельности, формирующих религиозные идентичности прихожан и коллективную идентичность малого сообщества, дан на примере отдельного прихода в Тамбовской области. Авторы анализируют функции и виды служений, исполняемых приходом. В статье даны обобщенные портреты разных категорий прихожан, характеристика внутриобщинных отношений, состава прихожан, динамики их численности. Рассмотрена роль личностного фактора в существовании прихода. Для описания типов идентичности прихожан используется идея бриколажа в трактовке К. Леви-Стросса и Д. Эрвье-Леже. Авторами выявлены такие черты современной религиозности, как растущая индивидуализация, размытая религиозная идентичность, активизация локальных идентичностей малых сообществ.

The article is devoted to the problem of Orthodox parishes' revival in post-Soviet Russia. Analysis of the types of life, forming the small community religious identity is given by the example of a particular parish in the Tambov region. The authors analyze the functions and types of services performed by the parish. The article presents generalized portraits of different categories of parishioners, the characteristic of intra-community relations, the composition of parishioners, the dynamics of their numbers. The role of the personal factor in the existence of the parish is considered. To describe the types of parishioners' identity, the idea of Bricolage is used in the interpretation by K. Levy-Strauss and D. Hervieu-Léger. The authors identified such following features of contemporary religiosity, as increasing individualization, the fuzzy religious identity, the intensification of local identities of small communities.

Ключевые слова: религиозная идентичность, бриколаж, православный приход, возрождение, идентичность малого сообщества.

Key words: religious identity, Bricolage, Orthodox parish, revival, identity of a small community.

Постановка проблемы и методология исследования

По мнению известного исследователя приходской жизни А. А. Папкова, община сосредотачивается вокруг «совершения общественной молитвы и для выполнения христианских обязанностей» [3]. Эти две составляющие остаются важнейшими и необходимыми при-

знаками жизнедеятельности прихода. Как формируется и развивается православный приход сегодня – рассмотрим ситуацию на конкретном примере.

Приход храма во имя Преображения Господня в поселке Демьян Бедный Тамбовской области Уваровской епархии, безусловно, имеет свои уникальные черты, но также обнаруживает и характеристики, типичные для современных православных приходов. К последним следует отнести комплекс исполняемых функций, виды служений, обобщенные портреты разных категорий прихожан, характер внутри-общинных отношений. Многомерный анализ, качественные методы, которые легли в основу данного исследования, представляются наиболее адекватными при изучении конкретных религиозных сообществ, в чем мы солидарны с рядом коллег [1, с. 90; 5, с. 185–188].

В ходе исследования активно использовались глубинное полуструктурированное интервью, неформализованное включенное наблюдение и биографический метод. Эти методы позволяют исследователю уйти от предзаданных методологическими установками выводов, обнаружить мотивы выбора верующими конкретного прихода, в том числе, и скрытые, через рассмотрение уникальных аспектов жизни верующих выявить и характерные черты сообщества. В результате, на основе собранного эмпирического материала, были получены принципиально новые обобщения.

***Приход храма в пос. Демьян Бедный:
возрождение и развитие в постсоветский период***

Как и в случае со множеством других православных приходов, храм во имя Преображения Господня в поселке Демьян Бедный возобновляет свое существование в 1990-е гг. Несмотря на то, что приход возрождается на месте некогда действовавшего монастыря, он мало чем отличается от вновь возникших. От монастыря сохранились храм и келейный корпус, требующие ремонта. Но наличие материальной основы в виде зданий не становится залогом возрождения. В постсоветский период священнослужителям и активным прихожанам пришлось столкнуться с проблемами, которые были заложены ещё в советское время. Убыль сельского населения, миграционные процессы, почти полное разрушение церковного здания, недостаток священников, – эти и другие факторы повлияли на процесс возрождения религиозной жизни. Священнослужителям пришлось принимать во внимание и сформировавшуюся в советское время во многих населенных пунктах, в связи с отсутствием священников, культуру «женского православия». Сказалось и негативное влияние того, что по

советскому законодательству священнослужитель был практически подчинен приходскому совету. Однако постепенно ситуация нормализуется – священники находят компромисс, кто-то из особо недовольных просто перестал посещать храм и, наконец, по возрасту этот слой верующих уходит.

За прошедшее столетие происходит эволюция и самого прихода, как объединения верующих. В городе он все более уходит от территориального принципа существования, в сельской местности эта тенденция менее выражена, но также присутствует. В ситуации роста роли личностного духовного поиска, индивидуального выбора в религии, характерных для современного общества, более значимым для участия в религиозном сообществе становится схожесть интересов, ценностных ориентиров. Таким образом, при сохранении значения территориального принципа в формировании общины, в российской постсоветской ситуации нередко активное ядро сообщества формируется единомышленниками, независимо от их места проживания. Важнейшим основанием для них при выборе прихода становится не близкое расположение к месту проживания, а общность представлений о религиозной жизни, ценностной системы.

Описываемый нами приход находится в поселке городского типа Демьян Бедный Тамбовской области, но отнести его следует, скорее, к сельскому типу, так как поселок после закрытия сельхозпредприятий, исправительной колонии, также дававшей работу жителям, переживает экономический упадок, население уменьшилось с двух тысяч в советский период до чуть более 900 чел. к 2010-м годам (по данным местного сельсовета).

Инициатива возвращения храма верующим принадлежала местным жителям. На начальном этапе корпус был передан не полностью: отдали первый этаж, домовый храм на втором этаже, в котором длительное время располагался сельский клуб, трапезную, в которой располагался спортзал, а также хозяйственные постройки за корпусом. В подвале переданного здания ещё некоторое время оставались склад запчастей для сельскохозяйственной техники, ветеринарная лечебница, склад химических удобрений, работали совхозные электрики.

