

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени А. С. ПУШКИНА

ISSN 1818-6653

# ВЕСТНИК

Ленинградского государственного университета  
имени А. С. Пушкина

*Научный журнал*

№ 3

Санкт-Петербург  
2019

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

*Научный журнал*

**№ 3, 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

<b>ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ .....</b>	<b>7</b>
<i>Д. В. Шмонин</i> Мудрость философа и христианская идея образования.....	7
<i>Д. С. Курдыбайло, Ф. Ф. Корочкин</i> Метафизика и право: о термине «символ» в некоторых текстах императора Юстиниана I.....	17
<i>А. Ю. Григоренко</i> Религиозно-философские идеи Ивана Бегичева .....	28
<i>С. Л. Слободнюк</i> Идея Совершенного Человека в философствовании Серебряного века .....	37
<i>В. М. Камнев, Л. С. Камнева</i> Понятие отчуждения в ранних работах Георга Лукача .....	47
<i>Р. В. Савинов</i> Формирование эпистемологии Жака Маритена .....	56
<b>ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ .....</b>	<b>64</b>
<i>В. Ю. Быстров</i> Проблема толерантности: методологические аспекты .....	64
<i>С. В. Челноков</i> Человек и вещь: от молчания к слову .....	75
<i>М. А. Коськов, М. Е. Харитонова</i> Типологии предметной среды в контексте философии культуры .....	83
<i>Е. Н. Шатова</i> Томас Манн: немецкая демократия и гуманизм в ракурсе философии культуры .....	93
<i>В. А. Курилов</i> «Строитель коммунизма» и «homo religiosus» в философском дискурсе марксистско-ленинской этики .....	102
<i>А. М. Прилуцкий</i> Концепт «жидомасонство» как пустое рамочное понятие и семиотическая фикция.....	117

<b>ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>127</b>
<i>М. Ventura</i>	
Religion and Innovation.....	127
<i>М. Ю. Смирнов</i>	
Цифровизация как «обнуление» религий.....	137
<i>Т. С. Пронина</i>	
Многонациональность «против» мультикультурности: сегрегация этнорелигиозных общин.....	146
<i>Е. Ю. Талалаева</i>	
Специфика феномена конфессионального «параллельного общества» в странах Северной Европы.....	158
<i>О. А. Богатова</i>	
Этнизация религии и сакрализация этничности в Мордовии.....	169
<i>А. П. Чернеевский</i>	
Эзотеризм учения Живой Этики.....	179
<i>В. В. Гридина</i>	
Новые религиозные движения в восприятии студентов технического вуза.....	190
<i>А. А. Медведева</i>	
О так называемой Прямой улице Дамаска и её месте в экзегезе Священного Писания.....	199
<i>С. С. Ватман</i>	
Вишнуитский трактат «Бхакти-расамрита-синдху», его структура, содержание и доктринальная роль.....	212
<i>Сведения об авторах.....</i>	<i>225</i>

## Contents

<b>HISTORY OF PHILOSOPHY .....</b>	<b>7</b>
<i>D. V. Shmonin</i> A Philosopher's Wisdom and the Christian Idea of Education .....	7
<i>D. S. Kurdybaylo, F. F. Korochkin</i> Metaphysics and Law: On the Term "Symbol" in Some Writings of Emperor Justinian I .....	17
<i>A. Yu. Grigorenko</i> Ivan Begichev's Religious and Philosophical Ideas .....	28
<i>S. L. Slobodnyuk</i> The Perfect Man Idea in the Silver Age Philosophy .....	37
<i>V. M. Kamnev, L. S. Kamneva</i> The Concept of Alienation in György Lukács' Early Works .....	47
<i>R. V. Savinov</i> The Formation of Jacques Maritain's Epistemology .....	56
<b>PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE .....</b>	<b>64</b>
<i>V. Yu. Bystrov</i> The Problem of Tolerance: Methodological Aspects .....	64
<i>S. V. Chelnokov</i> The Man and the Thing: From Silence to the Word .....	75
<i>M. A. Kos'kov, M. E. Kharitonova</i> The Subject Environment Typologies in the Philosophy of Culture Context .....	83
<i>E. N. Schatova</i> Thomas Mann: German Democracy and Humanism from the Philosophy of Culture Point of View .....	93
<i>V. A. Kurilov</i> "The Builder of Communism" and "Homo Religiosus" in the Philosophical Discourse of Marxist-Leninist Ethics .....	102
<i>A. M. Prilutski</i> The "Jew-Mason" Concept as an Empty Framework Notion and Semiotic Fiction .....	117

<b>PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES .....</b>	<b>127</b>
<i>M. Ventura</i>	
Religion and Innovation .....	127
<i>M. Yu. Smirnov</i>	
Digitalization as “zeroing” of Religions .....	137
<i>T. S. Pronina</i>	
The Multinationality vs. Multiculturalism: Segregation of Ethno-religious Communities .....	146
<i>E. Yu. Talalaeva</i>	
The Nordic Countries Specificity of the Confessional “Parallel Society” Phenomenon .....	158
<i>O. A. Bogatova</i>	
Ethnization of Religion and Sacralization of Ethnicity in Mordovia .....	169
<i>A. P. Cherneevski</i>	
Esotericism of the Living Ethics Doctrine .....	179
<i>V. V. Gridina</i>	
New Religious Movements in Technical University Students' Perception .....	190
<i>A. A. Medvedeva</i>	
On the so-called Straight Street of Damascus and its Place in the Exegesis of Holy Scripture .....	199
<i>S. V. Vatman</i>	
The Vishnuite Treatise “Bhakti-rasamrta-Sindhu”, its Structure, Content and Doctrinal Role .....	212
<i>About the Authors</i> .....	225

---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091) : 27 : 37

*Д. В. Шмонин*

### Мудрость философа и христианская идея образования

В статье описывается ключевой этап становления христианской образовательной парадигмы, важную роль в котором сыграла теологическая доктрина Августина. Его «христианское учение» (*doctrina christiana*) намечает построение естественной теологии (*theologia naturalis*) как вершины рационального знания. Науки тривиума и квадравиума, и следующая за ними философия, согласно Августину, представляют собой последовательные шаги становления христианского теолога. Однако естественная теология должна дополняться теологией Откровения, которая является составной частью жизни христианина. Августин раскрывает педагогическое, воспитательное значение христианской веры и ее важную роль в формировании личности теолога.

The article describes a key stage in the development of the Christian educational paradigm, in which the Augustine's theological doctrine played an important role. His "*doctrina Christiana*" outlines the construction of natural theology (*theologia naturalis*) as the apex of rational knowledge. The sciences of the trivium and quadrivium, and the philosophy following them, according to Augustine, are successive steps in the formation of the Christian theologian. However, natural theology must be complemented by the theology of Revelation, which is an integral part of the Christian life. Augustine reveals the pedagogical, educational value of the Christian faith and its important role in shaping the personality of the theologian.

**Ключевые слова:** тривиум, квадравиум, философия, естественная теология, богооткровенная теология.

**Key words:** trivium, quadrivium, philosophy, natural theology, revealed theology.

Обратим внимание на важный аспект глобальных изменений в образовании, который не может не вызывать тревогу. Речь о все более заметной деградации содержания образования при бурно растущих технических возможностях и средствах обучения, которые буквально

«взрывают» наши представления о педагогическом процессе и педагогических технологиях. Ответом на большой вызов в этой сфере должно быть проектирование новой, ценностно обоснованной и мировоззренчески продуманной образовательной стратегии.

Для понимания происходящего необходимо интегрировать позитивный опыт трех основных образовательных парадигм, одна из которых, христианская, с точки зрения такой обоснованности уникальна и универсальна одновременно [4, с. 6–8, 218–325]. Она фокусирует внимание на личности человека как сотворенного Богом разумного существа, заключающего в себе Его образ. Эта парадигма опирается на теологию, которая на протяжении полутора тысячелетий определяла развитие педагогики и образовательных систем на нескольких этапах социальной истории. Новоевропейская (секулярная, просвещенческая) парадигма последних трех столетий – в самых разных своих вариантах и комбинациях – не смогла ни вытеснить христианскую парадигму полностью, ни заместить представление о человеке как об образе и подобии Творца общими и специальными философско-идеологическими конструкциями. В наши дни в контексте «больших вызовов» христианская идея образования вновь оказывается востребованной. В этой перспективе мы обращаемся к одному из узловых моментов истории идей – встрече теологического и философского дискурсов в эпоху поздней Античности, причем без «оценочного нажима» с нашей стороны [12, р. 130].

Рассматривая теологию в одной из основных её функций, как системообразующее начало определенной религиозной традиции, и в силу этого как мировоззренческое и нормотворческое начало культуры мы предлагаем использовать опыт и возможности христианской теологии как философии образования. Теология играла такую роль как минимум в течение полутора тысячелетий социальной истории, и важным моментом становления христианской образовательной парадигмы стала интеллектуальная работа блаженного Августина (Sanctus Augustinus, 354–430).

Блаженный Августин – крупнейшая фигура латинской патристики и одна из ключевых фигур в западном и восточном богословии вообще. Его «христианское учение» (*doctrina christiana*) намечает построение естественной теологии (*theologia naturalis*) с органичным использованием философского, преимущественно неоплатонического и аристотелевского, инструментария.

Согласно Августину, природный мир дан человеку Богом не для наслаждения, но для использования, чтобы «из телесных и временных вещей мы познавали вещи духовные и вечные» [6, I.4], а самопозна-

ние души позволяет христианину приоткрыть ценностно-смысловую сторону собственной жизни. Логика, физика и этика понимаются Августином как основные науки (*scientia*), предваряющие познание Бога в естественном свете человеческого разума.

Философская сумма знаний о мире для Августина – одно из средств экспликации истин веры, необходимый, но недостаточный способ постижения религиозных догматов через их рациональное раскрытие, важная составляющая становления личности христианина. У Августина мы не находим четкого разделения между естественной теологией и философией. Однако понятно, что под философией он понимает любовь к мудрости, результат действий человеческого познания, но сама мудрость – у Бога, и только богооткровенная теология (*theologia revelata*) открывает человеку высшие истины.

Учение Августина не только стало единственным типом официально признаваемой и разделяемой всеми христианской философии, – что продолжалось до XIII в., пока в качестве альтернативы не появилась не менее величественная аристотелистская конструкция Фомы Аквинского, – но и важным элементом упомянутой выше христианской образовательной парадигмы.

Внимание к наследию великого Отца Церкви периодически усиливалось. Впервые это произошло во время «каролингского ренессанса» (VIII–IX вв.), затем в XII в., когда интерес к Августину вновь вспыхнул в среде мистически настроенного монашества, далее в XIII–XIV вв. как францисканская реакция на томизм, в XVI в. августинианство оказалось востребованным идеологами Реформации (особенно Лютером и Кальвином), наконец, в XVII столетии, когда богословы нового времени искали пути обновления христианства в обращении к наследию Августина.

Среди сочинений Августина можно выделить системообразующие для становления христианской образовательной парадигмы: «Против академиков» («*Contra academicos*»), «О блаженной жизни» («*De beata vita*»), «О порядке» («*De ordine*»), «О бессмертии души» («*De immortalitate animae*»). К периоду 387–391 гг., т. е. между крещением и рукоположением, Августином были написаны трактаты «О количестве души» («*De quantitate animae*»), «Об истинной религии» («*De vera religione*») и др. Став священником, Августин все более сосредоточивается на богословских проблемах и пишет труды, имеющие важное теоретико-образовательное и педагогическое значение: «О христианском учении» («*De doctrina christiana*») «О Троице» («*De Trinitate*»), «О Граде Божиим» («*De civitate Dei*»).

Блаженный Августин является создателем первой в христианской традиции теологии истории, в которой через образы «Града Божиего» и «Града земного» описывается общая судьба человечества, общинная взаимосвязь личностей людей, нераздельно существующих от начала истории и до конца времен. В отличие от циклического понимания исторического процесса у античных философов, Августин рисует линию, отрезками на которой являются описанные библейской историографией эпохи. В целом история имеет провиденциальный характер, следовательно, единую цель – спасение человечества через искупление грехов. Началом истории было грехопадение Адама и Евы; именно с этого момента история начала свой ход, причем не только ради наказания за грехопадение, но также ради испытания человечества в противостоянии злу (как следствию первоначального греха) и стремлении к благу, ради призвания праведников к участию в «Граде Божиим» и их последующего отделения от грешников в судный день.

Принадлежность каждого отдельного человека тому или другому сообществу видна лишь Творцу; в исторической реальности два града перемешаны, но каждому христианину следует прислушиваться к собственной душе и, по возможности, стремиться к духовному, что означает мирской аскетизм. Сделать это непросто, поскольку социальная жизнь человека временна, нестабильна: и он сам, и его семья, и селение, в котором он живет, и его государство подвержены этой нестабильности. В этой сложной ситуации человек оказывается обремененным обязанностями перед государством, которое несет в себе, несмотря на все его несовершенство, относительное благо, поскольку обеспечивает порядок и сохранение ценностей (сохраняя в том числе Церковь как символ возможности спасения) [9].

Важное значение в учении Августина имеет описание роли веры и ее соотношения с разумом в человеческом познании. С этим моментом связано учение о душе как носительнице всего человеческого в человеке, в том числе, способности к познанию. Все пути познания, по Августину, ведут к Богу как к главному предмету познавательной деятельности человека. Это очевидно, поскольку мудрость – у Бога, говорит Августин. Бог есть наивысшее благо и любовь, причина всякого блага, всякой любви, кроме того, Он цель любви вообще, в которой человек должен дойти до полного самоотрицания, презрения к себе. Каждая человеческая душа творится Богом индивидуально, поэтому души неповторимы.

Человеческая душа имеет начало, но не имеет конца, ибо бессмертна и существует после смерти человеческого тела. Душа нема-

териальна и пребывает вне пространственных и количественных параметров. Основные способности души, заложенные в нее Богом, – память, мышление и воля. Создавая душу, Бог изначально закладывает в нее стремление к счастью как цель человеческой жизни. Поэтому человек обязан использовать способности души для достижения счастья. Само же счастье состоит в максимальном познании Бога. И в этом случае человеческий разум становится главной опорой веры.

В трактате «О предопределении святых» («*De praedestinatione sanctorum*») Августин упоминает о вере как о мышлении с согласием: «Не всякое мышление есть верование, – пишет он, – ибо люди часто мыслят, чтобы воздерживаться от веры; но всякое верование есть мышление» [8, II.5]. По Августину, способность к вере не есть нечто отличное от способности к мышлению (ведь верить могут только существа мыслящие).

Вера (мы не говорим здесь лишь о вере как о феномене религии) и в самом деле является чем-то изначальным, исходным, открытым нам непосредственно, и это ее «плюс». Но это и ее «минус», поскольку вера не дает нам адекватного мысленного понятия о предмете, она менее отчетлива, чем результат рационального познания.

Так, замечает Августин в трактате «О порядке», «к изучению наук ведет нас двоякий путь: авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, по отношению к существу дела – разум» [5, II.9]. В школе мы начинаем обучение с принятия на веру слов учителя и лишь потом, углубляясь в смысл принятого ранее на веру, понимаем то, во что раньше лишь верили.

Августин демонстрирует широкое, многоплановое понимание веры и ее роли в человеческой жизни; все фундаментальные смысло-жизненные, мировоззренческие вопросы, требующие веры, требуют также и разума, и воли человека. В этом, – несмотря на различие разума и веры, – единство человеческой души.

В становлении христианской образовательной парадигмы важную роль сыграла описанная Августином в трактате «О христианском учении» («*De doctrina christiana*») [6] программа христианского богословского образования. В ее основу им были положены переформатированные семь свободных искусств. Изначально эти дисциплины, разделенные на два цикла – тривиум и квадриум (грамматика, риторика, логика; арифметика, геометрия, астрономия, музыка) – рассматривались как введение в философию и сосредоточивали к себе базовые знания образованного человека поздней античности. Однако Августин задается вопросом о том, как следует относиться к ним с позиций христианской веры, как греко-римская тривиально-

квадривиальная система «стыкуется» с естественной теологией как наукой о Боге. Он размышляет о том, насколько обоснованной является языческая *παιδεία* как форма воспитания и образования христианина.

Фактически именно у Августина теоретически, теологически поднимается вопрос о том, как элементы античной образовательной парадигмы могут интегрироваться в парадигму христианскую. Блаженный Августин дает на этот вопрос ответ теолога: греческие и римские свободные искусства легитимны в христианской образовательной системе ровно в той мере, в какой подчинены вере и служат путем к Богу. В противном случае они суть проявления бесполезного и даже греховного любопытства.

Описанное и представленное таким образом подчинение «светского» образования богословским задачам сыграло решающую роль в развитии христианской парадигмы. Помещая философию в библейско-богословский контекст, Августин претворяет ее в христианскую мудрость (*sapientia christiana*), и путь к этой мудрости с необходимостью пролегает через овладение свободными искусствами.

В то же время Августин четко формулирует возможность и необходимость теологии другого типа, основанной не на стремлении к языческим по своему происхождению наукам и овладении ими, но на непосредственном возвращении и укреплении веры. В основе такого типа теологии лежит прежде всего изучение Священного Писания. (При этом, уже во времена Августина для такого типа теологии было недостаточно чистой экзегезы: настоятельно ощущалась потребность в суммарных изложениях веры для катехизаторских целей, в догматических и полемических подходах.)

Этот путь, востребованный в монашеской среде и, шире, теми течениями христианской мысли, которые куда с меньшим уважением относились к важности философии и идее школьного восхождения каждого человека к высотам мудрости через тривиум и квадривиум, раскрывал смысл и возможности *scientia divina* – богооткровенного христианского богословия, неразрывно связанного с литургической, церковной жизнью, частью которой и было для христианина изучение Священного Писания. Таким образом, Августином исключались как жесткое противопоставление двух наук – естественной теологии и богооткровенной теологии, так и жесткое «чинопоследование»: *trivium – quadrivium – philosophia – theologia naturalis – theologia revelata (scientia divina)*.

Старое языческое образование утрачивает у Августина абсолютную ценность и самодостаточность и приобретает инструментальный характер. Епископ Гиппона примкнул к тем отцам, которые занимали

примирительную позицию в отношении семи свободных искусств, но лишь на условиях их чисто служебного использования в целях формирования личности христианина, возвращения веры. Однако личная заслуга Августина состояла в том, что он, во-первых, намечает общий план учебных занятий для подготовки христианских теологов, начиная с уровня свободных искусств, и, во-вторых, определяет основные методы богословской работы со священным текстом.

Прежде всего, в рамках тривиума придавалось большое значение обучению языкам. К латинской грамматике в образовательном проекте Августина добавлено изучение других языков, в первую очередь греческого и древнееврейского. С грамматикой Августин связывает также обучение началам истории, географии, естественной истории и механических искусств. Последнее – важный момент, который позднее найдет развитие у св. Исидора Севильского (ок. 560–636). С явной опорой на Августина в своих «Этимологиях» Исидор дает понять, что тривиум и квадриум – лишь начальная ступень познания мира, человека и Бога, и что стремящемуся к священной науке христианину необходимо приобрести сведения по медицине, праву, хронологии, истории; о языках и народах земли; об устройении человека; о животных, строении земли; об устройстве поселений и жилых домов; о минералах и металлах; о земледелии; о войне и оружии, кораблестроении, одежде и др. окружающих человека вещах и элементах быта [11, *Capitula librorum*]. Позднее Гуго-Сен Викторский (1096/97-1141) объяснит роль и место в системе знания механических искусств (*artes mechanicae*) как тех служебных дисциплин или ремесел, которые нацелены не на изучение мира, созданного Богом, но на восполнение человеком недостаточности своей собственной природы [2, с. 17; 49–55].

Другой – интеллектуальный – посыл Блаженного Августина был подхвачен Кассиодором (ок. 487 – ок. 583), который не только открыл специализированную книжную мастерскую (подобные скриптории, как и библиотеки, впоследствии будет иметь каждый крупный и даже средний монастырь), но и разработал методологию и методику образовательной работы. Представляют интерес составленные им учебные руководства для монахов, переписывавших книги: «Наставления в божественных и светских науках» («*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*»). Первое наставление родилось как учебное пособие для монахов по изучению Священного Писания, в котором обсуждается то, как следует понимать символическое значение тех или иных мест, как сравнивать и оценивать старые переводы библейских текстов на латынь, а также даются подробные методические указания

переписчикам [9]. Осознав, что божественные науки, занимающие верхнюю строчку в иерархии наук, недоступны без тривиума и квадравиума, Кассиодор составил и второе «Наставление» – «О свободных искусствах и науках» («*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*») [10].

Однако вернемся к учебному плану Августина. В порядке обучения будущего теолога после грамматики и примыкающих к ней дисциплин, следуют риторика и диалектика (начала аристотелевской логики), призванные наставить будущего теолога в формальных законах правильного мышления и познания. Квадравиум, объединявший в себе математические искусства, должен был служить переходной ступенью к собственно философии. Сама же философия в проекте Августина представляла собой главным образом доксографические обзоры учений языческих философов с точки зрения их согласия с положениями христианской веры.

Это момент требует некоторого разъяснения. Когда мы говорим о «неоплатонизме» Августина или об элементах аристотелевского «учения о душе» в его сочинениях, мы должны понимать, что речь идет не о принадлежности к соответствующим школам, традициям и т. п., но об эклектичном использовании – так же, как это делали и восточные, и иные западные Отцы Церкви – как всего «наличного философского материала», так и философско-логических методов его подачи. Августин в буквальном смысле «берет из жизни», приспособливает *curriculum* современных ему позднеантичных философских школ, взятый в целом, к задачам интерпретации божественного откровения. Модификации, произведенные им в ряде предметов, порождают определенные проблемы, вокруг которых будут вестись споры в схоластической педагогике.

В наброске общего учебного плана Августина можно отметить характерные черты отношения будущей средневековой школы к унаследованной от античности образовательной парадигме. Задача семи свободных искусств – уже не тренировка ума, приготавливающегося к долгому пути восхождения к Богу, а скорее набор уроков, пригодных для точечного применения в последующей богословской работе. Они должны быть выучены как можно скорее, ибо христианину «нет необходимости трудиться над многим ради немногого». В повестке христианского образования эпохи Августина стояли краткость, упор на элементарность и даже рудиментарность знакомства с языческой мудростью. Именно такой подход вызывает к жизни жанр кратких комментариев, компендиумов, лексиконов и этимологий.

Итак, цель всего сформулированного Августином учебного плана явно заключалась в подготовке христианина к пониманию и толкованию Священного Писания. Для этого применялись традиционные методологические приемы античной школы: чтение, исправление, пересказ (*lectio, emendatio, enarratio*). Базовыми для собственно герменевтической системы Августина выступают понятия *res, signum, uti* и *frui*. Подобно любой науке, *doctrina christiana* разделяется на *res* («вещи», под которыми здесь понимаются тематические разделы, дисциплины, предметы) и *signa* (знаки), главный из которых – письменное слово. Знаки же, в свою очередь, предлагается применять либо в смысле *uti* (использования, применения в качестве полезных), либо в смысле *frui* (букв. наслаждения, т. е. применения как душеполезных).

Само по себе это четверичное деление не ограничивается только областью теологии; неслучайно на излете схоластической традиции, в семиотике XVII в., оно будет использоваться в качестве основания общей теории знаков [1, с. 25–35]. Августин, однако, наполняет эту общую схему конкретным содержанием, чем и полагает основание систематической теологии западного христианства. Целью христианского образования выступает путь к *scientia divina*, а цель *scientia divina* – Бог, единственный и в самом прямом смысле душеполезный (*frui*) предмет.

Исходя из такого деления и соответствующих принципов организации богословской науки, Августином разрабатываются все последующие теологические темы: Христос как воплощенная Мудрость Божия и как Искупитель, тело Церкви как тело Христово и др. В то же время Священное Писание рассматривается как источник вечных и неизменных истин, которые могут быть вычитаны из священного текста при помощи *sapientia christiana* – мудрости философа, освоившего набор инструментов – т. е. прошедшего полный курс языческого образования, полностью подчиненного задачам воспитания теолога-христианина.

### Список литературы

1. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. – М., 2009.
2. Гуго Сен-Викторский. Дидаскаликон. Об искусстве обучения / пер. с лат. А. А. Клестова. – М.; СПб., 2016.
3. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала в XX книгах. Книги I; III: Семь свободных искусств. – СПб., 2006.

4. Шмонин Д. В. Технология блага. Очерки теологии образования. – М., 2018.
5. Augustinus. De Ordine Libri Duo // Migne J. P. Patrologia Latina. Parisiis, 1815–1875. Vol. 32. Col. 0354–0430.
6. Augustinus. De Doctrina Christiana Libri Quatuor // Migne J. P. Patrologia Latina. – Parisiis, 1815–1875. Vol. 34. Col. 0013–0122.
7. Augustinus. De Civitate Dei // Migne J. P. Patrologia Latina. – Parisiis, 1815–1875. Vol. 41. Col. 0013–0804.
8. Augustinus. De Praedestinatione Sanctorum // Migne J. P. Patrologia Latina. – Parisiis, 1815–1875. Vol. 44. Col. 0945–0947.
9. Cassiodorus Vivariensis Abbas. De Institutione Divinarum Litterarum // Migne J. P. Patrologia Latina. – Parisiis, 1815–1875. Vol. 70. Col. 1105–1150C.
10. Cassiodorus Vivariensis Abbas. De Artibus Ac Disciplinis Liberalium Litterarum // Migne J. P. Patrologia Latina. – Parisiis, 1815–1875. – Vol. 70. Col. 1149–1220A.
11. Isidorus Hispalensis. Etymologiarum sive Originum libri XX. / ed. by W. M. Lindsay. – Oxford, 1911.
12. Laspalas J. Introducción a la historiografía de la Educación. – Pamplona, 2002.

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 1 (091) (37) : 34

*Д. С. Курдыбайло, Ф. Ф. Корочкин*

**Метафизика и право: о термине «символ»  
в некоторых текстах императора Юстиниана I\***

В статье рассматривается значение понятия «символ» в контексте грекоязычных произведений византийского императора Юстиниана I. Выделены основные семантические различия юридического и богословского дискурсов. Основное внимание уделено пониманию «символа» как инсигний государственных чиновников в собирательном смысле, а также как письменного документа, выдаваемого лично императором каждому государственному чиновнику из числа магистратов при назначении того на должность. Показано, что главные функции символа в пространстве правовой семантики повторяют важнейшие закономерности символизма, выработанные в метафизике языческого и христианского неоплатонизма эпохи, современной Юстиниану.

The term “symbol” is studied in the context of Greek writings authored by Byzantine emperor Justinian I. The peculiarities of legal and theological discourses are distinguished. The most attention is paid to the meaning of “symbol” in general as insignia of imperial bureaucracy and particularly as a letter of appointment issued personally by the emperor to every official belonging to magistrates. The research reveals that the main functions of a symbol in the legal context reflect the essential features of metaphysical symbolism typical to pagan and Christian Neo-Platonism of the Justinianian period.

**Ключевые слова:** Юстиниан I, символ, неоплатонизм, инсигнии, метафизика, семантика, история философии.

**Key words:** Justinian I, symbol, Neo-Platonism, insignia, metaphysics, semantics, history of philosophy.

Правление императора Юстиниана I (527–565 гг.) приходится на эпоху высокого развития неоплатонизма как языческого<sup>1</sup>, так и христианского<sup>2</sup>. В этой работе предлагается рассмотрение одного из аспектов возможного влияния философской неоплатонической мысли на общественно-политические и юридические взгляды императора и части его окружения.

---

© Курдыбайло Д. С., Корочкин Ф. Ф., 2019

\* Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-10061) в Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

<sup>1</sup> Один из эдиктов Юстиниана I стал формальным основанием для закрытия Афинской школы, последним схолархом которой стал Дамаский, представитель античного неоплатонизма; подробнее см.: [6, с. 755–778].

<sup>2</sup> На правление Юстиниана приходится принятие корпуса Ареопагитик в среде последователей Халкидонского собора (прежде всего, благодаря схолиям Иоанна Скифопольского), начало работы над которыми, вероятно, нужно датировать между 537 и 543 гг. [23, р. 21–22, 39].

Речь идёт о понятии «символ» (σύμβολον), которое употреблено в сохранившихся греческих текстах Юстиниана не менее 74 раз (по базе данных Thesaurus Linguae Graecae – TLG<sup>1</sup>). Все такие случаи словоупотребления были проанализированы, чтобы установить контекстные значения слова σύμβολον. Была проведена классификация выделенных значений, что позволило уточнить семантические особенности понятия «символ» в языке Юстиниана. Как результат ниже будут оценены возможные влияния на него различных философских течений грекоязычного неоплатонизма.

1. Первая группа словоупотреблений встречается в контексте осуждения «трёх глав» (подробнее см.: [15, р. 411–475]) в документах *Epistula contra tria capitula* и *Edictum rectae fidei* (цит. по изд. [13, S. 82–126 и 130–168]). Оба текста содержат σύμβολον в значении символа веры<sup>2</sup>, причём как принятого церковью, т. е. Никейского («святой символ 318 святых отцов»<sup>3</sup>), так и еретического, приписываемого «нечестивому» Феодору Мопсуестийскому<sup>4</sup>. Примечательно, что символ веры несколько раз упоминается вместе с догматическим учением, как сопровождающим и раскрывающим его: σύμβολον καὶ μάθημα τῆς πίστεως (*Edictum rectae fidei* 148.2, 148.9, 148.11). В обоих текстах слово σύμβολον ни разу не использовано в каком-либо ином значении. В целом, однако, семантика слова σύμβολον здесь жёстко определена устоявшейся богословской традицией и, соответственно, слабо характеризует выбор лексики самим Юстинианом. На это значение σύμβολον приходится 12 употреблений.

2. Наибольшее число употреблений σύμβολον приходится на новеллы Юстиниана (60 мест)<sup>5</sup>, а среди них наиболее часто – в значении *инсигнии* или *грамоты* о назначении на должность (52 употребления), даваемой императором тому или иному государственному чиновнику. Собрав сведения из разных новелл, можно реконструировать следующую картину<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Thesaurus Linguae Graecae. [Электронный ресурс]. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

<sup>2</sup> *Edictum rectae fidei* 162.38: ... σύμβολον τῆς πίστεως.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 148.5: ἀγίωι συμβόλωι τῶι παρὰ τῶν <τη> ἀγίων πατέρων. Ср. также 158.31.

<sup>4</sup> *Edictum rectae fidei* 158.34, ср. также «иудейский символ, составленный Феодором» в *Epistula contra tria capitula* 61.21–22.

<sup>5</sup> Ниже новеллы и эдикты Юстиниана цитируются по изданию [10], для сверки использовался также английский перевод F. H. Blume в новой редакции T. Kearley [16]. Последнему изданию мы следуем, в частности, при интерпретации греческих и латинских правовых терминов.

<sup>6</sup> Наиболее подробные сведения даны в *Nov.* 25, 201.32–202.5; они хорошо согласуются с наблюдениями в работе [19, р. 159 and 157].

– формально вступление в должность претора, консула, проконсула или иного магистрата<sup>1</sup> осуществлялось, когда кандидат на должность получал особую грамоту о назначении, подписанную лично императором, в которой были обозначены имя и должность обладателя грамоты, размер его жалования (*Nov.* 13, 104.26–31), а также, по крайней мере, в особых случаях, его полномочия<sup>2</sup>;

– такая грамота имела техническое название *codicillus* (κωδίκηλλος), но в новеллах чаще говорится просто о σύμβολα τῆς ἀρχῆς, которые либо отождествляется с κωδίκηλλοις, либо включают их в себя (отметим, что словом *codicillus* могли обозначаться не только императорские грамоты, но и документы частных лиц, такие как завещание: [18, p. 788–789]);

– при назначении магистратов им вместе с грамотой – *codicillus* вручались также так называемые *mandata principis* (в такой формулировке совместно с σύμβολον встречается трижды: *Nov.* 24, 194.29 et 205.3; *Nov.* 30, 233.2). Подобно тому, как грамоты называются иначе символами, так и «мандаты принцепса» чаще именуются «наставлениями», τὰ παραγγέλματα<sup>3</sup>. В них Юстиниан излагает, каким он хотел бы видеть человека, поставленного на данную должность, каковы требования к его действиям и что ожидает от него император (напр.: *Nov.* 26, 204.36–205.5; *Nov.* 29, 223.12–20). Обычай сопровождать назначение на должность такими «наставлениями» был распространён «в древности» (*Nov.* 30, 232.38–233.7), впоследствии был упразднён и восстановлен лично Юстинианом (*Nov.* 102, 494.9–14);

– «символы» и «наставления» императора окружаются особым почтением: например, проконсулу, вступившему в должность, надлежит внимательно прочитать полученное «наставление»<sup>4</sup>; перед получением грамоты – символа вступающий в должность магистрата приносит клятву<sup>5</sup> и только после этого «становится достойным символов власти»<sup>6</sup>; назначение же на должность, которое рассматривается как наказание, «недостойно императорского символа»<sup>7</sup>;

<sup>1</sup> См., напр. *Nov.* 8, 67.16–25; *Nov.* 30, 234.43–235.5. Понятие магистрата объединяет ряд различных должностей, включающих и перечисленные.

<sup>2</sup> Напр., совмещение гражданской и военной должностей одним лицом учреждалось одной такой грамотой, в которой этот особый случай соответствующим образом оговаривался, см.: *Nov.* 26, 205.23–35; *Nov.* 27, 210.7–18.

<sup>3</sup> Совместно σύμβολα и παραγγέλματα упоминаются в: *Nov.* 25, 201.34–37; *Nov.* 26, 208.5–6; *Nov.* 29, 223.17–18; *Nov.* 30, 232.39–233.1 et 235.1–2; *Nov.* 102, 494.9.

<sup>4</sup> *Nov.* 30, 234.43–235.5: Ἐντεύξεταί δὲ καὶ τοῖς παραγγέλμασιν ἡμῶν, ἅπερ δώσομεν αὐτῷ μετὰ τῶν συμβόλων τῆς ἀρχῆς.

<sup>5</sup> Об общем характере клятвы и «наставления» можно судить по *Nov.* 26, 208.5–11.

<sup>6</sup> *Nov.* 102, 493.12: τῶν συμβόλων ἀξιοθεῖεν τῆς ἀρχῆς.

<sup>7</sup> *Nov.* 13, 100.10–14: ... οὐδὲ βασιλικῶν ἀξίαν συμβόλων εἶναι νομίζουσιν. Ср. также далее 101.12–21.

– за получение своей грамоты должностному лицу полагалось единоразово внести специально назначенную плату. Юстиниан подробно расписывает суммы, выплачиваемые различными должностными лицами за получение грамот. Эти деньги назначались трём хартулариям<sup>1</sup>, главе трибунов-нотариев, писцам латеркулума<sup>2</sup> и их помощникам<sup>3</sup>. Отдельно оговариваются случаи освобождения от этой платы или её снижения как выражения особой благосклонности императора (напр.: *Nov.* 28, 217.26–34; *Nov.* 80, 396.21–29; *Nov.* 149, 724.6–14).

3. Второе значение собирательного понятия τὰ σύμβολα – инсигнии того или иного должностного лица. Лишь однажды они даны в явном перечислении: «серебряная колесница, секира и фасции ... – символы власти консула»<sup>4</sup>. Ещё одно упоминание инсигний относится к случаю, когда τὰ τῆς ἀρχῆς σύμβολα отсылаются другому лицу (*Nov.* 8, 77.27–38), из чего явно следует, что речь идёт не об именном документе (или о таком документе, взятом в числе прочих символических предметов). Однажды Юстиниан говорит не о человеке, а о целой провинции в Малой Азии – Ликаонии, которой «справедливо быть украшенной [консульской] властью, удостоенной древним символом римского [государственного] порядка»<sup>5</sup> – здесь речь идёт о соединении гражданской и военной власти в лице претора, что рассматривается как почётная инсигния Ликаонии.

Разумеется, особыми и наиболее многочисленными инсигниями обладает сам император, но ввиду законодательного характера новелл Юстиниана, о его собственных инсигниях в них практически не говорится (об императорских инсигниях см.: [20; 11, p. 54–59]). Лишь однажды он сообщает, что именование «Цезарь» – самая чтимая из всех императорских инсигний, которые собирательно обозначаются оборотом, схожим с теми, что мы уже встречали выше: τῆς βασιλείας σύμβολα<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> В другом месте Юстиниан особо отмечает, что в обязанности хартулария входят все вопросы, связанные с изданием и хранением императорских «символов» (*Nov.* 8, 70.4–7).

<sup>2</sup> *Laterculum* в Древнем Риме и Византии – государственный реестр официальных должностей и званий; в него должны были вноситься сведения о каждом выданном «императорском символе».

<sup>3</sup> *Nov.* 24, 194.38–195.8 et 195.15–25; *Nov.* 25, 202.1–5 et 23–29; *Nov.* 26, 208.35–39 et 209.12–17; *Nov.* 27, 211.8–14 et 35–41; *Nov.* 29, 223.9–13. Отдельный случай указания вносить плату «ко чтимому двору божественнейшей Августы»: *Nov.* 30, 234.20–24 (προφάσει δίδοναι τῶν συμβόλων, τί δὲ εἰσφέρειν τῷ εὐσεβεῖ οἴκῳ τῆς θειοτάτης Αὐγούστης). О роли Августы см.: [14, p. 11–39; 25, p. 145–149].

<sup>4</sup> *Nov.* 25, 200.31–34: ... ἐπί τε ἀπῆνης ἀργυρᾶς καθεδεῖται, καὶ ἠγήσεται πέλεκυς αὐτοῦ (ὑπατικῆς γὰρ δὴ καὶ τοῦτο σύμβολον ἀρχῆς), ῥάβδοι τε ὁμοίως αὐτοῦ προπομπέουσιν.

<sup>5</sup> *Nov.* 25, 196.13–18: Δίκαιον τοίνυν ἂν εἴη καὶ αὐτὴν ἀρχῆ κατακοσμησαὶ τὰ παλαιὰ τῆς Ῥωμαϊκῆς τάξεως ἐπιγραφομένη σύμβολα...

<sup>6</sup> *Nov.* 30, 224.6–12, ... τὸ τοῦ Καίσαρος ὄνομα καὶ ᾧπερ ἡμεῖς ἀντ' ἄλλου τινὸς τῶν τῆς βασιλείας συμβόλων σεμνυνόμεθα.

Что касается именованя грамоты – *codicillus* «символом», то, вероятно, что она входила в число официальных инсигний соответствующих должностных лиц (см.: [7, с. 88; 19, р. 159]); не исключено также, что её текст содержал прямое перечисление остальных инсигний, на которые имел право его держатель. Однажды Юстиниан упоминает *σύμβολον*, *κωδικέλλος*, а также *πρόσταγμα* как синонимы (*Nov.* 8, 67.22–23); там же вместе с *σύμβολον*, как дополняющий его документ, упомянута *χάρτης* (*Nov.* 8, 67.18), которая, по всей видимости, выступает синонимом *mandata principis* (этот документ в проанализированных нами текстах Юстиниана в числе инсигний никогда не упоминается).

4. Ещё семь употреблений слова *σύμβολον* имеют общее значение вещественного «знака», «признака», «свидетельства». Так, в случае длительного отсутствия мужа, ушедшего в военный поход, жена имеет право на заключение второго брака, если в течение четырёх лет от мужа не приходило никаких «символов [его] расположения» к супруге (*σύμβολον τῆς περὶ αὐτὴν διαθέσεως*, *Nov.* 22, 154.15). Дважды именуется «символом» происхождение ребёнка от родителей с тем или иным статусом (*Nov.* 84, 412.22–27; *Nov.* 162, 748.12–18). «Символами» называются формальные условия, при соблюдении которых завещание считается действительным (*Nov.* 107, 512.20–21), личная подпись под документом, а также изображение креста, заменяющее подпись<sup>1</sup>. При указании количества чего-либо в официальных документах (таких как завещание) Юстиниан требует записывать числа прописью, а не «обозначать их символами чисел» (т. е. буквами греческого алфавита либо римскими числами – *Nov.* 107, 511.29–30). Повелевая изготовить печать, на которой будет вырезано имя императора, Юстиниан называет её «символом нашего божественного именованя» (*τὸ τῆς θείας ἡμῶν προσηγορίας ... σύμβολον*, *Nov.* 24, 193.9–10).

Нетрудно заметить, что в отличие от *σῆμα* как знака вообще, понятие *σύμβολον* обозначает вещественный предмет, либо графическое изображение, которые являются необходимым (и иногда достаточным) условием легитимности того или иного юридически значимого действия или документа. Таким образом, символом оказывается не любой письменный знак или вещественный предмет в знаковом аспекте, но только такой, который фактом своего наличия (реже – от-

<sup>1</sup> В новелле 90 обсуждается случай подлога, когда в руку умершей завещательницы было вложено перо, а затем постороннее лицо привело в движение её руку так, чтобы оставить на бумаге крестообразный след, заменяющий подпись. Позднее подлог был раскрыт, и Юстиниан напоминает об этом случае (*Nov.* 90, 446.3–12).

сутствия) актуализирует незримые, невещественные отношения. В узком смысле здесь подразумеваются отношения правовые, но по существу эта схема имеет и вполне отчётливое *метафизическое* прочтение.

5. Наконец, ещё два употребления  $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$  относятся ко Кресту Христову: в одном случае это «символ нашего спасения» (*Nov.* 5, 29.6), во втором – «божественный символ христиан» (*Nov.* 28, 213.22–23). Здесь стоит подчеркнуть, что различие между святостью креста и почтением к императору, по крайней мере, на уровне языка официальной титулатуры, не столь велико. Позднее, в правление Юстина II, будет описываться поклонение войскам кресту таким же образом, каким чествовался император (о сближении символической семантики креста и военных регалий см.: [25, p. 160]).

Многokrатно повторяемое слово  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$  («божественный») прилагается не только к христианским святыням, но и к многочисленным атрибутам власти императора, вплоть до его дворца (*Nov.* 8, 70.2) и канцелярии (*libellozum scrinia*, *Nov.* 27, 210.18), тогда как супруга Юстиниана титулуется «божественнейшей». В значительной степени это дань традиции ещё языческого Рима, практически не нарушенной Константином<sup>1</sup> и его преемниками.

Существенно то, что «символический» язык может распространяться на инсигнии государственных чиновников и на христианские святыни, позволяя предположить, во-первых, что крест может быть понят как своеобразная «инсигния» христиан, и во-вторых, что государственная инсигния по отношению к своему носителю может мыслиться как несущая своего рода «сакраментальный» характер в религиозно-правовом измерении.

\* \* \*

Неоплатоническому пониманию символа релевантно его теургическое понимание, представленное, с одной стороны, Ямвлихом и Проклом и, с другой стороны, преобразованное в свете христианского богословия в корпусе Ареопагитик. Область «священного права» по отношению к функциям символа может рассматриваться как аналог

<sup>1</sup> Ср. замечание Дж. Страуба в отношении Константина: “The emperor’s pagan as well as his Christian subjects were obliged to venerate his *sacra maiestas*. His palace remained a *domus divina* (it had been likened to a temple); the ceremonies that took place in the palace considered a holy ritual, *sancti palatii ritus*. The orders sent out from *sacrarium*, the *adyton*, were received as *oracula* of the emperor’s divine *numen*, to whose *altaria* supplications (*preces*) had to be addressed” [24, p. 53]. Впрочем, такой выразительный атрибут как титул *pontifex maximus* вышел из употребления христианских императоров уже в конце IV века (о более точной датировке см. [8]). В послееюстиниановскую эпоху усиливаются мотивы ритуального уподобления императора Христу [11, p. 216–217].

области умопостигаемого. Уточняя эту аналогию, можно реконструировать следующую картину:

– Во-первых, символ как инсигния в широком смысле слова предназначен, прежде всего для того, чтобы сделать видимым незримую по своей природе причастность государственного чиновника к «сакрально-правовой» сфере. Символ являет (в терминах В. В. Петрова *манифестирует*, ср.: [2, с. 315–322; 3, с. 37–46;]) невидимое в видимом, умопостигаемое в чувственном.

– Во-вторых, символ, трактуемый как «признак» или «условие» легитимности того или иного действия или документа, понимается как то, что вводит физический предмет и/или его обладателя в сферу сакрально-правовых отношений. Продолжая сопоставление с неоплатонической метафизикой символа, здесь можно говорить о его возводящей, или *анагогической* функции.

– В-третьих, особого рода инсигнией и особого рода символом выступает *codicillus*: он не только выполняет ту же манифестирующую роль, что и прочие инсигнии, и не только анагогически вводит своего владельца в систему чиновных отношений империи, но и выступает своеобразным «замещением» личности императора как высшего субъекта сакрального права среди смертных<sup>1</sup> (разумеется, Источником и Основанием всех сакрально-правовых отношений мыслится Бог<sup>2</sup>, и только по этой причине именование различных атрибутов императора «божественным» или «божественнейшим» не является богохульством).

Этот момент нуждается в некоторых уточнениях. Прежде всего, стоит ещё раз подчеркнуть, что *codicillus* выдавался лично императором каждому магистрату, независимо от конкретной должности, занимаемой им. По отношению друг к другу они занимают разное иерархическое положение, разный *чин*, но, несмотря на это, все они равным образом назначаются самим императором (ср. обозначение роли императора как *fount of law* в [25, p. 166]). Нельзя не заметить, что такое понимание иерархического принципа очень близко к иерар-

---

<sup>1</sup> Формально титул императора относится к числу магистратов, и его исключительное выделение с точки зрения римского права необоснованно. Этот момент становится одной из отправных точек критики Юстиниана Прокопием Кесарийским в его «Тайной истории» (см. § 30.25, а также [17, p. 60]). Фактически же выделение императора на фоне других магистратов отвечало его номинальной «божественности», ввиду чего, например, сохранилась древнеримская традиция напоминать верховному правителю о том, что он такой же смертный человек, как и все его подданные: о так называемой *ἀκακία* см. [11, p. 36].

<sup>2</sup> Об обосновании авторитета императора божественным Провидением, выбором граждан империи или тем и другим вместе: [17, p. 178], также ср. [25, p. 108].

хии чинов в корпусе Ареопагитик: чины и небесной, и церковной иерархии отчётливо различаются между собой и имеют вполне определённый порядок взаимного подчинения. Но происхождение каждой живой души, наделённой соответствующим чином, одно и то же – все они созданы Богом и в этом смысле обладают одним и тем же онтологическим статусом «по происхождению» (но не «по чину») [12, р. 51–72; 22, р. 19–24].

Символ – *codicillus* встраивает новопоставленного чиновника в иерархию императорской власти и одновременно наделяет его полномочиями для дальнейшего распространения властных отношений «вниз», т. е. к лицам, находящимся в его подчинении. Если прочие инсигнии только *свидетельствуют* о том, что данный чиновник имеет полномочия, легитимирующие подчинение ему, то *codicillus* фактически *устанавливает* их. Таким образом, происходит своеобразная трансляция символических отношений: *codicillus*, с одной стороны, возникает как следствие символического выражения, а с другой – наделяет своего носителя способностью порождать новые символические отношения.