Настоятель храма о. Феофан вспоминал: «Мы служили Пасху, поздравляем друг друга – «Христос воскрес!»», радуемся празднику. А в подвале корпуса рабочие собрались, выпили и давай песни свои кричать, а мы в храме всё слышим. Вот так первый год и служили» (Из воспоминаний свящ. Феофана Ряжских. Запись 10.09.14 г.).

Летом 1991 г. в посёлок был направлен архиепископом Тамбовским и Мичуринским Евгением (Жданом) первый настоятель возрождающегося прихода иеромонах Феофан (Ряжских). По прибытии на вверенный приход, отец Феофан ревностно принимается за дело: приводит в порядок храм, демонтирует сохранившиеся от клуба кресла, штукатурит и красит стены, ремонтирует алтарь. Первыми помощниками настоятеля были местные жители. Через год 5 июля 1992 г. храм был освящен. В те годы в Жердевском районе действовало всего два храма, в селах Вязовое и Питим, потому многие из близлежащих населенных пунктов, кто искал веры, хотел узнать что-то о Боге, приезжали к о. Феофану.

1990-е гг. – время кардинальных изменений в стране. Происходит крушение прежней системы мировоззренческих, идеологических констант. В поисках поддержки, утешения, духовных смыслов многие обращаются к вере, приходят в церковь. Иеромонах Феофан приобретает авторитет у жителей как добрый и ревностный священнослужитель, духовный наставник. Определённую роль сыграл его монашеский чин.

Идентичность малого сообщества

В данном конкретном приходе в период его возрождения мы наблюдаем целый ряд признаков, подтверждающих формирование идентичности малого сообщества: авторитет харизматического лидера, интенсивное чувство приверженности общей истине, чувство единства [6, с. 267]. Первый настоятель относился к тем священникам, которые центром своего служения считали литургию. При этом о. Феофан демонстрировал крайне ревностное отношение к богослужению. Прихожане в результате поняли, почему Всенощное бдение называется всенощным, а литургия часто завершалась далеко за полдень (бывали случаи окончания литургии в 6 ч вечера). Настоятель пристально следил за соблюдением порядка в храме: так, до момента причастия выходить из церкви можно было только в крайнем случае. Младенцев, как и взрослых, причащали натошак, а поскольку нередко это происходило далеко за полдень, то создавало трудности для мам, успокаивающих подуставших малолетних детишек. Вспоминает прихожанка М. С-на: «Самое раннее, когда мы причащались – это в час дня. Обычно причащались гораздо позже» (Из воспоминаний М. С-ной. Запись 03.02.16 г.).

Строгостью отличалась и исповедь – батюшка исповедовал очень подробно, буквально, вытягивая грехи из человека. Он советовал каждый грех записывать в тетрадь. Часто прихожане приходили с це-

лыми кипами листков с записанными грехами, что поощрялось священником как признак хорошей подготовки к покаянию. Если грехов в тетради было написано мало, то о. Феофан предлагал подумать и написать ещё. Иногда батюшка назначал за какой-либо грех епитимью и требовал неукоснительного её выполнения. Некоторых прихожан такой подробный характер исповеди оттолкнул; другие, напротив, рассказывали об этом как об отличительной особенности настоящей религиозной жизни и рекомендовали другим людям, желающим воцерковиться. Кроме того, о. Феофан практиковал так называемую «генеральную исповедь», т. е. покаяние за всю прожитую жизнь начиная с семи лет. Для этого зачитывался огромный перечень грехов. Многие, прошедшие «генеральную исповедь», отзывались об этом, как о чём-то очень значительном в своей жизни.

Важным фактором, привлекающим верующих к о. Феофану и формирующим идентичность данного малого сообщества, были отстаиваемые им религиозные, мировоззренческие, идейные представления. Центральная часть этой мировоззренческо-идейной системы – эсхатологические ожидания, характерные для определенного сегмента верующих. Постепенно вокруг о. Феофана собираются люди, которые пристально интересуются всем, что связано с «концом света».

Религиозная идентичность таких людей имеет характерные особенности. В происходящих событиях усматриваются признаки, предвещающие «конец мира» – эпидемии, болезни, войны, нравственные проблемы и др. При чтении религиозной литературы верующими отдается предпочтение книгам, в которых затрагивается данная тема. Усваивая определенную концепцию спасения, такие верующие стараются строго придерживаться необходимых для спасения предписаний и решительно выступают против того, что им представляется опасным в сотериологической перспективе.

Так, среди прихожан отца Феофана, который сам сосредоточен на теме конца мира, ИНН объявляется печатью антихриста, а в паспорте нового образца отыскиваются всяческие бесовские знаки. Батюшка говорит, что брать эти документы нельзя, так как это является отступничеством от Бога. В храме постоянно распространялись брошюры и листовки подобного содержания. Некоторый период все интересы фокусируются вокруг ИНН. Происходит своеобразное замещение: от борьбы со своими грехами – к борьбе с ИНН, паспортами и штрих-кодами. Периодически появляется информация о конце света, даже называются конкретные даты, которые постоянно корректируются, переносятся. Это позволяет верующим поддерживать интенсивность своей религиозности. Важная тема обсуждения между

прихожанами – как нужно подготовиться к Апокалипсису. Обсуждение носит предметный характер: какие продукты заготовить, где устроить «схрон» с водой.

Такая акцентированность на эсхатологии неизбежно приводит к снижению интереса к вопросам реальной жизни, к отказу от деятельного участия в жизни окружающего социума, к изменениям в иерархии значимого для верующих. Это подкрепляется формированием почти безусловного авторитета настоятеля в решении не только религиозных, но и мирских вопросов прихожан. Например, о. Феофан выражал категорично отрицательное отношение к лечению в больницах: лечиться у врачей нельзя, операции делать тоже нельзя. Всем, кто приезжал просить благословения на операцию, батюшка не давал благословения.

Серьезное внимание священнослужитель уделял внешнему виду прихожан. Прежде всего, это касалось женщин, для них одобряемый дресс-код предполагал юбку до пола, без разрезов, закрытые до запястья руки, на голове платок одет так, чтобы волосы не выглядывали наружу, никакой косметики, стричься нельзя, спать нужно тоже в платке.

Рассказывает одна из прихожанок: «Однажды отец Феофан совершал соборование, а у одной девочки лет 14–15 из под платка выбилась прядь волос. Из-за этого батюшка слегка оттрепал её за чуб. Видимо, девочке было обидно, она стояла и плакала. А отец Феофан сказал, что это грехи в ней плачут» (Запись 12.02.2016 г.).

Прихожане, собравшиеся вокруг о. Феофана, восприняли эти установления: уделяли значительное внимание богослужению, придерживались его требований относительно внешнего вида.

Постепенно религиозная идентичность членов общины приобретает черты фундаменталистского религиозно-центрированного типа [4, с. 131]. Представителям такого типа свойственны буквальная, однозначная трактовка религиозных истин и «правильного» религиозного поведения, отрицательное отношение к рациональной дискуссии, строгое исполнение религиозных предписаний самими и требование того же от других, а также жесткое отстаивание истинности собственного понимания религии и негативное отношение к другим версиям.

Тенденцию усиления «традиционалистских и фундаменталистских тенденций в больших религиях» отмечает Д. Эрвье-Леже. Исследовательница указывает на парадоксальную особенность религиозности современного человека, который формирует из разных доступных ему ресурсов свой «духовный самодел», отвечающий его

запросам. Но, нуждаясь в подтверждении своей истины («базовой определенности»), верующий стремится войти в религиозное сообщество, в котором находит коллективное обоснование схожих идей, принципов:

«внутри такой группы индивиды объединены интенсивным чувством приверженности некоей общей истине, порукой чему может служить авторитет харизматического лидера и / или чувство единства родственных душ. В таких крайних случаях потребность в твердой определенности внутри сообщества может привести к закрытию группы, складыванию в ней бункерных ценностей и идентичности убежища, которое становится как можно менее проницаемым для внешнего мира» [6, с. 267].

Такой тип идентичности обнаруживает и черты религиозной «интроверсии». Мы используем здесь типологию религиозных сообществ, предложенную Б. Уилсоном [7, с. 3–4]. Представители интроверсионистского подтипа сосредоточены на избранничестве, святости и превосходстве своего вероисповедания, сохранении в неизменности чистоты веры. Мир вне общины оценивался отрицательно, как погрязший в грехах. Мифологизированное отражение реальности следует логике бинарных оппозиций [2]. Созданная мифическая картина определяет содержание религиозной идентичности членов сообщества (в рассматриваемом случае члены прихода даже получили название у местных жителей – «феофановские»).

В 2004 г. о. Феофан покидает приход, его переводят в Тамбов настоятелем Казанского мужского монастыря. Следующий настоятель, который временно исполнял обязанности с декабря 2005 г. по май 2007 г., был из числа отставных военных. Он совершал богослужения в Спасо-Преображенском храме не часто, в среднем два или три раза в месяц. Такой периодичности хватало, чтобы удовлетворять религиозные потребности прихожан. В самом приходе произошли изменения, связанные с уходом Феофана – количество прихожан значительно уменьшилось. Очевидно, что многочисленные прихожане из разных городов приезжали именно к Феофану, как к своему духовному наставнику. В приходе остались лишь местные жители и немногие из близлежащих сёл, стали преобладать пожилые прихожане. В целом, этот период в церковной жизни прихода прошёл тихо и почти незаметно.

Следует сказать несколько слов о типе священников из бывших военных, к которому принадлежал второй настоятель. Они составляют сегодня заметную категорию священнослужителей в РПЦ. Эти люди принесли с собой в церковную жизнь и некоторые характерные особенности, позволяющие говорить об отдельном типе религиозной

идентичности. С одной стороны, они довольно легко вписывались в церковную структуру, иерархически организованную, предполагающую внутреннюю дисциплину, подчинение начальству. Как результат, успешный карьерный рост, назначение на значимые и ключевые епархиальные должности. С другой стороны, они становятся проводниками и апологетами модели церковной жизнедеятельности, предполагающей вертикальный принцип организации, с минимумом инициатив снизу, и максимальным сосредоточением власти, ресурсов в руках епископа, настоятеля. Прихожане в такой модели воспринимаются не как равнозначные участники внутрицерковных процессов, а как человеческий ресурс для исполнения распоряжений начальства, как участники богослужения и заказчики треб. Статус прихожанина как активного участника в решении вопросов жизнедеятельности общины, тем более вопросов ее управления, распоряжения средствами, определения приоритетных задач, слабо воспринимается такими священниками. Потому понятно, что при таком настоятеле приход как община верующих не развивается, а становится исключительно местом совершения богослужений и требоисполнительства.

1 июня 2007 г. настоятелем Спасо-Преображенского храма был назначен иерей Владимир Алейников. В качестве напутствия правящий архиерей сказал следующее: «Сохраните то, что осталось. Обстановка на приходе не простая. У них там “фольклорное православие”» (Из личной беседы свящ. Владимира Алейникова с епископом Тамбовским и Мичуринским Феодосием (Васневым). Запись 1.06.2007 г.). Вероятно, архиерей имел в виду, что «феофановское православие» прихожан включает в себе элементы определенной субкультуры, сформировавшейся внутри русского православия, и некоторые проявления этой субкультуры уже приобретают статус фольклора.