Вероятнее всего, эта достаточно сложная иерархическая конструкция возникла не намеренно, а как внутреннее следствие того понимания символа, что развилось в государственно-правовом дискурсе к эпохе Юстиниана. Однако в неоплатонической метафизике эта схема была вполне последовательно продумана Проклом, который в «Платоновской теологии» связывает понятие «символ» с диалектикой причастности.

Следуя за Плотинем и Ямвлихом, Прокл в деталях разрабатывает триаду «непричастуемое – причастуемое – причастующее» [9, р. 18–29, 99–111]. Первому члену триады соответствует умная (умопостигаемая) сущность, пребывающая единой, самотождественной и «изолированной» от всего иного. Затем эта же сущность может рассматриваться как причина, порождающая разного рода следствия, которые в умном (умопостигаемом) мире выступают как сущности низшего онтологического уровня. В соответствии со множеством и разнообразием следствий первая сущность рассматривается теперь как причастуемая и множественная. Возникшие от неё вторичные сущности именуется причастующими. Сами по себе они также могут быть взяты изолированно, и тогда к ним применяется та же самая схема ещё раз, порождая сущности третичного уровня и так далее. По существу, это один из способов описания онтологической иерархии в рамках эманационной метафизики.

Символ у Прокла в рамках этой модели, во-первых, выступает своеобразным «следом» высшей сущности в порождённой ею низшей сущности, посредством которого вторичное «участвует» в первичном; и, во-вторых, позволяет этой вторичной сущности быть причастуемой следующими за ней онтологическими уровнями<sup>1</sup>. Иными словами, трансляция диалектики причастования, порождающая онтологическую иерархию, может описываться языком символов.

Несмотря на то что христианская мысль не принимает эманационного принципа возникновения иерархии, функции символа в значительной степени мигрируют из языческого неоплатонизма в христианский, прежде всего благодаря близости построений Прокла и автора Ареопагитического корпуса (подробнее см.: [1; 4; 21, р. 58–65]).

Трудно судить, насколько близко Юстиниан мог быть знаком с такого рода диалектикой. Возможно, что веками существовавшие порядки правовых отношений в империи могли служить наглядным прообразом, интуитивно влиявшим на построения неоплатонической метафизики. Так или иначе, но наблюдаемая нами картина сформировавшегося к VI в. понимания символа в политико-правовом дискурсе Юстиниана оказывается весьма близка к построениям неоплатонической метафизики. Фактически, полностью и последовательно реконструировать Юстинианов символизм, как нам представляется, возможно только с учётом означенных диалектических конструкций.

Возвращаясь теперь к символу креста, можно выделить, прежде всего, два очевидных момента, общих с остальными пониманиями символа. Во-первых, этот символ обладает манифестирующей функцией, выступая своеобразной «инсигнией» христиан, как самое наглядное знамение веры. Во-вторых, явна и его анагогическая функция: крестное знамение вводит человека, налагающего его на себя, в сферу христианских таинств, делает его «посвящённым» в них.

Кроме этих моментов, нужно подчеркнуть ещё один: близость между символом христианской религии и символами государственно-правовой системы империи отражает то, насколько тесно связанными мыслились церковная и государственная иерархии между собой. Когда Юстиниан формулирует свой принцип «симфонии» властей (*Nov. 6, 36.4–9*), он свидетельствует об уже сложившемся переплетении двух, как бы сейчас сказали, семантических полей: несмотря на формальное различие властей светской и церковной, фактически они

<sup>1</sup> Ср., напр.: «слово кóров ... – это символ чистоты, которую возглавляют соответствующие боги и в согласии с которой они выступают в качестве предмета участия для другого» (*Procli Diadochi Theologia Platonica 5.129.17–19* (Saffrey–Westerink): ... καθ' ἣν ὑπὸ τῶν ἄλλων μετέχονται [5, с. 408]).

мыслятся происходящими от одного божественного источника, имеющими общую иерархическую структуру и функционирующими по общим принципам символических отношений [11, p. 238]. Таким образом, анализ семантической структуры символа позволяет более точно реконструировать феномен сакрализации государственной власти в Византии.

### Список литературы

1. Курдыбайло Д. С. О диалектике символа в Ареопагитическом корпусе // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 169–181.
2. Петров В. В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Богословские труды. Вып. 43–44. – М.: Изд. Моск. Патриархии РПЦ, 2012. – С. 305–341.
3. Петров В. В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2010. – Вып. 3 (31). – С. 36–52.
4. Петров В. В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма / общ. ред. В. В. Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 264–308.
5. Прокл. Платоновская теология / пер., сост., ред. Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001.
6. Светлов Р. В. Дамаский Диадок как представитель Афинской школы неоплатонизма // Дамаский Диадок. О первых началах / пер. и указ. Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 755–828.
7. Черных А. П. Инсигнии // Православная энциклопедия. Т. 23. – М.: Изд-во ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. – С. 88–89.
8. Cameron A. The Imperial Pontifex // Harvard Studies in Classical Philology. – 2007. – Vol. 103. – P. 341–384.
9. Chlup R. Proclus. An introduction. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
10. Corpus iuris civilis, 3. Bd., Novellae / Hrsg. R. Schöll u. W. Kroll. – Berlin: Weidmann, 1895 (repr. 1968).
11. Dagron G. Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium / Tr. by J. Birrell. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
12. Dillon J., Klitenic Wear S. Dionysius the Areopagite and the Neo-Platonist tradition: Despoiling the Hellenes. – Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.
13. Drei dogmatische Schriften Iustinians, 2. Aufl. / Hrsgb. M. Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi u. E. Schwartz // Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia 2. – Milan: Giuffrè, 1973.
14. Garland L. Byzantine Empresses: Women and power in Byzantium, AD 527–1204. – London; New York: Routledge, 1999.
15. Grillmeier A., Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. Part 2. The Church of Constantinople in the sixth century / Tr. J. Cawte, P. Allen. – London: Mowbray; Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995.

- 
16. Justinian's Novels / Tr. F. H. Blume, ed. T. Kearley. 2<sup>nd</sup> ed. // Annotated Justinian Code. College of Law George W. Hopper Law Library. – URL: <http://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/novels/index.html>
17. Kaldellis A. The Byzantine Republic: People and Power in New Rome. – Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.
18. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford: Oxford University Press, 1961.
19. McCormick M. Clovis at Tours, Byzantine public ritual and the origins of Medieval ruler symbolism // Das Reich und die Barbaren / Hrsg. E. K. Chrysos, A. Schwarcz. – Wien, Köln: Böhlau, 1989. – P. 155–180.
20. Nelson J. L. Symbols in context: Rulers' inauguration rituals in Byzantium and the West in the early Middle ages // Studies in Church History. – 1976. – Vol. 13. – P. 97–119.
21. Rorem P. Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
22. Rorem P. Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
23. Rorem P., Lamoreaux, J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite. – Oxford: Clarendon Press, 1998.
24. Straub J. A. Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος. Tradition and innovation in the representation of the first Christian emperor's majesty // Dumbarton Oaks Papers. – Vol. 21. – 1967. – P. 37–55.
25. The Cambridge Ancient History. Vol. XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600 / Ed. A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

*Статья поступила: 01.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

*А. Ю. Григоренко*

### **Религиозно-философские идеи Ивана Бегичева**

В статье рассматриваются религиозно-философские идеи Ивана Бегичева – русского мыслителя XVII века. В своих трудах Бегичев использовал наследие византийской богословской мысли (Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов и др.) по вопросам о возможности богопознания и богоявления. Бегичев утверждает, что сам Бог не может являться непосредственно. В связи с этим Бегичев отрицает возможность непосредственного изображения Бога на иконах. Сущность Бога, по его мнению, «никто никогда не видел». Изображать Бога можно лишь символически. Аргументируя свою точку зрения, Бегичев формирует своего рода философию символа на теологической основе.

The article deals with the religious and philosophical ideas of Ivan Begichev – Russian thinker of the 17th century. In his works Begichev used the legacy of Byzantine theological thought (Dionysius Areopagite, Gregory the Theologian, etc.) on the possibility of knowledge of God and Epiphany. Begichev claims that God Himself cannot appear directly. In this regard, Begichev denies the possibility of a direct image of God on icons. The essence of God, in his opinion, “no one has ever seen”. To portray God can be only symbolically. Arguing his point of view, Begichev forms a kind of philosophy of the symbol on the theological basis.

**Ключевые слова:** богоявление, богопознание, иконы, символ, русская религиозно-философская мысль XVII века.

**Key words:** Epiphany, knowledge of God, icons, symbol, Russian religious and philosophical thought of the XVII century.

Иван Иванович Бегичев (? – до ноября 1651) – малоизвестный деятель духовной культуры Руси XVII века, представитель старинного калужского дворянского рода, стольник. Помимо исполнения своих должностных обязанностей государственной службы, Бегичев остро интересовался разного рода богословскими проблемами.

По всей видимости, в 40-х гг. XVII в. им было написано «Послание о видимом образе Божиим» Семену Лукьяновичу Стрешневу, в котором Бегичев полемизировал с адресатом по разного рода богословским вопросам, среди которых основными являлись проблемы богоявлений и возможности изображения Бога на иконах [3, с. 127]. Стрешнев считал, что пророкам являлся непосредственно сам Бог. Бегичев же утверждал, что пророкам являлись ангелы. За это мнение он

был обвинен в «жидовствовании» [3, с. 128], в исповедании новгородской ереси и был вынужден бежать в Речь Посполитую. Но позднее, когда эта история позабылась, вернулся и благополучно жил и трудился, не обвиняемый в какой-либо ереси.

Следует отметить, что суть учения новгородских еретиков до сих пор нам полностью неизвестна: мнения ученых разнообразны и часто диаметрально противоположны. Одни считают, в полном согласии с главным обвинителем еретиков Иосифом Волоцким, что еретики были «отступниками» от христианства и исповедовали иудаизм, другие – что они были арианами. В связи с этим представляется весьма интересным проанализировать сочинение Бегичева именно под углом зрения его возможной связи с теми или иными аспектами религиозных воззрений еретиков.

Анализ «Послания» Бегичева представляет интерес не только как источник по религиозному мировоззрению Руси XVII в., но и как свидетельство религиозной идеологии новгородских еретиков. В этом смысле плодотворно провести сравнительный анализ соответствующих текстов – «Просветителя», написанного главным обвинителем еретиков Иосифом Волоцким, и «Послания» Ивана Бегичева. Сопоставление данных текстов показывает нам, что Бегичев, в своих размышлениях на тему Богоявления, и писавший на эту же тему Иосиф Волоцкий используют практически одни и те же библейские сюжеты, но выводы к которым они приходят, – прямо противоположные.

Вот, для примера, слова Иосифа Волоцкого:

«К многим ангелом являлся, а после его Богом нарицают. Зри ветхыя книгы вся, обрящещи, како Моисею в купине явися аггел, а рек: «Аз есмь Бог Авраамов, Исааков, Иаковль» [1, с. 307].

И чуть ниже вывод: «Не мочно бо аггелу именоватися в образ Божий». Следовательно, по мнению Иосифа Волоцкого, пророкам являлся сам Бог, поскольку ангел не может называть себя Богом и говорить от его лица. Еретики же, по его мнению, утверждали обратное – сам Бог непосредственно пророкам не являлся, поскольку людям не дано видеть «божьего естества», а являлся им ангел, который и говорил с ними от Божьего лица.

О взглядах новгородских еретиков по этому вопросу Иосиф Волоцкий говорит, заметим, очень скудно; из его труда не ясна их аргументация, не совсем понятно, на какие тексты они ссылались и какие выводы делали. Поэтому анализ сочинения Бегичева представляет возможность пополнить наши представления о соответствующих предполагаемых размышлениях еретиков по вопросам богоявлений.

Бегичев на эту тему писал совершенно противоположное Иосифу Волоцкому и, заметим, в полном согласии с мнением новгородских еретиков:

«Явижесь ему ангел Господень во пламени огненные из купине. И видех, яко купина горяше огнем и незгараше». Рече же Мойсей: мимошед и вижу, что велико се, яко не згараше купина и, егда виде Господа, яко приступает видети, и возва его Господь из купины, глаголя: Мойсей: он же рече: се азъ, Господи, и рече ему Господь: Азъ есмь Бог отца твоего, Бог Авраамов, Бог Исааковъ, Бог Ияковля и прочее изрекъ» [3, с. 11–12].

Анализируя далее этот сюжет, Бегичев делает следующий вывод: Моисею в данном случае явился ангел, назвавший себя Богом. Вывод, как видим, прямо противоположный мнению Иосифа Волоцкого. Вот слова самого Бегичева:

«И се уже зело явственнo да есть, яко ангелы явлшеся Мойсею в купине, и Иоанну в откровении и беседа с ними в образе Бога...». Еще раз вспомним текст Иосифа: «Не мочно бо ангелу именоватися в образ Божий». Следующие слова Бегичева написаны, как бы специально, против Иосифа Волоцкого: «И по сем разумно есть, яко и с Моисеем ангел беседа, и аще ли же уверишися в сихъ и паки речеши, яко невозможно ангелу тако глаголати от лица Самого Бога и Богом себя и законоположителемъ именовати, то уже противен еси богословцемъ» [3, с. 11].

Бегичев совершенно последовательно дает нам понять, что все библейские тексты, в которых говорится о явлении Бога, понимать буквально нельзя, на самом деле, считает он, речь в них идет о явлении ангелов.

Итак, в лице, с одной стороны, Бегичева, а с другой – Иосифа Волоцкого, мы имеем два противоположных способа интерпретации библейских текстов, две прямо противоположные системы богословских воззрений. Иосиф отстаивает мысль о возможности прямого и непосредственного явления Бога и, соответственно, его видения. Бегичев же утверждает совсем другое, что Бога никто не видел, что людям являлись ангелы. Разумеется, именно об этом шел спор между Иосифом Волоцким и новгородскими еретиками. Этому буквальному и «наивному», по его мнению, пониманию Библии Бегичев противопоставляет своё – отмеченное стремлением видеть во всех библейских текстах глубокий духовно-символический смысл.

Поскольку в сочинении Бегичева развернута достаточно подробная аргументация в защиту мнения о том, что пророкам являлись ангелы, а не сам Бог, она предоставляет замечательную возможность понять, что именно говорили новгородские еретики, критикуя соответствующие воззрения Иосифа Волоцкого, и каким образом они обосновывали свои взгляды.

Мнение Стрешнева о прямом и непосредственном характере ветхозаветных богоявлений Бегичев считает «простым и неискусным»:

«И все вы, кроме баснословные повести, глаголемые еже о Бове королевиче, и мнящихся вами душеполезные быти, иже изложено есть от младенец, и о куре и о лисице и о прочих иных таковых же баснословных повестей и смехотворных писмь, – божественныхъ книг и богоносных догмат не читали» [3. с. 11].

Комментируя утверждение Стрешнева, что «Сам Бог схождаша на гору беседовати с Мойсеом», Бегичев пишет:

«Аще ли же только на том единомъ стоиши и до днесь, то подобишия детищу младу, во училише бывшему и от учителя наставлену в первых букв именованье, и образы узреша к лености своея ради младоумия о единех тех препиная, и дале поступити не хочеть, пропросту же рещи выуча азъ да буквы, а прочихъ не требуетъ» [3, с. 12].

Он упрекает своих противников в буквальном понимании библейского текста, заявляет об их невежестве, уподобляя их детищу малому, «выучившему аз да буки» и приступающему раньше времени к толкованию сложных богословских проблем. По его мнению, толкование библейского текста должно основываться на серьезном знании святоотеческой литературы, умелом использовании аллегорического метода интерпретации библейских книг. Предпочтение, наряду с прочими, Бегичев отдает апофатическому методу постижению Сверхсущего.

Во время обсуждения проблемы явления Бога Моисею возникла и проблема Троицы. Стрешнев в ответ на заявление Бегичева о том, что Моисею явился не Бог, и явным образом провоцируя его, говорит, что в таком случае надо говорить, что и Аврааму было явление не Троицы, а ангелов. Бегичев же, помня, что именно за это мнение были осуждены новгородские еретики, вынужден был уйти от прямого ответа. Он считает, что это таинство толкованию не подлежит, предлагая, впрочем, не буквальное, а «прикладное» толкование ветхозаветного сюжета:

«Понеже бо вещь та ни к чесому же ко иному не прикладна суть, кроме единого того, иже шествия Божия с небес и воплощение. Тамо бо малая обитель Авраамова Бога вмести, его же и вся тварь вмести не можетъ: подобно же сему и утроба девича пространнее небес быв и Бога вмести возможно». И тут же вспоминает новгородских еретиков: «Еретицы же дерзнуша рещи, яко со двема ангелом явися Бог Аврааму, и за такое суемудрие прокляти и анафеме предани быша, и таковой их погибели позавидевъ нечего» [3, с. 4].

Обратим внимание на то, что оба спорщика в ходе обсуждения животрепещущих богословских проблем скорее всего обращались и к тексту «Просветителя» Иосифа Волоцкого. Так, Бегичев, оправдываясь от обвинений, замечает следующее: «Пишетъ бо, яко явися Бог Аврааму въ трехъ лицехъ, и азъ же сие должен есми с верою почитати, а не испытаниемъ» [3, с. 8]. Кто именно пишет и чьи слова надо «с верою почитати»? Кого вспоминали в данном случае Бегичев и Стрешнев? Понятно, что Иосифа Волоцкого, – именно он был первым авторитетом на Руси в толковании данной проблемы. Более того, мы имеем и буквальные совпадения:

Бегичев: «Пишет, яко явися Богъ Аврааму в трехъ лицехъ» [3, с. 7];

Иосиф Волоцкий: «И Аврааму явися в трехъ лицехъ», «Авраам виде Бога в трехъ лицехъ» [1, с. 309].

О том, что сочинение Бегичева полемично по отношению к «Просветителю» Иосифа Волоцкого, свидетельствует и другое наблюдение. В первом «слове» Иосиф ставит в вину еретикам то, что они уподобляют Святой Дух – ветру:

«Еретичествоующие же слуги Великого князя мудрствуютъ противно этому, говоря, что Бог Отец Вседержитель имеетъ дыхание, исходящее от Него, которое растворяется в воздухе. Но смотрите, безумные и нечестивые! Что безумнее этихъ словъ? Что больше этой хулы? Вы уподобили Святой Дух ни ангелу, ни душе. Ангел, будучи бесплотнымъ, не растворяется в воздухе, но вечно живет, также и душа. Чему же вы уподобили Святой Дух? Ветру? Дыму? Они растворяются в воздухе и уходят в небытие». Опровергая ихъ воззрения, онъ приводит наряду с другими следующую цитату: «В книге Бытия сказано: «Дух Божий носился над водою», оживляя все, чтобы Божие творение не было мертвымъ». И чуть позже: «Какъ можетъ Онъ растворяться в воздухе? Ведь все, растворяющееся в воздухе, уходит в небытие» [1, с. 55].

Бегичев же пишет совсем противоположное Иосифу Волоцкому, считая, что в данном библейском отрывке речь идет не о Святом Духе, а о ветре и воздухе:

«Искони сотвори Богъ небо и землю; потомъ наведъ: и дух Божий ношашеся верху воды. Мнози же от неведения, якоже ти Г. и стаибницы твои, инии же отъ злохитрства глаголють, яко то есть речено о Пресвятомъ Дусе Бижиимъ; святии же отцы наши Василий Великий, Григорий Богословъ, Иванъ Златоустый все согласно разрешаютъ такое безумие и въ писаниихъ своихъ предаша намъ, яко о речено бысть не о Святемъ Дусе, но о воздухе, иже пошествиемъ своимъ творяше ветеръ, и сей же верху възношашеся, сиречь повеваше» [5, с. 9].

Иосифу Волоцкому, как выше мы уже выяснили, было присуще стремление понимать и толковать библейский текст в буквально-историческом смысле. Каковы же правила толкования Библии у Бегичева? О них со всей очевидностью свидетельствует следующий его текст:

«... а яко уже не сам Бог с Моисеем беседова, – то да почто тако было и писати, и коеа ради вины таковая разнь обретається в писаниехъ? Аз же истинну представляю ти, яко ни единою розни, ни несогласия нигде не обретається, но яко во множестве струнь соглашение и согуждение едино, тако и в Божественном Писании ничто же стропотно, ни развращенно, но вся правда суть разумевающимъ истину и здраво обретающимъ разумъ, и разньства никогда же не обрящется, но всегда наше младоумие и неискусство обретається. Азь же ти не человеческимъ умысломъ, но от тех же писаний все представляю. Потребно же убо есть, яко глаголет великий Афанасий, иже Божественное Писание хотящим разумети, прежде подобает истязовати со многим опаствомъ. Сего же ради и божественный апостол глаголет, яко писмя умерщвляет, а дух животворит, сиреч: аще кто не по писмени разумевае сокровенная в божественном писании, сего убо дух живит, не разсуждая же сия и по писмени разумевая, сего убо писма умерщвляет, сиречь убивает» [3, с. 8–9].

Источник верного понимания Библии для Бегичева, в отличие от Иосифа Волоцкого, не вера, а разум. Интересно отметить, что в этом отрывке Бегичев приводит текст из комментария Никиты Ираклийского к «Слову на Пасху» Григория Богослова:

«И Богослов похваляет мир, всяко похваления естество, главнейши приат, - рек, яко коемуждо мирских частей по себе похвално есть и по еже къ иному благосочетания и убо благосочетания ради показа, яко не противно друг другу и приобщают некако кротце, якоже бо при цевнице от различных убо есть струнь съчланение, съгласующим же обаче въ единого гласа съгождение» [4, с. 38–39].

Это приведенное им свободное переложение отрывка из текста комментариев Никиты Ираклийского к «словам» Григория Богослова, показывает нам, что Бегичев внимательно изучал труды Григория Богослова и комментарии к ним. Об этом свидетельствует и еще одно заимствование из «Слова на Пасху» Григория Богослова. Размышляя о непознаваемости сущности Бога, Бегичев приводит следующие слова: «...не к чему прилепится и во глубину разума не на чем стати». Это представляет собой вольное переложение текста Григория Богослова: «...егда убо въ грънюю глубину умъ възрит, не имы где станеть и утвердится, еже о Бозе умышленми» [4, с. 38–39].

Интересно отметить, что в Кормчей книге еретика Ивана Волка Курицына, в «Послании к великому князю» мы находим практически такой же по смыслу текст: «Дозря Бога мыслью и не постигнуша. Аще к мысленей высоте горе вьстечет, несть о что приперетися, аще ли долу в глубину разума – несть на чем стати» [6, с. 2]. Столь большой интерес к творчеству Григория Богослова у Бегичева и новгородских еретиков обнаруживает сходство их мировоззрений.

О том, что Бегичев ценил богословское творчество Никиты Ираклийского, свидетельствует еще одно место его текста:

«Многая же и иная страшная и чюдная зело видеша пророци и о тех же ихъ всехъ видениихъ соборне в книзе Деонисиеве въ главе 13 о небесном священо началии, въ четвертом толку противу лежащаго, Никита Ираклийский, не обинуяся твоего роптания, зело явственно яви, сице глаголя: «Знаменай, сиречь ведати подобаеть, яко божественная пророкам видения надстоящий и(мь) ангел глаголетъ. Творящи я в мечтания приводить мнящихся видети, гадания бо и образы, а не убо же наги, сиречь прости или истинни вещи и существо зряху. М аще силен еси, Г. Имярекъ, иди и сварися з Деонисемъ и съ Никитою» [5, с. 11].

Немногим ниже он опять ссылается на Никиту Ираклийского:

«И въ той же главе той же Никита Ираклийский пишетъ: «Зриши ли, научавааше и ангелы откровениемъ пророки сице творяху, возводяше техъ первообразне убо на Бога, иже всехъ достойну виновнаго, вторичне же – на иже по Бозе первые умове, сиречь на серафимове видение; понеже бо близъ Бога предстоятъ» [5, с. 11].

В этих текстах Бегичев, критикуя мнение Стрешнева о том, что пророкам являлся сам Бог, в защиту своей точки зрения, что пророкам являлись ангелы, ссылается на тексты Дионисия Ареопагита и комментарии к ним, как он думает, Никиты Ираклийского. Нам неизвестны комментарии данного богослова к текстам Дионисия, это, скорее всего, комментарии Максима Исповедника. Но в данном случае важно отметить другое – на Руси комментарии Никиты Ираклийского к сочинениям Григория Богослова и труды Дионисия Ареопагита ценились очень высоко и глубоко изучались. Теперь становится понятным интерес новгородских еретиков к этим книгам и то, как они их читали и как решали сложные богословские проблемы.

Обсуждая тему явления Бога Моисею, Бегичев, как и новгородские еретики (судя по сообщению Иосифа Волоцкого), исходит из широко распространенного в богословии мнения, что «Бога никто не видел», что «сущность Бога не познаваема». Поэтому, считает Бегичев, Моисею явился не Бог, а ангел: «и иные мнить ми ся быти ис-

тинно действу ангельску, а не самого Бога, во время яже быша явление Моисею на горе пред сыны Израилевыми». Эти свои соображения Бегичев основывает на богословской теории Дионисия Ареопагита, изложенной тем в 4-й книге трактата «О небесной иерархии», откуда Бегичевым неоднократно цитируются обширные пассажи.

Бегичев, полагая, что Бог не познаваем и «телесными очами не видим», утверждает, что все описываемые в библейских текстах богоявления не следует понимать буквально, что это были не реальные исторические события, а на самом деле – некие «мечтания», «визии» (имеющие, впрочем, небесное происхождение, поскольку посылаются ангелами). Видения эти не есть, разумеется, видения Сущности Сверхсущего, – это есть некие символы и образы мира божественного: «Не описан Бог по существу, описан по человечеству». Этими словами Бегичев обозначает программу символического иконописания, которое, появившись в конце XV в., стало широко распространяться на Руси в середине XVI в.

Согласно Бегичеву, мнение о том, что на иконах можно изображать самого Бога в том образе, как он являлся пророкам, есть ересь. И далее он излагает свою теорию иконописания, основанную на символическом богословии Дионисия Ареопагита. Согласно рассуждениям Бегичева, «небесные силы» в своей сущности не изобразимы, поскольку их сущность недоступна для постижения человеческим разумом. Постижимы лишь их некоторые свойства, которые можно изображать, но, разумеется, не такими, какие они есть сами по себе, а через некие знаки символической или же аллегорической природы. Точно таким же способом, по Бегичеву, можно изображать и Божество: «Тако же и о Божестве разумети ест и яже при немъ» [5, с. 6].

Можно заключить, что суждения Бегичева по рассматриваемым вопросам совокупно образуют своего рода религиозно-философскую трактовку символизма, формируемую на основаниях актуальной для своего времени богословской полемики.

### Список литературы

1. Иосиф Волоцкий. Просветитель. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
2. Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
3. Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Вып. 3. Ч. 1 (А–З) / отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1992.

4. Собрание Троице-Сергиевой Лавры. Фонд 299. Рукопись № 136. Л. 38–39 об. [Электронный ресурс]. – URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/fond-299/136?fnum=9>

5. Фундаментальное собрание библиотеки Московской Духовной академии. Рукопись № 187. Л. 2. [Электронный ресурс]. – URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/?col=5&gotomanuscript=190>

6. Чтения в императорском обществе древностей Российских / ред. О. М. Бодянский, Е. В. Барсов и др. – М.: Тип. Моск. ун-та, 1845–1848.

*Статья поступила: 28.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 1 (091) (47) "19"

*С. Л. Слободнюк*

### **Идея Совершенного Человека в философствовании Серебряного века**

В статье исследуется один из аспектов философских исканий Серебряного века. Анализируются доктрины К. Случевского, Ф. Сологуба, Н. Гумилева, М. Волошина и делается вывод, что вопрос о Совершенном Человеке играл важную роль в мировоззрении названных поэтов. Особое место в решении вопроса о Совершенном Человеке занимала апология Каина. Образ Каина для философии Серебряного века сохраняет генетическую связь с библейским прототипом, но приобретает иной бытийный статус. Он выступает как посланник божества и продолжатель дела Адама, которому предназначено вершить последний суд над миром и самим собой.

The article is dedicated to one of the aspects of the Silver Age philosophical quest. The author analyzes the doctrines of K. Sluchevsky, F. Sologub, N. Gumilev, and M. Voloshin and concludes that the issue of the Perfect Man had an important role in these poets' outlook. Cain's apology held a special place in addressing the issue of the Perfect Man. The Cain's image for the Silver Age philosophy retains genetic relation to the Biblical prototype but he acquires a different existential status. He (Cain) acts as a messenger of the deity and continuer of the work of Adam, who is destined to administer the last judgment over the world and himself.

**Ключевые слова:** бытие человека, Совершенный Человек, Каин, философия Серебряного века, М. Волошин, Н. Гумилев, К. Случевский, Ф. Сологуб.

**Key words:** Human being, Perfect Man, Cain, Silver Age philosophy, N. Gumilev, K. Sluchevsky, F. Sologub, M. Voloshin.

Проблема грехопадения и его последствий уже не первое тысячелетие занимает почетное место в исканиях философской мысли. Это, впрочем, неудивительно, поскольку базовая архетипика европейской культуры генетически связана с библейскими идеями и образами. При этом нетрудно заметить, что особый интерес к теме грехопадения проявляется в периоды глобальной ревизии традиционных мировоззренческих ориентиров. Не прошли мимо этой темы и русские мыслители Серебряного века [13].

Оценивая многочисленные интерпретации библейского повествования, хотелось бы обратить особое внимание на варианты, неожиданно обнаруживающие внутреннее родство друг с другом. Казалось бы, что общего может быть между творениями Иоанна Скота Эриуге-

ны и апокрифическим преданием «Элоа», вышедшим из-под пера русского поэта К. К. Случевского? Ирландец подробнейшим образом изучил 3-ю главу книги Бытия, постиг тайны восточной и западной патристики и, как справедливо указывает А. И. Бриллиантов, пришел к заключению, что рай имел исключительно нематериальную природу, так что «человек ни одного мгновения не был в раю, понимаемом в духовном смысле» [1, с. 333]. Случевский же, спустя столетия, преподносит читателю гностические вариации, в которых даже слово «рай» отсутствует. Но при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что Эриугена и Случевский достаточно близки в понимании того, какова природа человека и каково его предназначение.

Средневековый мыслитель утверждает, что «разум <...> присущ человеку субстанциально» и апеллирует к «истинному определению человека» – «человек есть разумная субстанция, способная к восприятию мудрости!» [14, с. 165]. Благодаря разуму и мысли, человек получит возможность вернуться «в свою Причину» и «видеть мысленным взором <...>, что существует после Бога!» [цит. по: 1, с. 255, 263].

В свою очередь Случевский, предлагая читателю краткий «онтологический» очерк от Сатаны, акцентирует внимание на *особой роли* человека:

Когда же после множества исканий  
И опытов, и, так сказать, на ощупь,  
Мысль в человеке наконец пробилась,  
В ней связка завязалась двух миров,  
В них жилы общие какие-то сказались,  
Помчалась мысль, как кровь по организму,  
Переливаясь между тех миров,  
И был начертан дальний путь развития:  
Чрез мысль – в бессмертье, и тогда-то нам –  
И мне, и богу – человек стал нужен:  
Он за кого – тот победит из нас [9, с. 366–367].

Во вселенной Случевского, где борются между собой «два враждебных брата / Предвечные зоны высшей силы» [9, с. 365], мысль присуща человеку так же субстанциально, как и разум – человеку Эриугены. Однако ирландец считает, что «мы не должны мыслить тварь и Бога как два различных между собой (начала), но как одно и то же. Ибо и тварь находится в Боге, и Бог создается в твари чудесным и невыразимым путем» [цит. по: 2, с. 141]. Создатель «Элоа», напротив, отделяет тварь от высшей силы. При этом человек выступает как необходимое условие становления и развития бытия, а союз с ним становится залогом будущей победы в борьбе Бога и Сатаны.

Наверное, не погрешим против истины, предположив, что эти почетные функции роднят человека Случевского с Совершенным Человеком из «Геммы мудрости» Ибн Араби, ибо «мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек (*инсāн кāmиль*). <...> Если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом» [5, с. 149].

Современники отнеслись к философско-религиозным поискам Случевского достаточно равнодушно. Изысканно-сложные и зачастую тяжеловесные построения поэта требовали от читателя не только немалых усилий для понимания, но и соответствующего уровня знаний. Однако уже в 90-е гг. XIX столетия ситуация изменилась. Русский литературный модернизм, возжаждавший вслед за Ницше «переоценки всех ценностей», нашел в поэзии Случевского досконально выверенные алгоритмы парадоксального переосмысления основ. Более того, именно Случевский, по нашему мнению, имеет полное право претендовать на звание отца-вдохновителя многих философских достижений Серебряного века, в том числе «теории двух бездн», развернутой дьяволодицей и апологии Каина.

Первые наброски каиновой апологии были сделаны Ф. К. Сологубом, который, разуверившись в утопии Маира, объявил земное бытие творением злого божества и представил собственную версию Бытия. В построениях «рыцаря Смерти» вина за эдемскую катастрофу целиком и полностью возлагается на бога Заветов и ту, чье имя переводится как «дающая жизнь»:

Я часть загадки разгадал,  
И подвиг Твой теперь мне ясен.  
Коварный замысел прекрасен,  
Ты не напрасно искушал.

Когда ты в первый раз пришел  
К дебелой похотливой Еве  
Тебя из рая Произвол  
Извел ползущего на чреве [12, с. 72].

Что касается Адама, он оказывается не просто безвинной жертвой «гносеологического заговора», но своего рода жертвенным агнцем, обреченным на *бесконечное* искупление греха, совершенного благим Змеем. Суть этого греха, по Сологубу, который следует учению офитов, состоит в том, что человек, вкусив запретный плод, обрел знание:

За первый грех Твой Елогим  
Послали мудрого на казни [12, с. 72].

При этом автор откровенно поет осанну подвигу существа, наделившего человека чем-то более важным, нежели тихое счастье райской обители:

Так, слава делу Твоему!  
Твое ученье слаще яда,  
И кто вкусил его, тому,  
На свете ничего не надо [12, с. 72].

Однако в других измерениях сологубовского мира судьба мудрого Адама печальна. Гармоничный союз с «волшебницей Лилит», радость наивно-чувственного бытия, рушится в тот момент, когда в мир приходят Ева и знание:

Я был один в моем раю,  
И кто-то звал меня Адамом.  
Цветы хвалили плоть мою  
Первоначальным фимиамом.  
И первозданное зверье,  
Теснясь вокруг меня, на тело  
Еще невинное мое  
С любовью дикою глядело. <...>  
И не желать бы мне иной!  
Но я под сенью злого древа  
Заснул... проснулся, – предо мной  
Стояла и смеялась Ева... [10, с. 327–328]

Увы, «полуночная Лилит» навсегда покинула этот мир, и впереди у Адама только унылая мука обыденности, в которой нет и никогда не будет места чуду:

Ты к стране обетованной,  
Долго жданной и желанной,  
Унесла мои мечты.  
Что ж осталось мне? Работа,  
Поцелуи, да забота  
О страницах, о вещах.  
За спиною – страшный кто-то,  
И внизу зияет что-то,  
Притаясь пока в цветах [10, с. 362].

Уравновесив таким образом «мудрого» Адама, Сологуб выводит на сцену *иную* Еву. Вместо «бабищи дебелий и румяной» перед нами предстает «первая и прекраснейшая из жен», «мать человеческого рода», которую создал... Люцифер, причем, создал не словом и не из глины, а:

Дивными руками  
Из сладкого сока  
Благоуханнейших земных цветов [11, с. 36].

Подобно ветхозаветному прототипу, Ева вместе с Адамом изгнана из рая, но не только за то, что «преступила неправый завет» «свирепого Адонаи» [11, с. 36]. Адонаи обрекает их смерти и за то, что Ева:

<...> Носила  
Под сердцем  
Благословенный плод  
Небесной любви [11, с. 37].

С учетом того, сколь важную роль играла в построениях Сологуба древнегностическая мифология, благословенный плод, вне всякого сомнения – Каин, зачатый Евой от благого Змея. Тот самый Каин, который поразил сына тьмы – Авеля, рожденного от семени Ялдаваофа-Яхве, и положил начало славному племени каинитов. Любопытно, что даже в том случае, когда Сологуб уходит в область собственно авторской мифологии, фигура Каина, оставаясь за кадром, все равно остается эталонным образцом верного сына высшей силы, который, в отличие от некоторых своих потомков, сумел исполнить главный завет божества:

Грешник, пойми, что Творца  
Ты прогневил:  
*Ты не дошел до конца,*  
*Ты не убил* [10, с. 301; курсив наш – С. С.].

Сложная и во многом противоречивая «мифология» Каина творилась Сологубом всю жизнь. Но при любых обстоятельствах первенец Евы вызывал у поэта исключительно положительные чувства, поскольку в сологубовских мирах он был первым настоящим рыцарем Смерти.

В религиозно-философских исканиях Н. С. Гумилева Каину отведена не менее важная роль. И вряд ли можно объяснить случайностью то обстоятельство, что программный сонет Гумилева, в котором он однозначно определил свои гносеологические и моральные приоритеты, был назван «Потомки Каина»:

Он не солгал нам, дух печально-строгий,  
Принявший имя утренней звезды,  
Когда сказал: «Не бойтесь вышней мзды,  
Вкусите плод и будете, как боги» [4, с. 116].

В то же время сложно утверждать, что главной целью дерзких гумилевских опытов была именно апология Каина. Последняя, скорее, выступала необходимой составляющей огромного цикла, посвященного оправданию Утренней Звезды – Люцифера. Каин как самостоятельно действующее лицо – несчастый гость в поэтических

мирах Гумилева. Как правило, о нем говорится «в связи с...»: сонет «Потомки Каина», «капитан с ликом Каина» («Капитаны») [4, с. 156]; «Каин? Тот должен быть грубым», «если Каин рыдает / Гамлет изведает счастье» («Театр») [4, с. 351]. В других случаях информация вполне нейтральна и в целом дублирует канонический сюжет:

За вепрями сильный охотится Каин,  
И Авель собирает маслины и мед,  
Но воле не служат они патриаршей:  
Пал младший и в ужасе кроется старший [4, с. 157].

Однако не стоит забывать и о другом – многочисленных героев Гумилева (скитальцев, странников, творцов, искателей истины) объединяет одно: все они принадлежат к роду Каина, истинного наследника Адама. Дело в том, что гумилевский Адам имеет мало общего со своим ветхозаветным предком. В нем нет ни кротости, ни раскаяния; он обладает пророческими способностями, смело идет навстречу судьбе и не ждет прощения («Адам», «Сон Адама»):

Адам, униженный Адам,  
Твой бледен лик и взор твой бешен,  
Скорбишь ли ты по тем плодам,  
Что ты срывал, еще безгрешен? <...>

За то, что не был ты как труп,  
Горел, искал и был обманут,  
В высоком небе хоры труб  
Тебе греметь не перестанут.

В суровой доле будь упрямым,  
Будь хмурым, бледным и согбенным,  
Но не скорби по тем плодам,  
Неискупленным и презренным [4, с. 350–351].

Если соотнести приведенные строки с «Потомками Каина», становится очевидна скрытая связь двух судеб. Согласно Гумилеву, Адам был обманут. Но кем? Вывод очевиден, ибо «дух печально-строгий» «не солгал»! Отношения Утренней Звезды и Адама структурно (а во многом и содержательно) совпадают с отношениями Люцифера и главного героя байроновского «Каина». Следовательно, гумилевский Адам с бешеным взором закономерно находит свое *подлинное* продолжение *только* в старшем сыне и в племени каинитов.

Дальнейшее развитие гумилевской апологии Каина связано с оправданием Люцифера, который, последовательно уничтожая миры,

пребывающие под властью Яхве, получает полную власть над новым бытием («Огненный столп»). При этом уже судьба Утренней Звезды оказывается своеобразным отражением судьбы Адама, который не должен был скорбеть по «неискупленным и презренным» плодам утраченного рая. Как видим, недаром, обращаясь когда-то к «тоскующему змею», пророчил «грозный серафим»:

Утренняя, грешная звезда,  
Ты придешь к нам, брат печальноокий.  
  
Нежный брат мой, вновь крылатый брат,  
Бывший то властителем, то нищим,  
За стенами рая новый сад,  
Лучший сад с тобою мы отыщем [4, с. 372].

Вместе с Люцифером в новый Эдемский сад вошли те потомки Адама и Каина, которые за время скитаний не утратили непосредственного, в какой-то мере звериного, восприятия красоты мира. Таким образом, оправдание Утренней Звезды одновременно стало оправданием родоначальника племени каинитов.

Финальный этап апологии Каина, на наш взгляд, представлен в наследии М. А. Волошина. Цикл поэм, объединенный под заголовком «Путями Каина. Трагедия материальной культуры», дает возможность проследить судьбу человечества на социальном, философском, мифологическом, правовом и эзотерическом уровне. В принципе, обозначенный ряд далеко не полон, ведь Волошин откровенно играет архетипами, научными теориями и даже сакральным текстом, начиная поэму вариациями на тему Евангелия от Иоанна:

В начале был мятеж,  
Мятеж был против Бога,  
И Бог был мятежом.  
И всё, что есть, началось чрез мятеж [3, с. 305].

Отношения *такого* божества с человеком, как несложно догадаться, тоже довольно необычны: человек:

<...> утверждает Бога мятежом,  
Творит неверьем, строит отрицаньем,  
Он зодчий,  
И его ваяло – смерть,  
А глина – вихри собственного духа [3, с. 306].

В сущности, волошинский человек вполне достоин своего создателя, тем более что имя этого человека – Каин. У Волошина Каин, постепенно вытесняя Бога, становится средоточием человеческого бытия, ибо:

Нет братства в человечестве иного,  
Как братство Каина.  
Кто связан кровью  
Еще тесней, чем жертва и палач? [3, с. 325].

Насколько разительно отличие авторской позиции от возвышенных размышлений Ибн Араби или, скажем, Мирандолы! Выразитель чаяний Возрождения все-таки не затрагивал первооснов:

«Принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: „Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел <...>, согласно своей воле и своему решению. <...> Я ставлю тебя в центре мира, <...> чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь“» [8, с. 221].

Он, конечно, произвел осторожную подмену человека *сотворенного* человеком *творящим*, но не более того. Западноевропейские романтики, подхватив идею Мирандолы, наделили поэта творческой силой, равновеликой силе божества, попутно эстетизировали зло и все же остановились у рубежной черты. Однако Волошин – в полном соответствии с духом Серебряного века – не только спокойно уходит по ту сторону добра и зла, но и возвращается обратно, когда в этом есть необходимость.

Стоит сказать, что в исследуемом тексте крайне сложно выделить главный смысловой центр. И тем не менее, как нам представляется, те фрагменты, в которых возникают фигуры Каина и его отца, имеют для поэта приоритетное значение. В главе «Космос» Волошин представляет онтологический очерк по мотивам книги «Зогар» [см. 6, с. 643]:

Созвездьями мерцавшее чело,  
Над хаосом поднявшись, отразилось  
Обратной тенью в безднах нижних вод.  
Разверзлись два смеженных ночью глаза,  
И брызнул свет. <...>  
И двойники – небесный и земной –  
Соприкоснулись влажными ступнями.  
Господьдохнул на преисподний лик,  
И нижний оборотень стал Адамом.  
Адам был миром, мир же был Адам [3, с. 331].

Каббалистическая основа текста не должна ввести нас в заблуждение. Волошин просто предлагает очередную собственную версию истории человечества, избирая в качестве ориентиров мировоззренческие доминанты различных эпох.

Авторские интерпретации идей Протагора, Гермеса Трисмегиста etc. должны стать предметом отдельного исследования. Мы же позволим себе ограничиться финальными строками «Космоса»:

Системы мира – слепки древних душ,  
Зеркальный бред взаимоотражений  
Двух противопоставленных глубин.  
Нет выхода из лабиринта знанья,  
И человек не станет никогда  
Иным, чем то, во что он страстно верит.

Так будь же сам вселенной и творцом,  
Сознай себя божественным и вечным  
И плавь миры по льялам душ и вер.  
Будь дерзким зодчим вавилонских башен,  
Ты – заклинатель сфинксов и химер [3, с. 337].

Помимо оригинального истолкования каббалистико-герметической мудрости, в приведенных строках несколько неожиданно возникают «теория двух бездн» Д. С. Мережковского и призыв, обращенный ее создателем к человеку:

Ты сам – свой Бог, ты сам свой ближний.  
О, будь же собственным Творцом,  
Будь бездной верхней, бездной нижней,  
Своим началом и концом [7, с. 546].

Обращение к Мережковскому имеет концептуальное значение. Подобно провозвестнику Третьего Завета, Волошин возвещает о новом соглашении между божеством и человеком, который, восстав из праха, отправляется на Последний Суд. Что будет дальше: последний приговор, окончательное воздаяние, обретение вечной жизни? Нет, ибо человек, как все потомки Каина:

Внутри себя увидел солнце  
В Зверином Круге...  
...И сам себя судил [3, с. 344].

Итак, Совершенный Человек в философствовании Серебряного века – это посланник божества и продолжатель дела Адама, которому предназначено вершить последний суд нам миром и самим собой. Безусловно, мы не можем отрицать наличие структурных сходжений с построениями Ибн Араби и «Зогара», однако, на наш взгляд, они

только подчеркивают концептуально-значимые расхождения. Совершенный Человек у Случевского выступает как необходимое условие становления, развития и сохранения (либо разрушения) существующего бытия. В построениях Сологуба он неразрывно связан с мудростью Змея, подобного посланнику офитской Пруникос, а у Гумилева его судьба неотделима от судьбы потомков Каина и Утренней Звезды – Люцифера. И нам представляется, что «оборотневая» метаморфоза, которую претерпел Адам Кадмон у Волошина, стала закономерным и достойным завершением процесса формирования нового Совершенного Человека.

### Список литературы

1. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – СПб.: Т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1898.
2. Булгаков С. Н. Иоанн Скот Эриугена // Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 140–141.
3. Волошин М. А. Путиами Каина // Волошин М. А. Стихотворения и поэмы. – СПб.: Петерб. писатель, 1995. – С. 305–344.
4. Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы. – Л.: Сов. писатель, 1988.
5. Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. – М.: Наука, 1993. – С. 146–287.
6. Купченко В. П. Примечания // Волошин М. А. Стихотворения и поэмы. – СПб.: Петерб. писатель, 1995. – С. 553–672.
7. Мережковский Д. С. Двойная бездна // Мережковский Д. С. Собр. соч.: в 4 т. – Т. 4. – М.: Правда, 1990. – С. 546.
8. Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии / сост. П. С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991. – С. 220–239.
9. Случевский К. К. Элоа // Случевский К. К. Стихотворения и поэмы. – Л.: Сов. писатель, 1962. – С. 364–382.
10. Сологуб Ф. К. Стихотворения. – Л.: Сов. писатель, 1979.
11. Сологуб Ф. К. Фимиамы. – Пг.: Тип. Гершунина, 1921.
12. Сологуб Ф. К. Я часть загадки разгадал... // Русская мысль. – 1912. – № 8. – С. 72.
13. Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века // Регионоведение. – 2014. – № 4 (89). – С. 233–245.
14. Эриугена. Книга о божественном предопределении // Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии / сост. П. С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991. – С. 164–169.