Новому настоятелю было необходимо сразу включиться в работу по нескольким направлениям: практически вновь собирать приход, открыть воскресную школу для детей поселка, выполнять разномастные, но неотложные строительные работы и еще многое другое.

Прихожан, после отъезда о. Феофана, осталось немного, поэтому задача № 1 – привлечение новых прихожан. Постепенно такие стали появляться в храме: кто-то приходил из любопытства, кто-то осознанно пришел к новому священнику с другими требованиями, кому-то батюшка сказал несколько искренних добрых слов, посочувствовал в беде, что-то посоветовал. Приход не быстро, но начал собираться. Были и те, кто, начав с энтузиазмом посещать храм, спустя некоторое время охладели и пропадали.

В округе есть несколько сел, которые территориально можно отнести к приходу Спасо-Преображенского храма: Шпикулово, Туголуково, Максим Горький, Петровка, Новый Свет, Искра, Петровское. В этих населенных пунктах священник совершал молебны на Великие праздники, соборовал и причащал, служил панихиды в Родительские субботы, проповедовал, просто общался с народом, находил слова утешения в человеческой скорби, разделял радости. Такая деятельность имела последствия: по несколько человек из этих сел начали посещать приход, со временем стали постоянными прихожанами. В самих же селах за годы служения отца Владимира Алейникова сложились небольшие общины, которые, в случае открытия храма, могли бы стать основой нового прихода. Так произошло в с. Петровское (бывшее Кропоткино), в котором открыли храм в честь Покрова Богородицы. И те, кто ранее постоянно собирались на молебны, стали постоянными прихожанами новооткрытого прихода. Со временем встал вопрос об открытии воскресной школы для детей поселка. Этот вопрос был решен посредством увеличения в местной школе часов преподавания «Основ православной культуры».

Таким образом, приход благополучно развивался, открывая новые направления деятельности и привлекая новых людей. Большая часть прихожан на сегодняшний день это местные жители, которых настоятелю удалось объединить вокруг общего дела – восстановления их храма.

Идентичность прихожан в контексте религиозных практик

Состав прихожан современного православного прихода с точки зрения их идентичности неоднороден. Можно выделить определенные типы. Прихожане первого типа: их религиозные практики ограничиваются участием в богослужениях, чаще всего, праздничных, они также исполняют обряды жизненного цикла: крещение, отпевание; соблюдают некоторые религиозные предписания: время от времени исповедуются и причащаются (обычно один или два раза в год); как правило, придерживаются определенных ограничений в период Великого поста. Они изредка помогают с уборкой территории и хозяйственными нуждами. Но они не стремятся к более активному участию в жизни прихода, к фиксированному членству в общине, не участвуют во внебогослужебной жизни прихода, не готовы принять на себя обязательства по выполнению постоянных поручений, видов служения. В случае смены места жительства они легко меняют посещаемый храм. Представителей такого типа религиозной идентичности можно в полном смысле этого слова назвать прихожанами, но не членами

общины. Обычно эта категория составляет по численности большинство. Но в случае формирования малого сообщества, обнаруживающего тенденцию к самоизоляции, ситуация существенно меняется. «Избранное меньшинство» постепенно вытесняет из прихода тех, кто не разделяет их системы взглядов и ценностей, и становится большинством. Так произошло в приходе пос. Демьян Бедный в период настоятельства о. Феофана. Основное ядро составляли приезжавшие из других населенных пунктов специально к Феофану как к своему духовному наставнику, чья практика религиозной жизни соответствовала их представлениям о христианском образе жизни. Именно приверженцы строгости религиозной жизни и формируют общину во главе с о. Феофаном. Одновременно наблюдается и другая тенденция: число местных прихожан уменьшается.

Второй тип прихожан представляет собой активный и постоянный «костяк». Они регулярно участвуют в богослужениях – не только праздничных, но и субботних, воскресных, исполняют предписания, соблюдают посты. Их религиозные практики имеют систематический и разнообразный характер. Они ведут различную внебогослужебную деятельность на приходе. Их религиозная идентичность оказывает влияние и на внецерковную жизнь: мировоззренческие принципы, мотивацию поступков, выбор спутника жизни, образование, работу. Эта категория прихожан и составляют общину. Такая религиозная идентичность не сегментирована по интересам; все жизненные интересы центрируются религиозной установкой.

Для «активистов» приход имеет многоуровневое содержание: участие в богослужении и обрядах (удовлетворение «потребности в святине»), изучение вероучения, религиозное воспитание детей, пребывание в сообществе единомышленников, приложение жизненных сил и способностей, возможность реализации творческого потенциала. Будучи заинтересованными в сохранении такого комплекса функций, они участвуют в их воспроизводстве.

Выводы

На примере одного прихода можно увидеть, что индивиды конструируют свои идентичности из различных доступных символических ресурсов. В поисках легитимации «своей» религиозной истины индивиды выбирают сообщество, коллективная идентичность которого соответствует их запросам, позволяет получить подтверждение правильности своего «религиозного решения».

Групповая идентичность приходской общины как малого сообщества не имеет гомогенного характера. Для ее описания мы используем

понятие бриколажа: члены одной общины демонстрируют различные модели идентификации: крайнюю позицию стремящейся к закрытости группы с формированием «бункерных ценностей», оппозицию окружающему миру, «идентичность убежища» тех, кто находит в обществе поддержку и помощь [6, с. 267], умеренные унаследованные культурные идентичности и др.

Проведенный анализ подтверждает сложный характер современной религиозности, которой свойственны разнонаправленные процессы: растущая индивидуализация, размывающая идентичности больших религий, вызывает активизацию локальных идентичностей, идентичностей малых сообществ. Данная социальная среда по-своему интерпретирует религиозную традицию, которая получает свое развитие на уровне индивидуальной и групповой идентичностей.