*Статья поступила: 02.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 1 (091) (47) "19"

*В. М. Камнев, Л. С. Камнева*

### **Понятие отчуждения в ранних работах Георга Лукача\***

В статье рассматривается один из важнейших этапов философской эволюции Г. Лукача, связанный с его переходом к марксизму. Показано, что этот переход связан не только с кантианством и гегельянством, но и с мистицизмом. Авторы утверждают, что мистицизм представляет собой не случайную, а закономерную стадию формирования диалектического мировоззрения Г. Лукача. Эта стадия сыграла важную роль в становлении концепции отчуждения, которая затем была принята в марксистской философии XX века.

In the article there is considered one of the most important stages of G. Lukács' philosophical evolution that connected with his transition to Marxism. It is shown that this transition is related not only with a Kantianism and Hegelianism, but also with mysticism. Authors claim that the mysticism represents not an accidental, but regular stage of formation of G. Lukács' dialectic outlook. This stage played an important role in formation of the concept of alienation which then was accepted in the in the 20th century Marxist philosophy.

**Ключевые слова:** отчуждение, диалектика, марксизм, мистицизм, метафизика.

**Key words:** alienation, dialectics, Marxism, mysticism, metaphysics.

Нам уже приходилось утверждать [3], что одной из ключевых философских вопросов для группы философов и литературоведов, сотрудничавших в журнале «Литературный критик», была проблема *отчуждения*. Однако в текстах ведущего теоретика этой группы М. А. Лифшица специфическая интерпретация этой проблемы встречается уже в законченном виде, не допускающем каких-либо дополнений или исключений. В связи с этим было бы весьма полезно проследить генеалогию этой интерпретации, восходящую, по нашему убеждению, к ранним этапам философской и мировоззренческой эволюции активного участника этой группы Г. Лукача.

К проблеме отчуждения Г. Лукач обратился в период своих духовных и интеллектуальных исканий, когда он еще не был ни теоретически, ни практически связан с марксизмом. Как это нередко бывает, период исканий находит свое литературное выражение в

---

© Камнев В. М., Камнева Л. С., 2019

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

форме свободного очерка или эссе, и Г. Лукач в этом отношении не был исключением. Но в конечном счете еще до того, как искомое оказывается найденным, форма эссе становится неудовлетворительной. Лукач проходит через «распад» этой литературной формы. Поскольку за этим «распадом» следует его обращение к марксизму, то внимательное изучение этого момента философской эволюции венгерского мыслителя позволит лучше понять ту специфическую форму марксистского учения, которая связывается с его именем.

Ключевой момент марксизма Г. Лукача – объяснение всех идей и образов сверхъестественного естественными (природными и социальными) причинами, объяснение любого мистицизма формами практики. Сам Маркс так выразил этот принцип в восьмом тезисе своих «Тезисов о Фейербахе»: «Общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» [7, с. 3].

Известно, что Г. Лукач за довольно короткий срок перешел от неокантианства к гегельянству, воспроизведя путь от Канта к Гегелю, который в немецкой классической философии занял почти столетия. За короткий период Лукач полностью отказался от всех ограничений, которые философия Канта накладывала на интеллектуальное творчество, и пришел к утверждению абсолютной ценности субъективного знания. Занимаемая им позиция субъективного идеализма означала безграничность творческих возможностей философского познания и отождествление своего собственного умопостигаемого мира с миром в целом.

Философская позиция Канта характеризуется, с одной стороны, всеобщей и необходимой формой познания, в полной мере рационалистического, принципом которого является субъективность, а с другой стороны – материей опыта, случайной, происходящей из неизвестного источника и полностью эмпирической. В такой позиции много сходного с позицией философского мистицизма, где философское познание рассматривается как освобождение духа от мира явлений и обретение истинной реальности. И в том, и в другом случае чувственное знание не является истинным. И в том, и в другом случае перед нами дуализм, выражающийся в различии между сознанием (субъектом) как источником знаний и миром внешней реальности (объектом), эмпирическим и случайным.

Как утверждает Лукач в «Разрушении разума», позиция его учителя в философии Г. Зиммеля была сходной и представляла собой радикальный субъективизм, для которого объективная действительность

не вызывала собой никакой проблемы, так как он отвергал и ее умопостигаемый характер, и сам факт ее существования [8]. Такой же была позиция и самого Лукача в годы молодости; в ней можно без труда узнать неокантианство, начинавшее тогда утверждаться в академических кругах Германии.

Разрыв с кантианством приводит Лукача к новой интеллектуальной позиции. Отвергнув все ограничения творческой активности человеческого разума, которые признавало кантианство, Лукач в своих эссе открывает дорогу потоку рассуждений о своих собственных духовных состояниях. Теперь он уже говорит не о творчестве других авторов, но только о самом себе. То, что было границей познания с точки зрения кантианства – не сотворенный человеком мир в его самобытности, – было для Лукача-эссеиста границей его рассуждений о творениях поэтов, романистов, философов. Когда Лукач отверг кантианство, он по тем же самым причинам отверг и свою позицию эссеиста. Теперь он отказывается от преимуществ формы и выражает свою позицию более непосредственно.

Этот этап философской эволюции Г. Лукача может быть лучше всего понят с помощью терминологии Гегеля как сведение конкретного к абстрактным возможностям. Абстрактная возможность связана с мышлением, выдающим желаемое за действительное. Сознание воображает множественные альтернативы, которые овладевают субъектом и приводят его к нерешительности, к субъективации возможностей, что в конечном счете устраняет шансы для реалистичной деятельности, потому что реальность поглощается сознанием. Это оборачивается отказом от контакта и взаимодействия с внешним миром, оборачивается бездействием. В этом отношении:

«...приходящий в соприкосновение с душевной жизнью внешний мир, в силу характера их взаимоотношений, должен быть полностью атомизированным или аморфным, во всяком случае лишенным всякого смысла. Это мир, во всем подчиненный условности и олицетворяющий понятие второй природы, воплощение чуждых смыслу законов и правил, на основе которых не может быть найден путь к душе. Но тем самым любые объективации социальной жизни теряют значение для души» [5, с. 66].

«Смысл» устраняется из внешней реальности, которая сводится теперь к случайной условности. Мир сущностей проецируется в замкнутое пространство, находящееся рядом с миром явлений, но не соприкасающееся с ним. Вопреки этому конкретная возможность соотносится с реалистической возможностью, реализуемой в динамике взаимодействия человека и окружающей среды. Конкретная возможность – это путь к исполняемым возможностям, через которые инди-

вид может продолжить свое развитие и осуществить свои замыслы. Лукач утверждает, что равносильность абстрактной и конкретной возможности означает непознаваемость объективной реальности. Он утверждает также, что утрата различия между абстрактными и конкретными возможностями, приравнивание внутреннего мира человека к абстрактной субъективности в любом случае ведет к необратимому распаду структуры личности.

Смещение абстрактной и конкретной возможности началось у Лукача еще тогда, когда он пытался превратить свои эссе в поэзию. Если это условие, о котором он говорит как о «признаке распада», может быть персонифицировано, то «платоник» из эссе Лукача может его олицетворять. Этот «платоник» стремится к достоверности, чтобы примирить в своем сознании противоречия окружающей его среды, которые на самом деле являются перцептивными коррелятами внутренней ментальной опасности и тревоги. «Платоник» приходит к представлению о его собственной изолированной субъективности, отгораживающей его душу от эмпирического мира и перемещающей ее в «мир сущностей». Все это может рассматриваться как созерцательный ответ психики на гнетущее воздействие внешнего мира. Лукач, чтобы избежать поглощения «миром обыденности», был вынужден концептуализировать мир сущностей.

«Мир случайностей и проблематичный индивид – это две реальности, взаимно обуславливающие друг друга. Если индивид не проблематичен, то стоящие перед ним цели очевидны, и мир, созданный благодаря их достижению, может, конечно, ставить на его пути трудности и препятствия, но никогда не представляет для него серьезной угрозы. Настоящая опасность возникает лишь тогда, когда внешний мир утратил связь с идеями, и они превращаются в субъективные факты душевной жизни, в идеалы. Неосуществимость идей, их эмпирическая нереальность, их превращение в идеалы разрушают непосредственную, беспроблемную органику индивидуальности. Она становится целью для себя самой, так как все важное для себя, все, что дает ей подлинную жизнь, она хотя и находит в самой себе, но не как достояние и основание жизни, а как предмет поисков» [5, с. 36].

В «Разрушении разума» Лукач ретроспективно изображает те социальные силы и предпосылки, которые формировали его духовную и интеллектуальную жизнь в молодости, интерпретируя свой ранний интеллектуальный опыт с точки зрения приобретенного позже марксизма:

«Эта опасность, которая воздействует на рабочего в своей грубой материальности, предстает перед интеллектуалом среднего класса в “утонченной”, гораздо менее непосредственной форме. Все более и более явное несоответствие между общественной жизнью в период империализма и всеми

идеологическими силами, которые капитализм производит или заимствует из прежних общественных формаций в соответствии со своими потребностями, раскрывается перед интеллектуалом среднего класса в виде двуликого Януса полной свободы, чувства опьянения, в контексте которого он вынужден, с одной стороны, полагаться только на самого себя, а с другой стороны, чувствовать себя безнадежно заброшенным; где он вынужден находить в своем Я все нормы своего поведения и одновременно занимать все более и более нигилистическую позицию по отношению ко всем нормам» [8, с. 355].

Лукач повторно описывает эти две противоположные возможности как «двуликого Януса полной свободы», свободы, которой он сообщает значение «глубокого распада структуры личности».

Субъективный идеализм Лукача является, по сути дела, романтизмом. Лукач становится романтиком тогда, когда разрушает цепи Прометея в своем сознании, будучи не в состоянии сделать это физически: он был вынужден не придавать значения различию между абстрактной и конкретной возможностью. Во всех существующих литературоведческих и философских описаниях романтизма человек рассматривается как бесконечное существо; для романтизма также характерно противопоставление того, что человек должен делать, и того, что он может сделать. Это последнее обстоятельство является источником пессимизма. Романтизм склонен отвергать интеллектуальное соприкосновение с повседневной реальностью, где он ожидает найти только разочарование. Мрачное страдание вынуждает романтизм низводить эту реальность до «обычного» мира, что порождает возможность (и необходимость) перенести надежды на мир сущностей, на тот мир, в котором сознание может не считаться ни с какими внешними ограничениями. Этот мир сущностей представляет собой духовное царство, совершенство которого компенсирует все невыносимое несовершенство реальности. Любопытная особенность романтической ментальности состоит в том, что она сама изобретает большую часть этих невыносимых несовершенств ради утверждения мнимого совершенного мира, существующего только в сознании. Мир совершенства, мир сущностей утрачивает свою законность, если мир явлений нельзя отвергнуть.

«Их слабость и их трусость будут приветствовать каждую помеху, которая приходит извне, каждое препятствие, которое загоразивает их пути. Ведь неожиданные и недостижимые парадизы их бездеятельных мечтаний цветут для них за каждой отвесной скалой, чью крутизну они никогда не смогут преодолеть. Тосковать и надеяться – в этом для них заключается жизнь, и загороженное от них судьбой легко и задешево становится внутренним сокровищем души» [4, с. 215–216].

Здесь понятию абстрактной возможности соответствует выражение «бездеятельные мечтания». Иногда описания романтической раздвоенности напоминают у Лукача диагноз психиатра:

«Мы нашли в себе единственно истинную субстанцию, и тем самым разверзлась непреодолимая пропасть между знанием и делом, между душой и структурами, между Я и миром, так что по ту сторону этой пропасти всякая субстанциальность расплывается в рефлексии. В результате мы вынуждены постулировать собственную Сущность и рыть еще более глубокую и более грозную пропасть, отделяющую нас от нас самих» [5, с. 23].

Выход за рамки форм, а затем в бесконечность привел Лукача к мистике. Наиболее типичными темами для этого периода эволюции (1909–1911) являются болезненная озабоченность самоубийством, смерть, бессмысленность существования и трагедия. В это время в его эссе появляется множество намеков, аллюзий, иногда довольно загадочных. Много из того, что он говорит, переполнено эмоциональными реакциями, оставляющими читателя в недоумении.

Возможно, самым лучшим примером этого нового для Лукача стиля является эссе «Метафизики трагедии» (это название можно прочесть и как «трагедия метафизики») – название, указывающее на те драматические коллизии, которые испытывало мировоззрение самого Лукача. Безмерный лиризм подталкивает его к открытию божественного измерения искусства, к открытию Бога в поэзии; платоник становится мистиком. Значение Утопии как необходимого коррелята напряженной, насыщенной страхом и тревогой жизни, становится настолько очевидным, что страдающий носитель такой жизни приходит к Богу с безрассудной неизбежностью. Мистицизм обнаруживается почти на каждой странице его ранних сочинений. Его эссе перегружены пассажами духовного самоанализа, характерного для сочинений мистика Я. Беме, влияние которого на немецкую классическую философию хорошо известно.

Мистический этап в философской и мировоззренческой эволюции Лукача является гипертрофией его романтизма. Для этого этапа характерны колебания между глубоким пессимизмом и безудержным оптимизмом, между чувством бессилия и чувством всемогущества, между переживанием тотальной утраты смысла существования и выражением всеведения. Его презрение к нравственным ценностям является полным и бескомпромиссным. Одновременно он демонстрирует почти патологическую озабоченность проблемами собственной души и собственного спасения, сопровождаемую чрезмерными переживаниями одиночества и душераздирающей тоски по сообществу единомышленников. Идеи его эссе выражаются через по-

нения «Бог», «Сущность», «Душа», «Трансценденция» и «Мистическое единство». Чаще всего он цитирует неоплатоника Плотина, немецких мистиков Беме, Экхарта, немецких субъективных идеалистов Фихте и Шеллинга, мистика-социалиста Льва Толстого, религиозного радикала Достоевского.

В своих автобиографических сообщениях Лукач предоставляет читателю ключ к этому загадочному этапу его эволюции к Марксу. Дело в том, что мистический опыт чаще всего описывается как поиск, путешествие души посредством внутреннего восхождения к непосредственному познанию Бога и общению с ним. Такими же были и искания самого Лукача. Это была предсказуемая эволюция платоника, не способного сохранить иррациональные силы своей внутренней эмоциональной жизни. В эссе «Метафизика трагедии» Лукач выражает этот опыт следующим образом:

«Вершина бытия, которая переживается в мистических экстазах, исчезает в облачных небесах всеединства; повышение жизни, которое они с собой приносят, сливает субъекта переживаний со всеми вещами и все вещи между собой. Лишь когда навсегда исчезает любое различие, начинается истинное существование мистика; чудо, которое создало его мир, должно разрушить все формы, ибо только за ними, сокрытая ими и потаенная, живет его действительность – сущность. Чудо трагедии есть формотворческое начало; самость является его сущностью с той же исключительностью, с какой там сущностью была самоутраченность... Из со-бытия со всем один совершает прыжок к глубоко личному своих экстазов, другой теряет свою самость в мгновение ее самого истинного возвышения. Кто может сказать, где здесь правит жизнь, а где смерть?» [4, с. 222–223].

Этому противопоставляется жизнь без жизни, исключительно социальная жизнь, исключительно безличностная. Такая жизнь знает о смерти лишь то, что она вызывает ужас, что она бессмысленна и что она прерывает поток повседневных впечатлений. Мистицизм преодолевает эту ограниченность и таким образом отрицает реальность смерти. Следует предположить, что ситуация, когда человек избегает самоубийства и обращается к мистицизму, предрасполагает его принять те установки сознания, которые традиционно используются людьми, сталкивающимися с разобщенностью и отчуждением тогда, когда общепринятые ценности для них распадаются и исчезают. В такой ситуации человека преследуют «последние» вопросы о жизни и смерти; окончательно установленный смысл существования в такой ситуации становится настолько же проблематичным, насколько обязательным является стремление его найти. Мистицизм в такой ситуации является самым предпочтительным ответом. Разрыв души с миром бессмысленной случайности, с миром явлений находит под-

тверждение в мистическом опыте соприкосновения с высшей реальностью, называемой Богом, Всеединством или каким-либо иным способом обозначения «высшего отождествления».

В своем описании мистического опыта Лукач приближается к тому, что Экхарт называл *Abgeschiedenheit* (уединением, или отрешенностью) – психологическим условием, при котором элементы разрыва с внешней реальностью сочетаются с элементами мистического соединения с абсолютном. Для Экхарта «недостаточно, чтобы человеческий дух пребывал отрешенным лишь в настоящий момент, когда человек решит вспомнить о Боге; но следует иметь привитую отрешенность, которая предшествует так же, как и последует. Только тогда можно получить от Бога великие вещи и Бога в вещах» [6, с. 43].

Самого Лукача его отрешенность и замкнутость привели к такому измерению его психики, которое относится к области религии. Тем не менее, мистицизм Лукача постепенно превращался в некоторую путаницу понятий. Лишив себя всех сотворенных вещей, он был все же неспособен обратиться к их Творцу. Дело в том, что для Лукача «Бог мертв».

Мейстер Экхарт мог говорить, что «все, что в душе устремляется вниз, от того, к чему оно устремляется, получает покров, платок на голову; то же, что в душе устремляется ввысь, есть обнаженный образ Творца, неприкровенно-нагое рождение Бога в обнаженной душе. Человек высокого рода – образ Бога, Сын Божий, зародыш Божией природы – в нас ни за что не иссякнет, он только становится скрытым» [6, с. 205].

Для Лукача путь мистицизма стал неизбежным вследствие личных разочарований и противоречий окружающей его среды, и самостоятельно он эти противоречия решить не мог. Тем не менее, идти к Богу, не желая и не будучи способным его принять, не имея возможности постичь его рационально или эмоционально, – все это не могло не вызвать трагедию, ставшую следствием столкновения несовместимых противоположностей, требующих соединения. Именно в этот момент и начинает формироваться диалектическое мышление Лукача.

Все будущее интеллектуальное развитие Лукача, в том числе и «метафизику» марксизма, невозможно понять, не принимая во внимание этот кризис его мышления. Кризис был следствием отвержения «этого» мира и неспособности принять мир «иной», следствием влечения к отрешенности и невозможности найти удовлетворение в мире сущностей, который был всего лишь проекцией всего нерешенного и разъединенного во внутреннем мире на внешнюю реальность.

Духовное движение Лукача от кантианства к романтизму, а затем к мистицизму было важным связующим звеном между тревожной и неестественной позицией его юношеских лет и его марксизмом, который на начальных этапах его формирования приобретал своеобразную форму «атеистического гностицизма». В юношеских эссе Лукача «...содержатся очень сильные умственные токсины; но в ней наличествуют также и мощнейшие противоядия. Тут имеют место не только мистические и астральные таинства..., но также внутримирские и монастырские методы обретения силы и стойкости» [2, с. 151].

Такая генеалогия идей Лукача может вызвать смущение и поэтому неудивительно, что как сами марксисты, так и исследователи марксизма не решаются признать такого рода теоретические и мировоззренческие источники. Пожалуй, лишь у Э. Блоха можно найти признание эвристической ценности мистики:

«То, что человеческие сокровища выразились вовне в иллюзии существования небес – это первое, стремящееся наружу и тем самым себя манифестирующее понимание человеческого самоотчуждения человека – не без содействия мистики» [1, с. 341].

Следовательно, тот факт, что в философской эволюции Лукача первое понимание отчуждения выразилось в мистической форме, было не случайностью, а закономерностью.

### Список литературы

1. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / пер. с нем. Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина, Д. И. Криушова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997.
2. Земляной С. Н. Георг Лукач и западный марксизм. – М.: Канон+, 2017.
3. Камнев В. М. Камнева Л. С. М. А. Лифшиц и философы-шестидесятники // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2018. – № 3-1. – С. 33–41.
4. Лукач Г. Метафизика трагедии // Лукач Г. Душа и формы. – М.: Logosaltera, 2006. – С. 214–239.
5. Лукач Г. Теория романа (Опыт историко-философского исследования форм большой эпики) // Новое литературное обозрение. – 1994. – № 9. – С. 19–78.
6. Майстер Экхарт. Об отрешенности. – М.: Университетская книга, 2001.
7. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955. Т. 3. – С. 1–4.
8. Lukacs G. Zerstörung der Vernunft. – Berlin: Aufbau Verlag, 1955.

*Статья поступила: 28.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 165 (091) (44) "19"

*Р. В. Савинов***Формирование эпистемологии Жака Маритена**

В статье показан путь формирования представлений Ж. Маритена о познании. Через сопоставление раннего философского трактата Маритена «Введение в философию» (1921) с размышлениями о познании католического теолога Р. Гарригу-Лагранжа показано, что концепция, разработанная Р. Гарригу-Лагранжем, оказала влияние на Маритена и определила ряд важных постулатов его системы. С другой стороны, в этом раннем труде Маритен демонстрирует определенную самостоятельность, смещая акцент с онтологии на эпистемологию. Намеченные в этой работе мысли стали в дальнейшем основой для разработки Маритеном системы «критического реализма».

The article shows the way of forming the main ideas of J. Maritain's philosophy about cognition. Through a comparison of the Maritain's early philosophical treatise "Elements de philosophie" (1921) with Catholic theologian R. Garrigou-Lagrange reflections on the cognition the author shows that the concept by R. Garrigou-Lagrange influenced on Maritain and grounded a number of important postulates of his system. On the other hand, in this early work, Maritain demonstrates certain independence, shifting the emphasis from ontology to epistemology. The thoughts outlined in this work later became the basis for the development by Maritain's system of "critical realism".

**Ключевые слова:** неотомизм, эпистемология, Маритен, Гарригу-Лагранж, философия, теология.

**Key words:** Neo-Thomism, epistemology, Maritain, Garrigou-Lagrange, philosophy, theology.

Жак Маритен является одним из наиболее значительных мыслителей XX в., чьи работы по философии, антропологии, аксиологии оказали заметное влияние на общий климат как интеллектуальной Европы, так и Америки. Мерой его творчества служил нехарактерный для первой половины XX в. идеал классической рациональности, позволивший Маритену создать оригинальный синтез спекулятивной проблематики и актуальных вопросов. Вместе с тем этот синтез имел свою как индивидуальную, так и интеллектуальную историю.

Попробуем обозначить отдельные вехи формирования концепции Маритена, в перспективе тех влияний, от которых он отталкивался и которые преодолевал. Эта тема интересна еще и потому, что,

обозначив Маритена как «неотомиста», его обычно причисляют к обширной и весьма неоднородной группе мыслителей, в отношении которой сам Маритен стремился сохранить самостоятельность. Самостоятельность внутри традиционности – это в Маритене интересно и привлекательно, современно.