Список литературы

1. Бабич Н. С., Хоменко В. И. Логические и практические трудности многомерного подхода к измерению религиозности // Социологический журнал. – 2013. – № 2. – С. 89–96.
2. Леви-Стросс К. Глава XI. Структура мифов // Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 2001. [Электронный ресурс]. – URL: http://yanko.lib.ru/books/cultur/stross_struktur_antrop.htm#_Тoc76573490 (дата обращения: 28.09.2018).
3. Папков А. А. Необходимость обновления православного церковно-общественного строя. [Электронный ресурс]. – URL: <http://favor2.chat.ru/hist39ap.htm>. (дата обращения: 12.02.2019).
4. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015.
5. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.
6. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1. – С. 254–268.
7. Wilson B. R. An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. – 1959. – Vol. 24. – No 1. – P. 3–4.

Статья поступила: 24.01.2019. Принята к печати: 22.02.2019

В. А. Егоров

**Мемориальные даты как элемент гражданской религии:
секулярное и конфессиональное измерения**

В статье рассматривается перспектива конструирования так называемой гражданской религии в современной России. Феномен мемориальных дат рассмотрен как один из элементов гражданской религии. В постсоветский период мемориальные даты стали играть важную роль и иметь большое значение для проводимой государством политики консолидации общества, основанной на общей исторической и коллективной памяти. Автор анализирует включенность мемориальных дат в государственный и православный календари.

The article deals with the prospect of constructing the so-called civil religion in modern Russia. The phenomenon of memorial dates is considered as one of the elements of the civil religion. In the post-Soviet period, memorial dates began to play an important role and have great importance for the state's policy of consolidation of society based on a common historical and collective memory. The author analyzes the inclusion of memorial dates in the state and Orthodox calendars.

Ключевые слова: мемориальная дата, гражданская религия, коллективная память, историческая память, календарь, церковь, государство, консолидация.

Key words: memorial date, civil religion, collective memory, historical memory, calendar, Church, government, consolidation.

Современная Россия после распада Советского Союза продолжает находиться в процессе поиска своей идентичности, собственной метаидеи, которая смогла бы стать консолидирующей для всех народов, населяющих Российскую Федерацию, в условиях миграционных процессов, которые изменили и продолжают менять национальную и конфессиональную картину страны.

Малые республики, ранее входившие в состав Советского Союза, находятся на том же этапе. Но у большинства из них, в отличие от России, не настолько длительна «персональная генеалогия», нет того исторического бэкграунда, что есть у России с ее интенсивным историческим проживанием. Быть империей с мессианскими амбициями, значит иметь сформированное и проговоренное особенное самопрочувствование, самоидентификацию, которые проявляются, в том числе, и в конструировании чего-то вроде гражданской религии,

выходящей за границы конфессиональной и этнической идентичности, которая становится паттерном, прорезанным линиями социального бытия.

Разумеется, в принятом смысле термина [10, с. 67–71] «гражданская религия» применительно к России это, скорее, теоретическая модель, нежели социальная реальность [9, с. 124]. Но для описания разного рода феноменологии сакрального в постсоветском обществе этот термин представляется уместным.

Элементы того, что можно назвать гражданской религией, наличествовали на разных этапах отечественной государственности, включая в себя различные символы, идеи, установки, государственные праздники, ритуалы и т. д., необходимые для объединения страны, укрепления государства, жизнеспособности, цивилизационного выживания.

Наиболее выражено гражданская религия проявила себя после революции 1917 г. У нового государства с высвободившейся энергией народных масс, с грандиозными планами строительства новой страны и далее нового мира, вне национальных и территориальных границ, с идеей и практикой формирования нового человека насущно появилась потребность в консолидирующих сакральных смыслах, символах и атрибутах. Новые мемориальные праздники, сакрализация героёмучеников, отдавших жизнь за право на светлое будущее в борьбе с «темными силами», священные топосы нового политического пространства, сакральные тексты коммунистической идеологии – были призваны объединять граждан страны.

В своей работе 1967 г. «Гражданская религия в Америке» [5] Роберт Белла обозначил важнейшим элементом гражданской религии особые памятные даты, принимаемые большинством населения страны как знаковые, священные, имеющие важное символическое значение для собственной самоидентификации в определенных исторических условиях. Р. Белла перечисляет такие даты для Америки: День Памяти, который вышел из Гражданской войны (память о павших), День Благодарения (стал отмечаться с 1789 г. во время президентства Джорджа Вашингтона), и День Независимости. Эти мемориальные даты неразрывно связаны с историей США, являются ключевыми точками исторического пространства и времени.

Распад Советского Союза вызвал глубокие внутренние и внешние политические, экономические, социальные изменения, в том числе и изменение символического пространства. Новая эпоха требует новых элементов гражданской религии, которые смогли бы стать интегрирующим фактором взамен утерянных для народов современной Рос-

сии. Символы и элементы советской гражданской религии, ранее носившие характер безусловных (великомученик «святой» Ленин, коммунизм как единственно возможное политическое и социальное устройство, мессианский экспорт идей коммунизма, метаидея интернационализма и борьба с мировым империализмом, торжественный прием в октябрюта и пионеры, праздники 7 ноября и 1 мая и др.) ушли с передовых рубежей гражданской религии. Появившаяся пустота требовала заполнения мировоззренческих и идейных лакун, поиска новых смыслов и нарративов в условиях ориентации на политическую и социальную стабильность, на демократические ценности, рыночные отношения и стремления к укреплению международного авторитета страны.