Маритен – «философ бытия», но бытие дано познающему его уму, поэтому онтологическая проблематика непосредственно оказывается связана с эпистемологической. Это Маритен высказывает уже в своем раннем «Введении в философию» (1921). Метафизика – это философия бытия, и она познает вещи не только движущиеся, чувственные и телесные, но и те, что лишены этих качеств – чисто духовные. Поэтому ее объектом является бытие как таковое, бытие в качестве бытия. Но прежде исследования самого бытия возникает вопрос об отношении к бытию нашей мысли – это вопрос о достоверности нашего познания, и он рассматривается в так называемой «критике или метафизике истины».

«Логика показывает, как и следуя каким правилам разум приходит к истине и развивает науки, но это уже предполагает саму возможность науки и истины (возможность, связанную с здравым смыслом и естественной очевидностью); критика научно трактует то, что уже предполагалось, показывая, в чем состоит самая истина познания и давая видеть способ рефлексии, который делает познание истинным, достоверным, научным и совершенным» [7, p. 128].

Традиционный курс философии, восходящий к *Corpus Aristotelicum*, начинается с логики, трактовки Органона, однако делает своим предметом чистую форму мысли – логические и интеллектуальные операции со знаками разной степени общности. Хотя метафизика фундирована логикой, но логика является лишь пропедевтикой к метафизике. Переоценка этого понимания привела Ф. Суареса к интеграции логических категорий в метафизическую тематику, что, однако, в итоге не было поддержано традицией.

С другой стороны, в XIX в. один из авторов схоластического курса *Philosophia Lacensis* Т. Пеш предложил расширить рамки логики, интегрировав в нее специальный анализ метафизических категорий («logica realis»). Хотя он и оговаривает свое несогласие с трансцендентальными философскими проектами, особенно с гегелевским синтезом логики и онтологии, однако характерным образом «метафизика» как часть философской программы курса Т. Пеша исчезла, вероятно, по причине избыточности, после того, как основные ее позиции и категории были уже исследованы в логике [11].

Маритен предлагает мыслить связь логики и метафизики в их общем стремлении к истине, и в этой перспективе – в отношении к общей цели познания. Данная мысль связывает Маритена с другим крупным католическим мыслителем – его старшим современником доминиканцем Режиналем Гарригу-Лагранжем, одним из главных участников антимодернистского движения в 1905–1910 гг.

Напомним, католический модернизм, отправляясь от философии А. Бергсона и прагматистов, заявил о деятельном и неинтеллектуальном характере истины, в том числе религиозной, которая проявляется в активном отношении человека к другим людям, обществу, Богу [4]. Ведущий представитель направления Э. Леруа писал:

«Конкретная реальность не *доказывается*: она *переживается*. Она не является пунктом концептуального анализа, но живой интуиции. Если понимать поиск Бога как рассмотрение доказательства, это будет не той реальностью, которую ищут, но лишь простой объяснительной гипотезой, более или менее вероятным предположением, источником, центром или вершиной формального принципа. Но так не достигнуть истинного Бога, я хочу сказать – Бога, что является для нас *жизненной необходимостью*, Бога, которого любят и которому молятся, который является поддержкой и опорой, с которым входят в личные отношения» [5, р. 472–473].

Такой Бог будет равен Ничто, и не будет иметь для нас никакого практического значения. «Если Бог может быть познан, то не иначе, как опытно; но так как здесь невозможны никакие эксперименты, этот опыт должен быть опытом имманентным, включенным в практику самой жизни» [5, р. 475]. Данная жизненность, однако, означает не аскетический или специфически-мистический опыт, напротив, это опыт деятельности и существования внутри мира и общества, религиозная «дисциплина» верующего. В работе «Догмат и критика» Леруа пишет:

«Догмат имеет именно *практический* смысл. Прежде всего – это предписание *практического порядка*. И, сверх того, это *правило для практического руководства*. Вот его главная ценность, вот его позитивное значение <...> Христианство, в действительности, является не системой спекулятивной философии, но источником и правилом жизни, дисциплиной религиозного и морального действия, короче: собранием практических правил для достижения спасения» [6, р. 25–26].

Эта интерпретация подвергается критике Р. Гарригу-Лагранжем, который развертывает обоснование мыслимости и интеллектуального постижения сущего, и в сущем – бытия Божия. Эта аргументация базируется на категории «здорового смысла» (*sens commun*), который понимается Гарригу-Лагранжем как сам естественный разум [2, р. 11–

12]. Развертывание разумного познания означает также развертывание и основных метафизических категорий, которые это знание проясняют и конституируют его осмысленность. Базисом мыслимости сущего остается примордиальное единство, закон тождества, выражаемый формулой « $A=A$ », из которого далее дедуцируются фундаментальные категории (сущность-существование, возможность-действительность и т. д.), складывающиеся в систему, опосредованную сложным комплексом когнитивных репрезентаций и потому неочевидному.

«Собственный объект здравого смысла – первые понятия и первые принципы, связываемые с бытием (*prima intellegibilia*), которые выступают в качестве структуры разума», отмечает доминиканский мыслитель [2, р. 131]. Отношение метафизики и логики, по мнению Гарригу-Лагранжа, заключается в том, чтобы показать связь эпистемологических построений с томистской онтологией, выраженную в понятии истины у Аквината. Она, согласно Гарригу-Лагранжу, включает в себе двойной смысл:

«Истина не есть только сообразность нашего суждения с логическими законами нашего духа, но сообразность нашего суждения с экстраментальным сущим и следующим неизменным законом реальности: “что есть – есть; чего нет – нет; бытие не может быть небытием”. Иначе, это означает *примат бытия перед становлением*, ведь *преимущество* у того, что есть, чем у того, что только становится и еще не есть, у того, что достигло зрелости, чем у того, что в развивающемся зародыше» [3, р. 188].

Эта поздняя формулировка, полностью, однако, соответствующая более ранним рассуждениям Гарригу-Лагранжа, показывает, что его трактовка познания и выражения в нем реальности основывается на статической картине выявления того последнего фундамента, где реальное и логическое актуально – в акте первичного познания, аппрегензии, – перестают различаться. Данная стадия отмечена собственным маркером: «Действительным мотивом нашего отношения [к бытию] является очевидность, не субъективная очевидность, как у Декарта и следующих за ним, но очевидность объективная, или очевидность бытия» [2, р. 135].

Отношение Маритена к Гарригу-Лагранжу – отдельный вопрос. Хотя и признается важность влияния его на Маритена, однако их интеллектуальные отношения еще не стали предметом полноценного специального исследования. Маритен в ряде случаев ссылается в своих работах на Р. Гарригу-Лагранжа [1, с. 92–93]. Тот, в свою очередь, нередко подвергал резкой критике как маритеновскую философию, так и неотомизм 1920–50-х гг. в целом, представленный Маритеном,

Э. Жильсоном и их сторонниками [8]. Вместе с тем было бы явным упрощением рассматривать эти отношения как расхождение в сфере ортодоксальной или неортодоксальной трактовки католицизма (как это делает Р. Педдикорд в своем обзоре биографии Гарригу-Лагранжа [10]).

Возможно, здесь существенны различия, прежде всего философского порядка, а не доктринально-религиозного. Гарригу-Лагранж попытался разрешить стоящую перед ним задачу философского обоснования томизма через ряд упрощений, тогда как Ж. Маритен рассматривает данную проблему как задачу построения цельного онтологического проекта: проблема познания – это проблема критики, но критика – это часть метафизики.

Как можно видеть, ряд формулировок Маритена явно зависят от концепции Р. Гарригу-Лагранжа: 1) мы встречаем знакомую апелляцию к здравому смыслу, трактуемому как сама естественная способность познания; 2) находим в этой способности определенный способ отношения к бытию, прежде всего познавательный; 3) а также имеем указание на фундирование этой познавательной способности благодаря естественной очевидности.

Однако то новое, что привносит Маритен, и чего нет у Гарригу-Лагранжа – это указание на необходимость исследования внутреннего отношения познания к самому себе в акте рефлексивности. Для Гарригу-Лагранжа именно выявление примордиальных условий познания являлось путем к достижению естественной очевидности, которая, заключая в себе ряд метафизических положений (принцип тождества, принцип субстанциальности и т. д.), выявляла через структуры сознания порядок самого бытия; Маритен переводит эту очевидность из размерности метафизической в размерность физическую (научную). Именно поэтому метафизика требует осуществления нового исследования – его Маритен называет критикой, а не логикой – для формирования более ясного и более научного фундамента.

Понятие истины, предлагаемое Маритеном, вполне томистское: «ИСТИНА НАШЕГО ДУХА состоит в СООБРАЗНОСТИ ВЕЩИ» [7, р. 128]. Метафора, которую Маритен использует для прояснения этого отношения, исходит из внутреннего опыта, а не от внешнего (сообразность репрезентации тому, что репрезентируется): как слово должно соответствовать мысли и адекватно ее представлять, так и мысль должна соответствовать вещи и адекватно ее представлять. Это положение, полагает Маритен, невозможно мыслить иначе, если обращаться к интеллектуальному опыту, который засвидетельствует всякий. Мы видим, таким образом, примечательно смещение, пока еще достаточно осторожное, акцентов, которые разъясняют понятие истины.

Далее аргументация Маритена – также в характерном для Гарригу-Лагранжа стиле – разворачивается в апологетическом направлении, против Ницше, за трактовку истины как ограничения (Маритен отмечает, что отрицание истины приводит к деменции), и против скептиков (за утвердительную форму отрицания истины, что само уже полагает истину отрицания). Между двумя крайностями – скептицизмом и рационализмом, которые вырождаются в антиинтеллектуализм, являющийся синтезом обеих ошибок и выраженный в кантовском учении, Маритен предпочитает «школу Аристотеля и св. Фомы», где «истина – ни невозможна, ни легка, но трудна для приобретения человеком», так что «то, что есть, является причиной истины в нашем духе. Разум может прийти к полной достоверности истин, превышающих естественный порядок, но это трудно и требует дисциплинированности» [7, р. 131–132].

Поскольку истина определена через бытие, то объектом познания и носителем истины будет бытие<sup>1</sup>. Это будет объединяющий все многообразные формы мыслимого «формальный объект разумения, которое познание полагает непосредственно и само собой». Маритен здесь же оговаривается, что это не означает сведения бытия к *идее бытия*, потому что нелепо рассматривать и исследовать соответствие идеи породившему ее интеллекту – для существования истины должен оставаться разрыв между миром и познающим субъектом, в этом разрыве и существует истина. Но бытие является внутренним принципом, связывающим между собой предметы нашего мышления – вспомним, что Гарригу-Лагранж исходит из того, что связывает *меня с миром*, а не из того, что связывает воедино *мой интеллектуальный мир*, в котором интеллигибельностью обладает все, что неким образом есть, т. е. способно вступить в отношение сообразности с моей мыслью, стать для нее способом ее пробуждения [7, р. 133–135].

И здесь Маритен также делает характерную оговорку, которая переводит границы познания в чистую духовную область, ту, где невозможна простая субъективная активность:

«говоря об интеллигибельности *в себе*, для Разумения (Intelligence), мы не говорим об интеллигибельности *для нас*, для *нашего* разумения. Если в действительности наше разумение, по причине недостаточности человеческой природы, оказывается непропорциональным тому бытию, что превосходит человека, то выходит, что *само оно* в высшей степени интеллигибельно, однако, оно менее интеллигибельно *для нас*» [7, р. 135].

---

<sup>1</sup> Г. Маккул называет концепцию Маритена «прямым реализмом» [9, р. 188] (впрочем, вслед за самим мыслителем), что, как кажется, не вполне подходит к его учению о познании.

Дальнейшее развитие онтологии, т. е. метафизики бытия в целом, пойдет по пути выявления интеллигибельных качеств той реальности, что встречается нам в опыте. «Каковы абсолютно первые данности познания?» – так звучит метафизический вопрос о бытии в целом, рассматриваемый с точки зрения интеллигибельности, существования и действия. Благодаря этому вводятся различие возможности и действительности, отражающиеся в существовании и сущности (что, в целом, весьма отличается от того пути, каким эти понятия дедуцировал Гарригу-Лагранж). Различая в сущности вещи «то, что» (*se qui*) и «то, как» (*se que*), Маритен говорит:

«Мы всегда говорим, что всякий объект мысли как таковой есть *некая сущность* [*une essence*] (в широком смысле слова), но рассматривая “то, как Пьер есть”, мы ищем такой объект мысли, что конституирует *определенную сущность* [*l’essence*] Пьера (сущность в строгом смысле слова)» [7, p. 143]. Итог, к которому приходит Маритен, следующий: «сущность – это в вещи бытие необходимое и первое под титулом первого принципа интеллигибельности, или: это то, благодаря чему вещь необходимо и прежде всего интеллигибельна» [7, p. 146].

Дальнейшие определения сущности оказываются таковы – в реальности она выступает как индивидуальный объект, но в нашем мышлении она является универсалией. Однако, замечает Маритен, «рассматриваемая САМА ПО СЕБЕ (*secundum se*) сущность не является НИ УНИВЕРСАЛЬНОЙ, НИ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ, но представляет собой абстракцию от всякого состояния и всякого модуса существования, будучи простым и чистым атрибутом вещи, прежде всего интеллигибельным и выражаемым в дефиниции» [7, p. 150].

Итак, уже на первом этапе философского развития Маритена выступают черты, характерные для этого мыслителя: с одной стороны, стремление к укоренению мысли в онтологических определениях, с другой же стороны – фундирование их на когнитивной основе. Примечательно, что, излагая вполне схоластическое учение о познании и связывая его с онтологией, Маритен избегает прямых ссылок на репрезентативизм. Сущность и ее спецификации даются нашему разумению непосредственно, в первом обращении мысли к реальности, и лишь потом – в рамках вторичных актов конституирования познания, формируется необходимость в понятиях, т. е. в инструментальных формах репрезентации. В этом, вероятно, нельзя видеть «наивного реализма» – внутренняя реальность, рождение которой инициировано миром, дана столь непосредственно, что оказывается затруднительно провести строгую границу. Лишь там, где начинают иссякать человеческие возможности – в том, что превышает человека, – пролегает ясно осязаемая граница между нами и той реальностью, в которой мы не участвуем.

### Список литературы

1. Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева; пер. с фр. В. П. Гайдамака и др. – М.: РОССПЭН, 2004.
2. Garrigou-Lagrange R. Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. 3-eme ed. – Paris: Nouvelle librairie nationale, 1922.
3. Garrigou-Lagrange R. Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la vérité // Angelicum. – 1948. – No 25. – P. 183–196.
4. Haight R.D. The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonniere, Le Roy // Theological Studies. – 1974. – No 35. – P. 632–666.
5. Le Roy Ed. Comment se pose la problème de Dieu // Revue de Métaphysique et de Morale. – 1907. – Vol. XV. – No 4. – P. 470–513.
6. Le Roy Ed. Dogme et critique. – P.: Bloud, 1907.
7. Maritain J. Elements de philosophie: introduction generale á la philosophie. P. 1. – Paris: Tequi, 1921.
8. Meinvielle J. Correspondance avec le R.P. Garrigou-Lagrange a propos de Lamennais et Maritain. Traduit de l'espagnol. – Buenos Aires: Nuestro Tiempo, 1947.
9. McCool G. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. – New York: Fordham University Press, 1989.
10. Peddicord R. The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange. – South Bend (IN): St. Augustine's Press, 2005.
11. Pesch T. Institutiones logicales: secumdum principia S. Thomas Aquinatis ad usum scholasticum. Vol. II. Logica Realis. – Friburgi Brisgovia: Herder, 1890.

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 111.12 : 179.9

*В. Ю. Быстров*

### **Проблема толерантности: методологические аспекты\***

В статье рассматривается возможность новых методологических подходов к решению проблемы толерантности. В частности, такой новый подход автор обнаруживает в антропологических концепциях М. Годелье, который дает оригинальную интерпретацию известной триады Ж. Лакана: символическое, воображаемое, реальное. Подход Годелье позволяет найти «опорные точки культуры», общие для традиционных и современных обществ, и дает возможность изучать практики толерантности в этих обществах.

The author considers the possibility of new methodological approaches to solving the problem of tolerance. In particular, the author finds such new approach in the anthropological concepts of M. Godelier who gives original interpretation of the J. Lacan's well-known triad: the symbolic, the imaginary, the real. Godelier's approach allows finding “reference points of culture”, common for traditional and modern societies, and give opportunity to study practice of tolerance in these societies.

**Ключевые слова:** антропология, толерантность, символическое, воображаемое, идентификация.

**Key words:** anthropology, tolerance, symbolic, imaginary, identification.

Россия на протяжении всей своей истории была многонациональным и многоконфессиональным государством, и этот факт избавляет от необходимости каким-то особенным образом доказывать актуальность проблемы толерантности (как в ее теоретическом, так и в практическом аспекте) для отечественной науки.

В то же время сам термин «толерантность» в последние десятилетия все чаще связывается исключительно с идеологией либерализма

---

© Быстров В. Ю., 2019

\* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

и приобретает негативную окраску. Либеральная концепция толерантности, как известно, основана на идее «толерантного государства», которое:

«...не занимается философскими или религиозными доктринами, но регулирует преследование индивидами их моральных и духовных интересов в соответствии с принципами, на которые они сами согласились бы в исходной ситуации равенства. Пользуясь своими возможностями таким образом, правительство выступает агентом граждан и удовлетворяет требования их публичной концепции справедливости. концепции справедливости. Следовательно, понятие всемогущего светского государства также отвергается, так как из принципов справедливости следует, что у государства нет ни права, ни обязанности делать то, что оно (или какое-либо большинство) или еще кто-нибудь захочет делать в вопросах морали и религии. Его обязанности ограничены гарантиями условий равной моральной и религиозной свободы» [8, с. 191].

Критики либеральной концепции толерантности чаще всего исходят из неартикулируемого представления, что проблема толерантности может быть решена лишь тогда, когда описанное выше государство будет создано. Или же, по меньшей мере, данная проблема будет эффективно решаться тогда, когда существующие государства будут приближаться в своей политической активности к идеалу «толерантного государства».

Более реалистичной является позиция М. Уолцера, который полагает, что в том, что касается толерантности, теоретическое решение вовсе не обязательно должно предшествовать его практическому воплощению. Логика истории человечества свидетельствует об обратном, и в прошлом можно найти различные способы эффективного решения проблемы толерантности. Уолцер выстраивает классификацию толерантных режимов, в ряду которых особого внимания заслуживает практика многонациональных империй (например, Британской или Османской), сам факт долговечности которых свидетельствует о том, что данный режим обладал значительным потенциалом. Опыт толерантных режимов, существовавших в прошлом, заслуживает самого серьезного изучения и Уолцер, в частности, убежден, что самым лучшим воплощением концепции мультикультурализма являются не его современные административные формы, а Александрия времен правления Птолемея. Более того, и те концепции толерантности, которые сегодня единодушно причисляются к классическому либерализму (например, работы Дж.Локка «Опыт о веротерпимости» и «Послание о веротерпимости» [6]), при более внимательном изучении оказываются апологией имперских практик [9].

Естественный приоритет практики над теорией не отменяет, разумеется, необходимости теоретического решения проблемы толерантности, но ставит перед науками об обществе и человеке целый ряд важных методологических проблем. Прежде всего следует признать неудовлетворительными попытки теоретического решения проблемы толерантности средствами только одной науки, – политической философии или этики. В данном отношении большим потенциалом обладают данные антропологии, и целью настоящей статьи является предварительное раскрытие этого потенциала.

Отметим сразу же, что такая ключевая для теории и практики толерантности тема, как проблема Другого, является для антропологии не просто одной из множества других проблем, но представляет собой ключевую проблему, вокруг которой и конституировалось антропологическое знание. Следует напомнить, что в своих первых определениях антропология была наукой о доисторическом человеке (будь это анатомический предок человека, кроманьонец, или человек из примитивных сообществ). Сосредоточившись на изучении доисторического человека, антропология намеренно возводила в своем эпистемологическом пространстве дистанцию между субъектом познания, антропологом и его объектом – экзотическими культурами первобытных народов. Возможно, эта дистанция была следствием переживаемого антропологом чувства собственного превосходства над доисторическим человеком. Возможно, теоретические предпосылки этой сконструированной дистанции были связаны с господствовавшим в антропологии XIX в. эволюционизмом, который основывался на предположении, что все народы и культуры представляют собой различные ступени одной и той же лестницы прогрессивного развития, и если антрополог занимает одну из верхних ступенек, то доисторический человек естественным образом располагается на одной из самых низших. Термин «располагается» отражает, конечно же, не реальное положение дел, а субъективный интенциональный акт. Как только такое «расположение» утверждается в науках о человеке, то лишь вопросом времени оказывается перенос такой дистанции вначале на исторического человека, представителя других, отличных от европейской, цивилизаций, а затем и на свою собственную культуру, к которой принадлежит сам антрополог.

Неверно думать, что конструирование такой дистанции было следствием эволюционизма, поскольку когда эволюционизм был вытеснен из антропологии другими методологическими установками, данная дистанция сохранилась без изменений. Так и формируется специфический для антропологии «фокус зрения» – рассматривать

современные социальные и культурные формации так, как если бы это были формации, созданные сообществами «дикарей». Иными словами, антропология создала машины производства Другого, но вменить ей это в вину едва ли правомерно, так как и она сама, как показывает приведенный выше набросок ее истории, была создана этими же машинами.

Только поверхностный взгляд на проблему толерантности предполагает терпимость и уважение к Другому, к его этническим, культурным и религиозным предпочтениям. Более глубокий взгляд обнаруживает за созданием дистанции между моим Я и Другим механизмы символической и воображаемой идентификации. Конституирование Другого есть в то же время отождествление со Своим, это совпадающие во времени и в пространстве процессы, точнее говоря, один и тот же процесс, имеющий одну общую цель. Видимой может быть какая-то одна из сторон этого процесса, но это ни в коей мере не означает, что видимость содержит в себе всю полноту реальности. По меньшей мере, антропология, в ее современном состоянии, требует от исследователя отказаться от «наивного реализма», предполагающего, что понятия для изучения реальности необходимо брать из самой реальности:

«...последние 50 лет прошли в гуманитарных науках под знаком создания триады реальное-символическое-воображаемое, и мне казалось общепринятым, что никакого «реального» в принципе невозможно достигнуть непосредственно, между реальностью универсального означающего и взглядом наблюдателя – сложная толща воображаемых институтов и символических практик, множественных, со своей собственной временной генеалогией, скоростью протекания, аппаратами сопротивления и пр.» [7].

Методологический инструментарий Ж. Лакана активно используется в современных антропологических исследованиях и, возможно, один из самых удачных примеров такого использования можно обнаружить в работах М. Годелье. Отечественному читателю хорошо известны его ключевые труды [2; 3], вызвавшие значительный интерес у религиоведов, социологов и экономистов [1], что позволяет надеяться, что и другие книги этого автора [10; 11; 12] в скором времени будут переведены на русский язык и опубликованы. М. Годелье относится к числу тех антропологов, которые убеждены, что человек не только живет в обществе, принимая определенные социальные условия как данность, но и создает эти условия, создает само общество. Однако, согласно М. Годелье, если факт существования человека в обществе самоочевиден и не нуждается в каких-либо специальных дополнительных разъяснениях, то роль человека как со-

зидателя общественных условий своей жизни скрыта от глаз поверхностного наблюдателя уже в самых ранних формах человеческого общежития. Такие механизмы сокрытия истинного положения дел требуют включения категории *воображаемого*.

«Когда люди раздваиваются на воображаемых людей, более сильных, чем люди реальные, но не существующих, и нереальных людей, не проявляющих способности делать то, что делали их предки или могли делать они сами (окультуривать растения и одомашнивать животных, изготавливать орудия труда и т. д.), происходит то, из-за чего реальные люди кажутся уже не актерами и частично авторами самих себя, а объектами воздействия. Раздвоение человека сопровождается искажениями, сокрытием реального и инверсией причинно-следственных связей» [2, с. 210].

Происходит раздвоение реально существующего человека и вследствие этого раздвоения возникают, с одной стороны, некие фантастические существа, наделяемые сверхчеловеческими способностями (вожди, цари, боги), а с другой стороны, остальные люди («простые смертные») изображаются более слабыми и невежественными, чем они являются на самом деле. И тот, и другой случай, – и преувеличение и приуменьшение способностей реального человека, – невозможны без действия механизмом социального воображаемого.

«Следовательно, все происходит так, будто человеческое общество не могло существовать, не удалив из сознания активное присутствие человека при возникновении его самого. Все происходит так, будто общество не может продолжать существовать, не вытеснив в коллективное или индивидуальное бессознательное, за пределы сознания, деятельность человека при возникновении его самого. Все происходит так, будто сохранение обществ, по крайней мере их сохранение в качестве законных обществ, в качестве реальностей, которые все их члены должны сохранять и воспроизводить, находится под угрозой признания, принятия как точки отсчета при размышлении об обществе того важнейшего факта, что люди (а не боги, или духи природы, или мифические предки) частично являются авторами, создателями себя самих» [2, с. 211].

В то же время перенесенные посредством воображаемого за пределы социальной реальности сверхлюди (боги, герои, духи) сразу же возвращаются в эту реальность, принимая на себя весьма важные социальные функции.

«Таким образом, видно, зачем нужны воображаемые люди (мужчины и женщины), которые заняли место реальных мужчин и женщин первоначальных времен. Они вновь дают им их собственные законы, их обычаи, но ставшие священными, идеализированные, превращенные в общее Благо, в священный принцип, который не может допускать оспаривания, протеста, который может быть лишь предметом всеобщего признания» [2, с. 213].

Механизмы воображаемого приписывают создание общепринятых и общеобязательных норм богам и героям и тем самым сооружают труднопреодолимые барьеры для антисоциального поведения.

Если понятие воображаемого начинает играть столь важную роль в этнологии, то необходимо отметить, что такого рода экстраполяция этого понятия предполагает радикальное расширение его объема. Воображаемое покидает теперь сферу индивидуального, где оно являлось чуть ли не синонимом иллюзорного (т. е. противоположного реальному), и становится коллективным воображаемым, которое антропологи наделяют полномочиями конструирования реальности. Воображение обретает статус социальной практики.

В «Загадке дара» М. Годелье наделяет воображаемое таким значением, которое прямо противоречит тому, что К. Леви-Стросс понимал под *символическим*. Впрочем, даже в более ранней работе «Ментальное и материальное» (первое издание в 1986 г.), в предисловии можно встретить следующее утверждение:

«Тот, кто мало знаком с историей и антропологией, тот, кто просто наблюдает за повседневной жизнью, не знает, что индивиды могут вступать в воображаемые отношения с условиями своего существования, а следовательно, и в воображаемые отношения с самими собой и с другими» [10, с. 20].

В «Загадке дара» М. Годелье обращает внимание, что не только К. Леви-Стросс, но и Ж. Лакан настаивали на примате символического над воображаемым. И в антропологии К. Леви-Стросса, и в психоанализе Ж. Лакана символическое принципиально нередуцируемо к какому-либо иному порядку человеческого опыта. Это приводит первого к абсурдному, с точки зрения М. Годелье, утверждению, что мифы древних народов настолько согласуются друг с другом, настолько друг друга дополняют, что все происходит так, словно «мифы придумывают друг друга сами» [5, с. 21]. В психоанализе Лакана символическое доминирует над воображаемым настолько, что символы оказываются более реальными, чем то, что они символизируют. В конечном счете символическое должно играть одновременно и роль означающего, и роль означаемого. Кроме того, Годелье адресует упрек Леви-Строссу в том, что приоритет символического над воображаемым неизбежно приводит к устранению содержания мифов, которое оказывается второстепенным, производным. Антропология, которая будет основана на обратном принципе – на приоритете воображаемого над символическим, – сможет избавиться от редуционизма и увидеть в воображаемом реальное содержание отношений между людьми.

Какое антропологическое значение Гodelь признает в воображаемом? Воображаемое, которое здесь имеется в виду, не является индивидуальным вымыслом. Речь идет о социальном воображаемом, о коллективных представлениях, которые разделяют все индивиды данной общности. Эти представления кристаллизуются в особых социальных институтах и в символических практиках, которые в той или иной мере задействуют всех индивидов. Но самый важный момент этих коллективных представлений состоит в том, что они не замыкаются в сфере ментального, а выражаются во вполне осязаемых результатах, порождают саму социальную реальность.

Характерный пример можно обнаружить в той роли, какую приписывали в древних обществах некоторым субстанциям, в частности крови. И этот же пример может послужить эффективной иллюстрацией различия в двух подходах, один из которых, встречающийся довольно часто, а не только в антропологии К. Леви-Стросса и в психоанализе Ж. Лакана, исходит из приоритета символического над воображаемым, а другой, олицетворяемый М. Гodelь, настаивает на первенстве воображаемого и вторичности символического. Отметим, что и тема крови, ее мифологическое истолкование, и сама специфика подхода, основанного на первенстве воображаемого и вторичности символического, имеют самое прямое отношение к этнической идентификации и к проблеме толерантности.

Тот факт, что во многих религиозных традициях крови и связанной с ней символике отводится особая роль, позволяет реконструировать некий «общий» миф крови. Практически во всех случаях символика крови имеет смысл, связывающий телесное существование живого существа с так называемым «тонким» миром, населенным духами предков, покинувшими телесную оболочку душами и т. п. субстанциями. Поскольку именно «психическое», «душевное» начало рассматривается как одушевляющее физическое тело, оживляющее его, то кровь как канал связи тонкого и грубого миров, связывается с самой жизнью. Более основательные разъяснения по данному поводу можно найти в отдельных религиозных традициях. Так, традиция индуизма связывает «тонкий» мир с состоянием *тайджаса*, производным от *теджас*, т. е. от стихии огня. Стихия огня имеет два фундаментальных аспекта – свет и тепло, – и эти аспекты в мифологической анатомии проецируются, соответственно, на нервную систему и кровь. Своеобразное дополнение к этим представлениям можно обнаружить в исламской мифологии, согласно которой ангелы были созданы из огня или из света, но те ангелы, которые присоединились к восставшему Иблису (Сатане), утратили световой аспект своей природы и сохранили лишь тепло, жар, лишенный света. Таким

образом, между световым и тепловым аспектами огня устанавливается символическая иерархия, а кровь связывается с темной и низшей стороной стихии огня. Это представление, полученное путем достаточно произвольного синтеза мифологических традиций ислама и индуизма, отталкивающегося от идеи общего единого мифа, позволяет объяснить распространенный в самых разных религиях и древних культурах запрет на употребление крови в пищу. Символически такой запрет подразумевает, что вместе с кровью или вместе с пищей, из которой кровь должным образом не удалена, в существо человека проникают темные стихии тонкого мира, к тому же еще связанные с демонической природой падших ангелов. В то же время такой запрет предполагает, что употребление крови в пищу сообщает человеку некоторые сверхчеловеческие способности, и использование крови в практиках колдовства выступает в качестве средства привлечения на свою сторону разнообразных демонических существ. Распространенное во многих религиозных культах кровавое жертвоприношение животных можно рассматривать как демонстрацию верности высшим божественным силам – проливая кровь животного на жертвенный алтарь человек одновременно свидетельствует и об отсутствии контактов с низшим демоническим миром, и о личном доверии божееству, которое одно только способно нейтрализовать высвободившуюся вместе с кровью темную энергию.

Таким образом, «мифы, дополняющие друг друга», позволяют обнаружить что-то вроде универсальной теории, способной объяснить все символические запреты и рекомендации относительно крови, встречающиеся в самых разных древних цивилизациях, в том числе и не подозревающих о существовании друг друга.

Вопрос о том, когда и кем совершается такое дополнение, точнее, восполнение фактической односторонности мифа, – неведомым древним хранителем таящейся в мифах мудрости, или нашим современником, оказавшимся, благодаря эпохе тотальных коммуникаций, способным с равной беспристрастностью воспринимать самые диковинные мифологические сюжеты, – далеко не так прост, как может показаться. Дело в том, что наличный материал мифа составляют символы, т. е. именно то символическое, которое, согласно К. Леви-Строссу и Ж. Лакану, доминирует над воображаемым. Записанные, или пересказанные мифы вторичны, производны, так как само возникновение мифов относится в большинстве случаев к дописьменной эпохе развития культуры. Но даже если не ставить под сомнение аутентичность мифологического сюжета и его принадлежность именно тому времени, о котором он свидетельствует, то сопоставление этих сюжетов, их взаимное дополнение может осуществить только

тот субъект, которому эти сюжеты доступны. Иными словами, приведенный выше пример сопоставления исламских и индуистских объяснений символики крови возможен только в том случае, если данные религиозные традиции утратили свою локальную замкнутость и соприкасаются друг с другом в самой исторической реальности.

Более того, если далее экстраполировать эти объяснения на религиозные формы, связанные с библейским креационизмом, то символика крови дополнится еще целым рядом разъяснений. В райском состоянии в природе человека высший аспект стихии огня доминировал, и вместо крови, дающей живому существу тепло, по жилам человеческого существа струился свет. В момент изгнания из рая эта световая сущность была утрачена, человек был изгнан в материальный мир, и кровь стала той силой, которая в этом мире дарует человеку жизнь. В момент будущего освобождения человек получит новое тело, где субстанция крови будет устранена. В такой перспективе кровь оказывается следствием грехопадения, и символическая связь греха и крови становится понятной и объяснимой. Кровь символизирует наследственность, и в земном мире дети наследуют грехи своих родителей

«Наши грехи действительно запечатлеваются в нашей крови, и мы действительно передаем их своим детям как наследственные болезни, но сегодня это совершенно не признается. Наши предки, даже самые отдаленные, присутствуют в нашей крови со своими достоинствами и недостатками, и очень часто наши безрассудные побуждения являются лишь внезапным пробуждением прародителей, с которыми приходится бороться» [4, с. 44].

Отсюда уже остается один шаг до объяснения того культа наследственности, благородного происхождения, который существовал практически во всех древних обществах. Первый пример, который здесь кажется уместным, это касты традиционного индуизма, но и в исламе существует особая каста сейидов, потомков пророка, к которой мусульмане-шииты причисляют большинство своих духовных учителей. С этим же культом наследственности связано и весьма специфическое для большинства древних культур отношение к браку как к практике «смешения крови».

Теперь из признания приоритета символического над воображаемым можно получить некую универсальную интерпретацию символики крови в целом, которая могла бы распространяться на каждый частный случай. Этническая идентификация и соответствующие практики толерантности будут строиться на основе такого универсального мифа, а исходные ошибочные представления будут неизбежно приводить к слабой эффективности таких практик.

Подход М. Годелье не сводится к тому, что он просто переворачивает принцип доминирования символического над воображаемым и отдает первенство воображаемому. Он не ограничивается элементарным выбором между воображаемым и символическим как между двумя конкурирующими опциями. Воображаемое для него не просто противоположно символическому, оно не может выйти за границы ментального и обрести эффективное социальное существование, не воплощаясь в знаках и в символических практиках. Ритуалы, учреждающие мифы, превращают воображаемые представления в очевидную и осязаемую истину, вследствие чего мифы начинают существовать независимо от сознания тех людей, которые их изобрели и усовершенствовали. Приоритетному символическому анализу мифов Годелье противопоставляет анализ, основанный исключительно на воображаемом. Следуя своим принципам, Годелье намеренно отвергает любую возможность сравнительного анализа мифов и ограничивается мифологией племени баруйя из Новой Гвинеи. Тем не менее, это ограничение не препятствует ему подойти почти одновременно с другими этнологами к обсуждению проблематики политической антропологии, феминизма, власти и авторитета. В книге «Производство больших мужчин» (1982) он непосредственно обращается к гендерной проблематике, к проблемам мужской власти у баруйя и к способам ее обоснования в мифах. Обращение Годелье к этим вопросам может свидетельствовать, что приоритет воображаемого над символическим имеет значительный методологический потенциал.

Подход М. Годелье приобретает особую значимость в условиях теории и практики мультикультурализма. Соответствующая практикам мультикультурализма толерантность основывается на приоритете группы над индивидом, а также на приоритете сохранения ценностей традиции и ритуалов, которые считаются имеющими существенное значение для идентичности группы. Такая идентичность, как предполагается, защищает группу во враждебном окружении и предопределяет ее судьбу. Защита группы может потребовать определенных гарантий, свобод (под которыми, в первую очередь, понимают смягчение принятых в обществе юридических норм) и компромиссов, чтобы обеспечить сохранение религиозных, лингвистических и культурных ценностей. Неизбежно возникает вопрос: в какой степени и в соответствии с какими критериями некоторые религиозные группы могут быть хотя бы частично освобождены от необходимости следовать общеобязательным юридическим нормам?

Очевидно, что действующие в каком-либо обществе законы о труде или о семье будут неизбежно входить в противоречие с традиционными ценностями религиозных и этнических групп, носители которых к тому же могут заявлять, что и соответствующие юридические нормы, принятые в данном обществе, являются по своему содержанию и в своих истоках такими же традиционными ценностями.

Вводимый М. Годелье концепт «неотчуждаемых объектов» (т. е. тех сакральных объектов группы, которые принципиально исключены из отношений обмена, становящихся в обществе модерна универсальными) объединяет традиционные общества и общества модерна и позволяет найти «опорные точки культуры» для межнационального и межрелигиозного диалога.

### Список литературы

- 1 Белик А. А. «Загадка дара» М. Годелье и некоторые проблемы современности // Этнограф. обозрение. – 2008. – № 2. – С. 157–166.
2. Годелье М. Загадка дара / пер. с фр. А. Б. Щербаковой. – М.: Восточная лит., 2007.
3. Годелье М. Племена в истории и лицом к лицу с государствами: Интервью. Исследование / пер. и общ. ред. А. П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2014.
4. Даннан де А. Память крови. – М.; Воронеж: Terra Foliata, 2012.
5. Леви-Стросс К. Мифологии: в 4 т. – Т. 1. Сырое и приготовленное. – М.; СПб.: Унив. кн., 1999.
6. Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1988.
7. Надточий Э. Не завершая... (Дискуссия на сайте liberal.ru «Глобализация и либеральная демократия»). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.liberal.ru/articles/7372>
8. Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. В. В. Целищева, А. А. Шевченко, В. Н. Карпович. – 2-е изд. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010.
9. Уолцер М. О терпимости / пер. с англ. И. Мюрнберг. – М.: Идея-пресс; Дом интеллектуал. книги, 2000.
10. Godelier M. The Mental and the Material. Thought, Economy and Society / engl. transl. by Martin Thom. – Thetford (Norfolk): Verso, 1986.
11. Godelier M. Métamorphoses de la parenté. – Paris: Librairie Arthème Fayard, 2004.
12. Godelier M. Perspectives in Marxist Anthropology. – Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1977.

*Статья поступила: 02.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 111.12

*С. В. Челноков*

### **Человек и вещь: от молчания к слову**

В статье предпринята попытка осмысления сущности человека и его природы в ее опосредованности вещью. По мнению автора, вещь появляется не после человека, она возникает вместе с самим понятием «человек», в силу чего возможно рассматривать одновременность их бытия и появления их в реальности как предпосылку декодирования природы человека.

The article attempts to reflect on the essence of man and his nature in its mediation by a thing. According to the author, a thing does not appear after a person, it arises along with the very concept of “person”, which is why it is possible to consider the simultaneous existence of their being and their appearance in reality as a prerequisite for decoding human nature.

**Ключевые слова:** человек, вещь, интенсивность, рефлексия, мысль, сознание, мышление, система, структура, природа.

**Key words:** man, thing, intensity, reflection, thought, consciousness, thinking, system, structure, nature.

Уже с античных времен человек и вещь, а также их взаимоотношения являются неотъемлемой частью философских рассуждений. Данная проблема обнаружила себя в постановке философского вопроса об отношении сознания к материи и мышления к бытию. При дальнейшем рассмотрении возникают ещё два независимых, но вместе с тем имплицитно связанных вопроса. Один из них относится к онтологической проблематике: «что значит, что вещь существует?». Другой относится к области гносеологии: «познаваема ли вещь?»

Приобретение вещью бытия и таким образом познаваемости определяет характер и функции самих вещей. Они становятся, по крайней мере, одним из важных условий человеческого существования. С одной стороны, вещь способна выступать как средство, т. е. инструмент воздействия, без которого не обходится человек в освоении и преобразовании окружающей действительности. С другой стороны, некоторые вещи приобретают характер цели, которая уже способна оказывать влияние на человека и его стремления. Он в них нуждается для удовлетворения своих потребностей, «"нужность"» вещи – главное в ней, хотя, конечно, эта ее характеристика оказывается

внешне пассивной в силу экзоцентрической ориентации: вещь "нужна" не сама по себе и не самой себе, но человеку, находящемуся, понятно, вне вещи» [9, с. 71]. Таким образом, вещи суть не просто инструменты для преобразования условий действительности, но и само условие этого преобразования.

Несомненно, вещь не обладает некой сознательностью, индивидуальностью, собственной само-бытностью. Она отражает в каком-то смысле отношение человека к окружающей действительности. Становление вещи, ее переход из абстрактного в конкретное во многом связан с представлениями человека об окружающем мире. Это – не примитивное приспособление к окружающей среде, но непрерывное ее совершенствование. Скрытые свойства природы постепенно обнаруживают себя в процессе определенных действий с ними человека: «Как бы ни был искусен работник, его свобода всегда ограничена свойствами первичного материала, над которым он работает» [6, с. 320].

Всегда ли вещь идентична замыслу? Можно создать вещь, например сложную машину с определенными функциями, которая со временем способна превзойти ожидания человека, раскрыв в себе новые возможности. Это преломление самого замысла отражается не только в противоречивых свойствах вещей, указывая на навязанные субъективными предпочтениями свойства: «и микроскопом можно гвозди забивать», но он не для этого создан. Но оно отражает и объективные свойства, т. е. модифицирование или самоорганизацию самой вещи (бытие) с помощью собственных свойств или, точнее, их взаимодействия. Латентный потенциал указывает на то, что не все связи были учтены. Вещь стала продолжением человека (его отношений) в его произведении.

«И вещи, и техника как умение-искусство (technē) про-из-ведения вещей и – одновременно и нераздельно-слитно – как вид «истинствования» раскрывают смысл и самой вещи, и самой техники, и предлагают открыть наше бытие сущности вещи и сущности техники, так как без этого открытия наше отношение к ним не может быть свободным» [9, с. 73].

Конструкция социального бытия воплощается прежде всего в изготовлении предметов [3]. Человек, в собственном помышлении о себе, творил вещи, которые в своем проявлении проделали путь от каменного топора до искусственного интеллекта. Человек или то, чего в нем недостает, присутствует в вещах, отражается в них; т. е. он не может создать что-либо из себя<sup>1</sup>, однако, применяя вещи как свой недостаток, он делает достатком свой создаваемый мир. Человек и сам

---

<sup>1</sup> «Из себя», понимается не просто из тела или силой одного ума, но, например, чтобы даже нарисовать правильный круг, человеку необходимо иметь такую вещь, как циркуль.

есть вещь в смысле понимания его телесности. Поэтому то, чего не хватает телесности, может быть отражено в вещах, в их очеловеченных свойствах.

Создавая вещи, человек делит мир как бы на два условных предмета (вещи): мир внутренний и мир внешний. Мир внутренний есть он сам, мир внешний – это вещи, субъект и объект. Субъект тоже делим на два: тот, что направлен на внешний мир, его чувства, ощущения; внутренний мир-рефлексия, идеальное отражение собственных переживаний. Говоря о рефлексии, можно попробовать применить к ней в определении не просто осознанность, но и такое понимание, как интенсификация собственного теперь/здесь сознания (своего *его*) своим же сознанием (мыслью). Кроме того, рефлексия, думается, может пониматься и как сохранение, т. е. устойчивость, удержание того, чем мысль оперирует, что становится в итоге локализованной точкой, а М. К. Мамардашвили назвал «фиксированной точкой интенсивности»:

«Для начала скажу, что наша обычная психика – довольно нелепое создание природы и чаще всего находится в хаотическом или вялом состоянии. Она мертва, если не существуют какие-то точки (она не одна), вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни. То есть в этих точках существует одновременно и некая избыточность» [7, с. 32].

Далее возникает проблема тождественности, понимания (точки), т. е. то, что есть в нас, с тем, что есть вне нас и независимо от нас. Что дает право на существование? Декартовское – *мыслю!* Я мыслю, следовательно, существую (*Je pense, donc je suis*) [4], в отличие от вещи, которая не мыслит, но является чей-то мыслью. Отличие «мыслю» (процесс или, другими словами, изменение чего-либо во времени) от мысли (результата процесса познания) состоит в том, что первое всегда в движении и динамично, второе же зафиксировано в покое и статично. Однако «мыслю» происходит с помощью самой мысли, которая тоже может длиться во времени, как «мыслю о мысли», или разворачиваться в речи, в произнесении, но при этом она конечна, тогда как мышление (мыслю), взятое само по себе, бесконечно.

Если, например, изобразить на доске линию, то полностью как линию ее изобразить не получится: она начнется с точки. Декарт подверг сомнению весь окружающий мир, кроме собственного «я» как сомневающегося. В чем выражено сомнение? В том, что я мыслю. Мыслю = сомнению. Мысль сама уже имеет как бы структуру континуума, она находится в относительно «застывшем» состоянии, в от-

личие от сомнения, которое провоцирует ее (к) движение(ю). Вот эта относительно «застывшая» мысль и есть вещь, облекшаяся в материю.

«Чаша есть вещь в качестве емкости. Правда, эта емкость нуждается в изготовлении. Однако изготовленность гончаром никоим образом не составляет собственную суть чаши, насколько она как чаша есть. Чаша ведь не потому емкость, что изготовлена, а чаша должна быть изготовлена потому, что она емкость. Изготовление, конечно, дает чаше войти в свое собственное существо. Но это собственное существо чаши никогда не создается изготовлением. Высвобожденная изготовлением, самостоятельная чаша нацелена на то, чтобы вмещать. В ходе изготовления чаша должна сперва, разумеется, явить изготовителю свой вид» [12, с. 317–318].

Таким образом, вещь наделяется наличностью, локальностью, отличительными свойствами от других предметов их пограничными состояниями-«зазором». В своей работе «Вещи, свойства и отношения» А. И. Уемов дает определение таким границам:

«Но какую границу можно определить таким образом? Ясно, что только пространственную. При таком способе определения отдельности в процессе выяснения различия и тождества вещей на первый план выступают пространственные характеристики. Всякий предмет отождествляется с соответствующим телом...Его сущность можно выразить в следующих определениях: 1. Вещь – это то, что занимает определенный объем в пространстве. 2. Разные вещи – это вещи, занимающие в каждый данный момент времени разные объемы в пространстве. 3. Одна и та же вещь – это то, что занимает один и тот же объем в каждый данный момент времени» [10, с. 10].