Если новые элементы гражданской религии при ушедших/исчезнувших ранее бывших оказались не найденными или не сформировались, то их заимствуют из прошлого, разыскивая в том фундаментальном, что транслировалось и транслируется в памяти поколений с их константными смыслами, принимаемыми большинством населения как имеющие онтологические и аксиологические основания личного и коллективного бытия, вне контекста меняющихся политических устройств.

В публичном дискурсе наметившийся разворот к славному прошлому, курс на традиционализм, где новая роль и особое место отводится традиционным религиям, в первую очередь русскому православию, сейчас является общим местом и поддерживается большинством россиян. На современном этапе истории России большую роль стали играть мемориальные даты, связанные со становлением российского государства, с борьбой за его свободу и независимость, его укреплением и территориальными приращениями.

Мемориальные даты – зафиксированная память страны, народов ее населяющих, имеющая ценностное измерение как в прошлом, так и в настоящем. По-новому осмысливается роль и значение в истории страны таких персон, как Владимир Красное Солнышко, Александр Невский, Иван Грозный, Николай II, Владимир Ленин, Иосиф Сталин, Борис Ельцин, Владимир Путин, а также воинские победы над врагами (явными и скрытыми) в борьбе за независимость и свободу (татаро-монгольское иго, псы-рыцари, немецко-фашистские захватчики). Такие даты имеют не только историческое измерение, они становятся сакральными в контексте политического момента, их символическое наполнение предполагает наличие горизонтальной связи между эпохами и поколениями и вертикальной связи между небесами и государством.

«Память является одной из важнейших черт ментальности, отличающей конкретное общество от других, не только аккумулирует образы прошлого и имеющийся опыт, но и обеспечивает через сложившуюся систему символов передачу накопленных знаний и выработанного к ним отношения. Общество мобилизует память и реконструирует прошлое, чтобы обеспечить функционирование в настоящем, прогнозировать будущее» [1].

Мемориальные даты могут иметь как светский (гражданский), так и конфессиональный характер, присутствовать как в государственном календаре, так и в церковном, или в обоих, и являются проговоренной исторической коллективной памятью. Как отмечает Алейда Ассман:

«Благодаря включению в коммуникацию и совместное воспроизводство традиции формируется та или иная групповая память, различающаяся степенью устойчивости, обязательности, а также широтой охвата», «коллективная память позволяет членам сообщества сохранять ценностные ориентиры и системы координат» [4].

Кризис ценностных ориентиров приводит к историческим разломам, сменам эпох и появлению новых парадигм. Новая система координат требует новых смыслов и новых нарративов рефлексированного прошлого, новых значимостей, нового наполнения, нового коллективного толкования, которые становятся новым, а иногда новым старым символическим капиталом.

По словам Сергея Антоненко: «В православной практике одной из форм увековечивания памяти о ключевых моментах светской истории, пересекающихся с историей религиозной, является внесение тех или иных дат в церковный календарь как самостоятельных торжеств или соотнесение их с известными церковными праздниками. Календарь православной церкви хранит свидетельства о многих гражданских или военных событиях <...>» [2].

В числе таких «переплетений» и Дмитровская «родительская» суббота перед 8 ноября – день поминовения павших на Куликовом поле, 4 ноября – день освобождения Москвы от поляков в 1612 г. (сейчас отмечаемый как День народного единства) и день Казанской иконы Божьей матери, 7 января – это Рождество Христово и воспоминание о наполеоновском нашествии 1812 г. и т. д.

В. В. Глебкин в своей книге «Ритуал в советской культуре» замечает, что «наибольшее число крестных ходов было связано с определенными историческими событиями. Они устраивались в честь победы над неприятелем, в память об избавлении чумы или холеры и т. д.» [8]. Говоря о крестных ходах, связанных с воинскими победами, можно привести следующие примеры: 21 мая – крестный ход во Владимирскую церковь у Китайгородской стены в память об избавлении

Москвы от крымских татар в княжение Василия Иоановича XVI век; 8 июня – крестный ход в честь Казанской иконы Богородицы, «укрепившей веру москвичей в период междоусобицы»; 23 июня – крестный ход в благодарность за «избавление Отечества от татарского ига» в 1480 г.

Отметим, что в конце имперского периода Закон от 2 июня 1897 г. «О продолжительности и распределении рабочего времени в заведениях фабрично-заводской и горной промышленности» установил обязательные для всех работодателей нерабочие праздничные дни (по юлианскому календарю), которые относятся к православной традиции и православным праздникам, за исключением Нового года, который считался «объявленным по Высочайшему повелению» (хотя и в этот день православная церковь отмечает праздник, отнесённый к разряду великих, Обрезание Господне и память святителя Василия Великого): 1 января – Обрезание Господне (также Новый год); 6 января – Крещение Господне; 25 марта – Благовещение Пресвятой Богородицы; 6 августа – Преображение Господне; 15 августа – Успение Богородицы; 8 сентября – Рождество Пресвятой Богородицы; 25–26 декабря – рождественские дни (Рождество Христово), пятница и суббота Страстной недели, понедельник и вторник пасхальной недели, День Вознесения Господня, второй день Праздника Сошествия Святого Духа. Согласно Закону, праздничный календарь не имел ни одного праздника, относящегося к мемориальным историческим датам, и только один, который можно отнести к разряду светских – Новый год.

Вписывание важных исторических дат в церковный календарь несомненно сохраняет и транслирует историческую и коллективную память, формирует самоощущение включенности человека в ход отечественной и мировой истории, символическое проживание славных страниц истории.

Начавшиеся после революции 1917 г. политико-социальные преобразования радикально изменили строй праздничных дат. Новая система привнесла новые смыслы, иные прочтения прошлого, которые изменили набор элементов гражданской религии новой России, в том числе и набор праздничных дат. Христианская основа праздников исчезла, освободив место для политического высказывания.

2 декабря 1918 г. Совнаркомом были приняты следующие праздничные дни, которые становились неработающими и включали в себя шесть дат: 1 января – Новый год; 22 января – день 9 января 1905 г.; 12 марта – низвержение самодержавия; 18 марта – день Парижской коммуны; 1 мая – день Интернационала; 7 ноября – день Пролетарской революции.

Новый праздничный календарь не оставил ни одного христианского праздника, все праздничные даты носили светский характер и формировали новую историческую память и идентичность. Со временем календарь менялся, но неизменным оставалось отсутствие христианских праздников и мемориальных дат досоветской истории. К началу перестройки в СССР были следующие государственные праздники, являвшимися выходными днями: 1 января – Новый год; 8 марта – Международный женский день; 1 мая – День международной солидарности трудящихся; 9 мая – День Победы советского народа в Великой Отечественной войне; 7 октября – День Конституции СССР; 7 ноября – День Великой Октябрьской социалистической революции.

Отсутствуя в светском календаре, памятные исторические даты сохранились в церковном календаре Русской православной церкви. Как отмечал С. Антоненко: «Характерно, что на протяжении всего советского периода память о многих важных для России исторических датах, практически утраченная в светской сфере, удерживалась многими церковными людьми» [2].

Иное отношение к праздничным датам и очередной новый строй элементов гражданской религии сложились в современной России. В новейшей истории Российской Федерации нет каких-либо особых исторических событий, содержащих необходимый символический капитал, для того чтобы их можно было бы вписать в летопись страны, или которые стали бы важными для большинства россиян. Многие праздничные даты сохранились с советского периода, но получили новое наполнение, а сам календарь претерпел изменения. Формируется тип коллективной памяти, которая находит большее значение для истории государства важных событий в славном прошлом, чем в непроясненном настоящем. Такой тип памяти можно обозначить как ретроспективный [7. с. 194].

В современном государственном календаре праздничными днями по закону 2014 г. стали: 1–6 и 8 января – новогодние каникулы; 7 января – Рождество Христово; 23 февраля – День защитника Отечества; 8 марта – Международный женский день; 1 мая – праздник весны и труда; 9 мая – День Победы; 12 июня – День России; 4 ноября – День народного единства. В календаре присутствуют два праздника, которые зафиксировали исторические события: День России (принятие Декларации о государственном суверенитете в 1990 г.) и День народного единства (освобождение Москвы от польских интервентов в 1612 г.), но они являются слабыми элементами гражданской религии и не обладают консолидирующими свойствами.

Из всех ныне имеющихся праздничных мемориальных дат в государственном календаре только День Победы является сильным элементом гражданской религии современной России. Каждый год в стране проходят широкомасштабные мероприятия по подготовке и празднованию этого дня: приводятся в порядок старые и возводятся новые памятники и монументы, проходят красочные и массовые парады Победы с демонстрацией современной военной техники во многих городах России, появились и закрепились в сознании новые элементы празднования (гвардейская ленточка, шествие «Бессмертного полка»). В работе Е.Б. Арслановой (Михайленко) «Великая Победа 1945 г. как основополагающий ритуал России (в контексте национальной идентичности)» отмечается особая роль и значение этого праздника:

«Культ Великой Отечественной войны, несомненно, является одним из составляющих символического капитала России». 85% населения России считают этот праздник самым главным среди других праздников (опрос проводившийся к 65-летию Победы) [3].

Такое отношение к этой дате не появилось в наше время, а транслируется из недавнего исторического прошлого, когда День Победы играл консолидирующую роль, ясную и принимаемую всеми гражданами Советского Союза, как единый праздник освобождения страны от напавшей на нее армии нацистской Германии и ее союзников, сохранения своей суверенности.

В праздновании Дня Победы в различных формах принимают участие и религиозные организации страны: от тех, что в последнее время называют традиционными (православие, ислам, буддизм, иудаизм), до различных деноминаций, «составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России» (по преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»), и новых религиозных образований, чья история исчисляется несколькими десятилетиями.

В 2015 г., юбилейном от окончания Великой Отечественной войны, появился новый элемент в церковном календаре РПЦ. По решению Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, начиная с 2015 г. и далее во всех храмах РПЦ (МП) будет совершаться заупокойный колокольный звон в течение пятнадцати минут в память о погибших в годы Великой Отечественной войны, а перед этим «... за Божественной литургией верующие совершат молитвенное поминовение усопших воинов, за веру, Отечество и народ жизнь свою положивших, и всех страдальчески погибших в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 годов» [6].

Важными событиями в жизни РПЦ в юбилейный год Победы стало привезение мощей православных святых, имеющих отношение к воинству. В феврале в Москве была выставлена для посещения нетленная десница святого великомученика Димитрия Солунского, а в апреле прибыл ковчег с десницей святого великомученика Георгия Победоносца. Оба события были приурочены к 70-летию Победы в Великой Отечественной войне.

Как видим, в условиях современной России православная церковность активно включена в трансляцию и воспроизводство наиболее сильного элемента гражданской религии – Дня Победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. и претендует на роль хранителя исторической коллективной памяти.

Список литературы

1. Агеева Г. М. Медиатизация памяти: мемуарные свидетельства в блогах и социальных сетях // Вестн. Томского гос. ун-та. – 2012 – № 363. – С. 68–74. [Электронный ресурс]. – URL: <http://journals.tsu.ru/uploads/import/876/files/363-068.pdf> (дата обращения: 25 июля 2018 г.)
2. Антоненко С. Юбилей Победы в жизни Русской православной церкви и российских конфессий. [Электронный ресурс]. – URL: <http://gefter.ru/archive/15551> (дата обращения: 1 августа 2018 г.)
3. Арсланова (Михайленко) Е. Б. Великая Победа 1945 года как основополагающий ритуал России (в контексте национальной идентичности). [Электронный ресурс]. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=15665348> (дата обращения: 5 сентября 2018).
4. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. Отрывок из книги. [Электронный ресурс]. – URL: <https://snob.ru/selected/entry/104605> (дата обращения: 30 сентября 2018).
5. Белла Р. Гражданская религия в Америке / пер. с англ. С. Б. Веселовой, В. А. Егорова // Вестн. Рус. христ. гуманист. акад. – 2014. – Т. 15. – Вып. 3. – С. 162–182.
6. В храмах Русской Православной Церкви 9 мая будет совершаться колокольный звон. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4072739.html> (дата обращения 20 августа 2018 г.)
7. Волкова Е. Религия и художественная культура: худой мир лучше доброй ссоры. Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2009.
8. Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. – М.: Янус-К, 1998. [Электронный ресурс]. – URL: <http://bezogr.ru/v-v-blebkin-ritual-v-sovetskoj-kulture.html> (дата обращения 20 июля 2018 г.)
9. Смирнов М. Ю. Гражданская религия как модель и как реальность // Классификация религий и типология религиозных организаций / под ред. И. Я. Кантерова, Е. С. Элбакян, И. Н. Яблокова, М. Н. Ситникова. – М.: Изд-во АТиСО, 2008. – С. 119–124.
10. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

Сведения об авторах

Алымова Елена Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ealymova@yandex.ru

Арефьев Михаил Анатольевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ant-daga@mail.ru

Волкова Алина Михайловна – лаборант-исследователь Научно-образовательного центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, аспирант факультета политологии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: alinavolkova94@mail.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ant-daga@mail.ru

Егоров Владимир Александрович – аспирант кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: egorov1@mail.ru

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

Караваяева Светлана Викторовна – кандидат философских наук, ассистент кафедры социально-гуманитарных наук, экономики и права, Северо-Западный государственный медицинский университет им. И.И. Мечникова (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ksv.karavaeva@gmail.com

Конева Анна Владимировна – доктор культурологии, доцент, главный научный сотрудник научно-исследовательского Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: akoneva@list.ru

Кочнев Евгений Анатольевич – старший преподаватель, Сибирский институт международных отношений и регионоведения (Россия, Новосибирск); e-mail: vulpinos@yandex.ru

Куропаткина Оксана Владимировна – кандидат культурологии, заместитель директора, Центр изучения и развития межкультурных отношений (Россия, Москва); e-mail: piatved@mail.ru

Майоров Арсений Валерьевич – кандидат политических наук, директор Научно-образовательного центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: pushkin@lengu.ru

Мартинез-Торрон (Martínez-Torrón) Хавьер – доктор права, профессор департамента международного права, церковного права и философии права, факультет права, Мадридский университет Комплутенсе (Испания); e-mail: jmtorron@der.ucm.es

Месегуэр Веласко (Meseguer Velasco) Сильвия – доцент департамента международного права, церковного права и философии права, факультет права, Мадридский университет Комплутенсе (Испания); e-mail: dp416@ucm.es

Мишин Юрий Дмитриевич – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии, Сибирский государственный университет путей сообщения (Россия, Новосибирск); e-mail: filos@stu.ru

Мирошникова Елена Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник научно-исследовательского Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Мочалова Ирина Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mochalova@yandex.ru

Наумов Сергей Васильевич – преподаватель, Сибирский институт международных отношений и регионоведения (Россия, Новосибирск); e-mail: vulpinos@yandex.ru

Оболевич Тереза – доктор философии, профессор, заведующая кафедрой философии культуры и религиоведения, Папский университет имени Иоанна Павла II в Кракове (Польша); e-mail: tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

Потапов Артем Дмитриевич – лаборант-исследователь Научно-образовательного центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, аспирант факультета политологии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: durst95@mail.ru

Пенков Димо – доктор теологии, доцент кафедры исторического и систематического богословия Богословского факультета, Софийский университет имени Св. Климента Охридского (Болгария); e-mail: dimokr_penkov@theo.uni-sofia.bg

Пронина Татьяна Сергеевна – доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник научно-исследовательского Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tania_pronina@mail.ru

Самсонова Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой музыкальных дисциплин, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tat4279@yandex.ru

Сенюткина Ольга Николаевна – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории, регионоведения и журналистики, Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова (Россия, Нижний Новгород); e-mail: senutkina@mail.ru

Сливкина Варвара Александровна – магистр социальной антропологии; Папский университет св. Фомы Аквинского (Ангеликум) в Риме (Италия); e-mail: v.slivkina@gmail.com

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

Сокровищук Алсу Ахметовна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: uchotdel@lengu.ru

Тулпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: i.tulpei@spbu.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

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

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

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

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

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

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

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

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

2. Автореферат

Автореферат содержит:

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

3. Сведения об авторе

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

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

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

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

Статьи принимаются в течение года.

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

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи в информационно-телекоммуникационной сети Интернет на сайте журнала: [/pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php](http://pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php); в системе Российского индекса научного цитирования: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=25703; на платформе научной электронной библиотеки «Киберленинка» <http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-leningradskogo-gosudarstvennogo-universiteta-im-a-s-pushkina> и на иных информационных ресурсах в целях продвижения издания и оптимизации показателей публикационной активности.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10
тел. (812) 451-91-76
e-mail: vestnik-ph@yandex.ru

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 1

Редактор *Л. М. Григорьева*
Технический редактор *Н. В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

Подписано в печать 12.03.2019. Формат 60x84 1/16.

Гарнитура Times. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 13,25. Тираж 500 экз. Заказ № 1515

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