В «Философском энциклопедическом словаре» дано следующее определение вещи: «Вещь – отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования» [11, с. 80]. В чем смысл этой относительности? В некоторых научных трудах (документальных фильмах), показывают пример того, что было бы с цивилизованным миром, если бы вдруг исчез человек. Смогла ли бы, допустим, какая-то иноземная цивилизация репродуцировать внешнее строение и внутренний мир человека? Вероятность выполнения такого эксперимента высока. Благодаря предметам быта можно воссоздать внешний вид – человеческое тело. В продуктах питания установить функции органов тела. Исследуя систему производства и промышленности, выявить уровень формации. И после того, как декодируют наши языки и смогут прочесть книги, появится возможность проникнуть в тайники нашего сердца (духовный мир). Но это будет лишь неполным отражением человека до момента исчезновения. В этом и есть суть

понимания относительности вещи, ее локальное совершенство. Как говорит Мамардашвили:

«... нечто устанавливается в своей полноте и прерывает – что? – зависимость от того, что выявится в последующем времени. А эта зависимость и есть то, что называется «весь мир», заданный как какая-то цепь. И..., с другой стороны, ...независимости от того, что выявится потом, то это то же самое, что...назвали независимостью факта от всего остального мира. А я называю это, вслед за Декартом, локальным совершенством» [7, с. 98].

Безусловно, без самого человека предметная культура мертва, и познать его истинное предназначение и дальнейшую судьбу вещей не представлялось бы возможным без того, кто приводит в действие весь механизм, являясь своего рода «трансмиссией» предметной культуры.

«Если бы истина устанавливалась всегда впереди и мы действительно двигались бы по асимптоте к некоторой абсолютной истине, никогда ее не достигая, а имея все время лишь относительные истины, то,...,ни в одной точке этого движения никто никогда никакую истину вообще не мог бы высказать. Потому что нельзя бесконечность поделить на единицу знания, не получив при этом нуля. Значит, мы нигде не получим единицы знания» [7, с. 98].

Взаимодействие с вещами на ранних этапах становления человека обусловило трансформацию общества. Благодаря возникновению орудий труда и их использованию происходят кардинальные перемены человеческого «аппарата» восприятия окружающей действительности. В процессе адаптации к ней человеку необходимо было обнаружить скрытые свойства вещей (природа любит скрываться), которые бы позволяли не только выживать, но и осваивать этот мир, менять (преобразовывать) его в соответствии со своими предпочтениями. На основании многочисленных операций с вещами, их повторений, а также и запоминания складывается опыт: «Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта» [1, с. 165]. С опытом человек приобретает навык правильного использования вещи по назначению. Мышление преобразуется в логическое. Знания, полученные в опыте, упорядочиваются, приобретают характер структурности, появляется система. Система знаний, их совокупность заполняют внутренний мир человека и становятся его содержанием – сознанием. Участие человека в формировании реальности как с другим человеком, так и с природой, указывает на то, что в этом со-участии вещь становится переформатированной природой-артефактом. Этот артефакт подкрепляется не только мыслью (знанием) о нем, но и членораздельным звуком, знаком (слово). Вещь = знание = знак; знак

выступает как идеальная модель вещей. Конфигурация сознания есть определенно выстроенная система знаков.

По Хайдеггеру, в «Метафизике» Аристотеля вещь побуждает к действию: «вещь-дело, само ведет» [12, с. 429]. Человек становится тем, кто не просто живет (существует), но кто переживает собственное существование, выделив себя из мира природы и создав собственный мир – культуру. Кроме того, с появлением нового типа общественных и экономических отношений темпы роста вещей становятся экспоненциально выше по отношению к предыдущим периодам.

После того, как человек усвоил и освоил опыт, происходит его систематизация, появляются наука и искусство: «Человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждением... А наука и искусство возникают у людей через опыт» [1, с. 165]. Искусство – один из элементов культуры, интерпретируется в современной культурологии как степень совершенствования художественных технологий, результат человеческой деятельности и степень развития личности [8]. Таким образом, в опыте происходит реконструкция отношений между природой и человеком, а в искусстве человек реконструирует уже созданную систему (культуру), чтобы в ней могли себя выразить различные человеческие индивидуальности.

Мысль не обходится без мышления, как и мышление без мысли. По суждению Мамардашвили, «когда мыслим, ...всегда есть воплощение чего-то в конечной форме». В этой конечной форме проявилась мысль как результат. Способность осмысления вещей, данных нам в чувственном созерцании и проявившихся в сознании, – «конечное явление бесконечности» [7, с. 99].

Попробуем принять мысли как воплощенные единицы ума. Мысль – (единица) как посыл ума во вне, вернувшаяся отраженной в измененном (преобразованном) виде. Отраженные вещи-мысли (осмысленные вещи) – тоже единицы. Встреча этих единиц – не просто прикосновение, а попытка их когнитивного проникновения друг в друга. Как проявило здесь себя мышление? Можно ответить: как объединение этих мыслей – единиц:  $1+1$ . Аналогией мышления стал  $+$ . Это уже не просто математический знак как экстенсивное соединение для мыслей, но, видимо, что-то глубже для понимания, некое слияние вещи и духа, которое стало сутью действием по слиянию, а проявление слиянности есть символ.

Это уже не просто сумма единиц, а их взаимопроникновение, воплощение, преобразование, их эмерджентность как возникновение сознания. Следовательно, особым свойством сознания является не только способность рефлексировать о вещи, проводить с ней какие-то

действия, но и понять ее, т. е., прикоснуться к ней мыслью, придать ей определенный смысл, «развернуть» ее и таким образом выразить ее «чтойность». Как говорил Монтень, нас учат пользоваться вещами, но не научили понимать, *что* такое вещь. «Когда мы понимаем, то понимаемое – это метафизическая “материя” самой мысли, а не явление природы, она не обладает свойствами предметов, которые ею понимаются» [7, с. 106].

Таким образом, сущность вещей и сами вещи, их потенция «заключается в возможности одних объектов в свернутом виде содержать другие объекты и в последующем порождать их в соответствующих условиях» [11, с. 46]. Это, возможно, указывает на то, что не только вещи, которые даны здесь и сейчас («как то, что засвидетельствовано чувствами» [2]), способны *менять* свои свойства и состояния в зависимости от определенных условий, т. е. изменяться. Кроме них, есть и то, что является невидимым для сенсорного восприятия и вполне себя обнаруживает через «бытие психическое», которое «представляет собой новую категорию, качественно отличную от бытия материального и биоорганического, хотя и основывающуюся на них» [5].

В связи с этим становится вполне очевидным, что нечто обнаруживает себя уже с двух сторон: идеальной и физической. Одна из них (идеальная) «есть сокрытое, которое открывается лишь усмотрением более высокого порядка (*νοεῖν*); и есть прошлое, которое в настоящем весьма ощутимо сказывается, будущее, которое вступает в настоящее» [2].

*Нечто* выражает себя как путь (действие) от неопределенности (ничто) к определенности («чтойности», смыслу), обозначенной знаком (символом). *Ничто* – начальная ступень актуального бытия. В *ничто* выразились альфа и омега любого со-бытия. Я смотрю в зеркало на свое отражение и вижу то, чего уже нет в настоящем, т. е. *нечто*, перешедшее в *ничто*. Поток информации (свет), отражаясь от зеркала, поступает в мозг, проецируя прошлое, которого уже нет. Осталось действие, которое оно оказывает на меня. «Действие – это состояние... Есть – действия, и актуальным является мир действий» [7, с. 142].

Следовательно, *ничто* открывает не только путь к творению (возникновению чего-либо качественно нового), но и эквивалентно связанную с ним (творением) свободу, т. е. те неотъемлемые признаки человека, которые он может обнаружить в себе в процессе отношения с миром и вещами этого мира.

### Список литературы

1. Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / пер. с древнегреч. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии / пер. с нем. Ю. В. Медведева. – СПб., 2003 // Центр гуманитарных технологий. [Электронный ресурс]. – URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5683>
3. Губанов Н. И. Согрина В. Н. Основные формы бытия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/253171/>
4. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989.
5. Левицкий С. А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме / сост., вступ. ст. и коммент. В. В. Сапова. – М.: Посев, 2003. – С. 26–264.
6. Лешкевич Т. Г. Философия науки: традиции и новации: учеб. пособие для вузов. – М.: Изд-во ПРИОР, 2001.
7. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс; Культура, 1993.
8. Словарь по культурологии. [Электронный ресурс]. – URL: <http://terme.ru/slovari/slovar-po-kulturologii.html>
9. Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Аequinox (Эквинокс – равноденствие) МСМХСIII / ред.-сост. Е. Г. Рабинович, И. Г. Вишневецкий. – М.: Книжный сад; Carte Blanche, 1993. – С. 70–167.
10. Уемов А. И. Вещи, свойства и отношения. – М.: Книга по требованию, 2013.
11. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев и др. – М.: Сов. энцикл., 1983.
12. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993.

*Статья поступила: 28.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 130.2

*М. А. Коськов, М. Е. Харитоновна*

### **Типологии предметной среды в контексте философии культуры**

В статье предпринята попытка использовать категориальный аппарат философии для анализа и классификации предметного мира культуры. Применена системная методология, разработанная М. С. Каганом. Предложена авторская структурная, функциональная и производственно-историческая типологии элементов предметной среды как продуктов культуры.

The article attempts to use the categorical apparatus of philosophy for the analysis and classification of the subject world of culture. The authors applied the system methodology developed by M. S. Kagan. Author's structural, functional and production-historical typology of elements of the subject environment as products of culture is offered.

**Ключевые слова:** культура, философские категории, деятельность, типология.

**Key words:** culture, philosophical categories, activity, typology.

#### ***Постановка проблемы***

Философская мысль вырастает из аксиом – положений, на данный момент не требующих доказательств. Уже античная натурфилософия упоминает космические тела, природные предметы и созданные человеком вещи. Мы исходим из того, что мир духовно-материален, что материя движется в пространственно-временном континууме вечными естественными законами. По закону усложнения мировая материя проходит принципиально различные состояния: хаотической косности, органической жизни (биосфера), разумного бытия (ноосфера, самосознание, культура).

Во всех названных пластах мироздания материя может существовать, наряду с другими состояниями, и в предметной форме, т. е. иметь относительно устойчивую пространственную структуру. Каждая из названных грандиозных сфер предметности представляет собой иерархию всё более частных элементов.

**Наш основной объект – предметный состав культуры.** Целью рассмотрения является конкретизация этого объекта, выявление его основных типов, как обобщенных сущностных образов, т. е.

типологизация, включающая процесс и продукт рационального моделирования. В качестве средства, инструмента подобной работы с неизбежностью выступает словесный язык, в данном случае – русский. Естественно, для начала всякой работы необходимо ознакомиться с наличным инструментарием.

### *Стихия слов*

Мы обращаемся и рассуждаем главным образом с помощью слов (хотя существуют и более древние системы кодов: звуки и запахи, жесты и мимика, предметные формы и т. д.). Слово – одно из величайших изобретений человечества, стержневой элемент культуры.

Словесные языки живут и развиваются стихийно. Создаваемые культурой они, видимо, по закону природы тянутся к родимому хаосу. Лингвистика старается их осмыслить и обуздать с помощью грамматики и словарей. Наука пытается структурировать эту на первый взгляд хаотическую стихию в различных плоскостях. Так, социально ориентированный взгляд выделяет в словесной стихии своеобразные слои: бытовой, профессиональный, научный, культовый, художественный, философский. При этом неизбежны смешанные формы. Этнографический, бытописательский взгляд различает региональные наречия, сословные говоры и т. п.

Наша тема должна развиваться в гуманитарно-теоретическом слое русского языка. Однако сегодня здесь господствует распространяемая СМИ наукообразная интуитивно-метафорическая фразеология, чему способствует постмодернистская ориентация гуманитарного познания на художественные методы, отказ от рациональной логики [6]. Логику вытесняет поэзия, когда целью рассмотрения оказывается не объективная сущность явления, а его аромат, колорит, мелодия, настроение, субъективное впечатление автора.

В этой развязной игре словами теряют положительный смысл основные общенаучные понятия. Культура ныне часто понимается лишь как искусство; само искусство с легкостью отказывается от своей сущности – художественного образа; системой называют любое множество элементов; эстетика – уже не философская наука, а красота, стилевые особенности, позиция художника; дизайн – не особое проектирование промышленных объектов, а любое творчество и его продукты; экология – не наука о сохранении природы, а состояние среды (поэтому в СМИ у нас чаще говорят о защите экологии, а не природы); мода – не широчайшее социальное явление, а костюмы дам и ка-

валеров. В подобном языковом тумане невозможно продуктивное научное общение. Поэтому мы вынуждены специально определять смысл основных употребляемых слов.

### ***В семье категорий***

Категории во всех науках – понятия, отражающие наиболее общие свойства и связи явлений действительности. В философии это – основные логические (обычно парные) понятия, такие как Материя и Дух, Пространство и Время, Содержание и Форма, Количество и Качество, Причина и Следствие, Единичное и Общее, Субъект и Объект.

Аристотель видел в категориях научные понятия о высших родах бытия. У Канта категории априорны, т. е. даны до всякого опыта как формы мышления. У Гегеля они – ступеньки развития абсолютной идеи, которая творит действительный мир. В материалистической диалектике категории – отражение в сознании наиболее общих и существенных сторон действительности, природы и общества. Именно диалектическое направление философии наиболее активно разрабатывало вопросы категориального осмысления мира, бесконечного развития, абстрактных понятий, их взаимодействия, ведущего ко все более полному пониманию конкретного, реальности. Исходными в этой парадигме являются категории *субъект* как носитель активности (и в том числе, познания), и *объект*, на который активность направлена. Оно и понятно, ибо субъект – это сам человек, индивид или общество, а объект – необходимая основа, содержание, смысл любых человеческих действий и рассуждений [8]. Согласимся с характеристикой, по которой:

«Субъект здесь предстает прежде всего как социальный феномен, который изначально не только обнаруживается и проявляется в актах своей деятельности, но создается и определяется в субъектно творчески создаваемом им мире “объективного бытия” как бытия социального...» [10, с. 8].

Объект универсален, безграничен, многолик. Однако в философии, как это ни обидно, вопрос о возникновении объекта обычно рассматривается лишь на уровне его природы – идеальной или материальной. Осталась малоразработанной мысль, что в любом случае объект порождается внешними условиями – *средой*. Таким образом, на философском уровне понятие объекта выступает не только в антропологическом срезе, в паре с субъектом, но и в онтологическом – в паре с категорией «среда». Для материалистической философии ясно, что любой объект и любой субъект формируется средой. В этом процессе человек часто оказывается объектом.

Итак, *среда* – понятие универсальное, многоликое, иерархическое. Мы говорим о космической, природной и социокультурной среде, а конкретнее – о среде материальной: физической, химической, атмосферной, климатической, температурной... или о среде духовной: нравственной, религиозной, научной, художественной, литературной, стилевой... или о бытовой среде, интеллектуальной, профессиональной, цветовой, звуковой, жилой, производственной среде и т. д. Перед нами понятие, обозначающее окружение, внешние условия возникновения, существования, развития и гибели любых объектов. Это понятие получает статус мощной философской категории, обозначающей все, что находится вне объекта, но взаимодействует с ним. Налицо категориальная пара: *объект* всегда существует в *среде*, соотносится с нею, а *среда* мыслится лишь по отношению к определенному *объекту*, будь-то предмет, человек, сообщество – любое явление.

Но судьбы этих категорий сложились различно. Само слова «среда» в философских энциклопедиях и словарях является редкостью<sup>1</sup>. В семействе философских категорий случилась досадная неприятность – забыли «праматерь», породившую все объекты мира. Кстати, в сходном состоянии зачастую пребывает и весьма существенная для нашей темы пара философских категорий: «натура – культура» [7].

Опираясь на мысли И. Канта о единстве и взаимопереходе категориальных пар, можно говорить о результатах их взаимодействия, о их синтезе как основе гармонии<sup>2</sup>. Так, *сущность* и *явление* или *содержание* и *форма* составляют *действительность*, синтез *количества* и *качества* составляет *меру*, *цель* и *средства* дают *результат*<sup>3</sup>. Наша пара соотносительных категорий «объект и среда» образует гармоничное единство, которым можно считать *существование*.

---

<sup>1</sup> В Философском словаре, основанном Генрихом Шмидтом [9], сказано: «Среда – окружающий мир; понятие, введенное в философию Тэном». Ипполит Тэн (1828–1893) – французский искусствовед, историк, философ, последователь позитивизма. Под средой он понимал прежде всего совокупность географических, климатических и этнографических условий.

<sup>2</sup> Гармония – согласованность, стройность в сочетании чего-либо. У древних греков первоначально – стягивающая скоба, позже – связь, соразмерность, что предполагает осмысление: соответствие чего и чему. Сегодня употребляется как синоним красоты.

<sup>3</sup> Сходные соображения развивает лидер и глашатай «философского реализма» В. Л. Обухов [5].

В этом единстве необходимо соответствие объекта среде, но зачастую, особенно когда речь идет о культурной среде, столь же необходимо бывает соответствие её объекту. В подобных случаях сама среда является объектом творчества соответствующего масштаба.

### *Плоскости типологизации*

Согласно принятым выше исходным аксиомам, вечная материя существует в различных состояниях: космическом, природном и культурном; причем соответствующие сферы бытия предстают в виде материальных сред.

Наш земной опыт позволяет говорить об онтологическом устройстве предметного мира, т. е. о материальных объектах, обладающих определенной структурой в пространственно-временном континууме. В названном срезе материальные объекты наглядно представляются в четырех спектрально связанных пластах:

- плоскостные (двухмерные);
- объемные (трехмерные);
- комплексные (пространственные);
- процессуальные, взаимодействующие во времени<sup>1</sup> (схема 1).



Схема 1. Предметный мир (онтологический срез)

С появлением мыслящей материи – человека, и деятельности как целесообразной активности, можно говорить о новой эре бытия, о выходе из биосферы её более высокой ступени – ноосферы (В. И. Вернадский), формирующей культуру. Культура, будучи объективированным творчеством и представленная в системном состоянии, на всех её уровнях включает в себя необходимые модули (подсистемы): (1) разумного субъекта, (2) целесообразный процесс созидания, (3) функциональный продукт (данный тезис настойчиво провозглашался и убедительно

<sup>1</sup> Существуют материальные образования, структура которых не отчётлива: пластические массы, развивающиеся организмы и т. п.

проводился М. С. Каганом; см.: [2]). Общеизвестно представление о параллельном существовании двух исходных сфер культуры – материальной и духовной, неизбежно проникающих друг в друга. На философском уровне рассмотрения это слияние наиболее наглядно реализуется в модальностях художественной культуры. Каждая из трех названных подсистем культуры по мере дальнейшей конкретизации дробится на всё более специфические сферы. В русле рассматриваемой тематики нас интересует прежде всего одна из сфер материальной культуры, которую принято называть предметной<sup>1</sup>.

Как и любой элемент культуры, эта сфера имеет три модальности: субъективную, процессуальную и продуктивную. Последняя выступает как мир вещей, являющийся основным объектом нашего рассмотрения. Он составляет сложнейшую часть предметного мира и сохраняет универсальную типологию выявленных онтологических пластов (схема 2).



Схема 2. Мир вещей

Предметный мир, вступая в эру культуры и образуя «вторую природу», сохраняет структурные типы предметности, заданные природой. Однако при этом типовые структуры обретают новые формы, соответствующие новому целесообразному содержанию. Целесообразность вещей проявляется в осмысленности потребных функций и в инструментальности производственного процесса. Таким образом, типология вещей, образующих предметную среду культуры, складывается в трех планах.

Во-первых, в структурном плане, несмотря на вечное усложнение форм и материалов, как уже отмечено, сохраняется природная типология онтологической пространственно-временной организации.

Во-вторых, в функциональном плане, возникающее культурное содержание как цель предопределяет конкретную трактовку формы вещей. И практика, и теория предметного творчества свидетельству-

<sup>1</sup> Понятие «предметная культура» введено и обосновано М. А. Коськовым в работе: [4].

ют, что при типологизации функций решающим обстоятельством является соотношение в них практического и художественного начал (данная проблематика рассмотрена в работах М. А. Коськова: [3; 4]). Это соотношение задает функциональный тип вещи и метод её создания. Выделяется спектр принципиально различных типов предметной культуры:

1. *Рационально-практический тип*, не преследующий эстетических целей.

2. *Рационально-эстетический тип*, нацеленный на всестороннее практическое совершенство объекта (его рабочей функции, технологии, конструкции, удобства), обеспечивающее положительный эстетический эффект.

3. *Целостный тип*, сознательно совмещающий всестороннее практическое совершенство с образным выражением роли объекта в обществе.

4. *Стилизирующий тип*, перемещающий художественные акценты с сущности предмета на выраженные сущности потребителя (индивида или социальной группы), его идеалов и претензий.

5. *Декоративный тип*, использующий практические объекты для художественного выражения внешних для них актуальных в обществе идей.

6. *Художественный тип*, нацеленный исключительно на художественное содержание, на создание так называемого «чистого» искусства.

Совместив два рассмотренных типологических плана, получаем двухмерную матрицу – пространственно-функциональное поле культурных объектов предметной среды (схема 3).

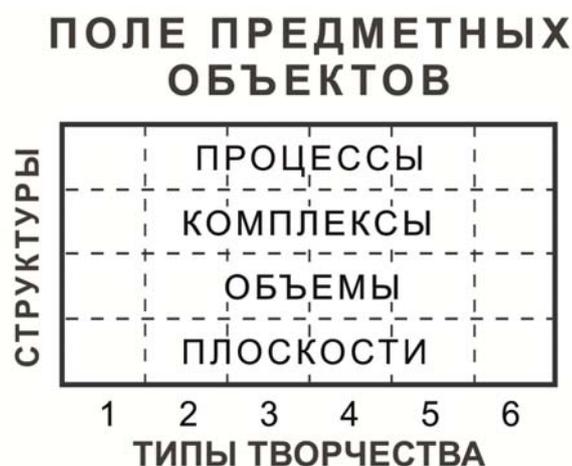


Схема 3. Поле предметных объектов

В-третьих, как установлено выше, предметная культура с необходимостью развивается и в производственном плане. Именно этот план определяет исторические формы культуры.

Сегодня мыслители разных направлений единодушны в представлении о трех ступенях развития производства, хотя и называют их различно. Базовая суть в смене культурных эпох – развитие орудий производства от ручных к машинным и далее к электронным (при значительных переходных этапах).

Дополнив функционально-пространственную матрицу (схема 3) исторической вертикалью, мы получаем объемную модель типов предметной культуры и, соответственно, предметной среды, каждая ячейка которой характеризует обобщенные объекты с точки зрения их структуры, функции (типа творчества) и уровня техники (схема 4).



Схема 4. Пространство предметной культуры

Таков выход философской типологии продуктов предметной культуры и, соответственно, ее среды, субъектов и процессов их создания и потребления.

В полученной типологической модели исследователь может выбирать интересующие его средовые объемы. Она позволяет в общих чертах рассуждать о функциях и форме обобщенных объектов предметной культуры, о их сущности.

### ***Классификации***

Разумеется, на пути от максимальных обобщений к реальной практике существуют уровни все большей конкретизации названных объектов, на уровне традиционных наук осуществляются классификации в самых различных срезях.

Например, антропологический срез рассмотрения продуктов предметной культуры дает спектр средовых объектов между полюсами «человек» и «природа» (схема 5).



Схема 5. Антропоцентрические сферы

Социологический срез дает классификацию среды по социальным слоям потребителей, их статусу, возрасту, полу, профессии, предпочтениям; этнографический срез – по климатическим условиям проживания, национальным традициям, верованиям и т. д.

Ближе к реальности складываются ещё более конкретные дробления на группы (например, с позиций создающих сфер: планирования, проектирования, изготовления, обслуживания объектов предметной среды). Производственный срез разделяет объекты по принципу действия, по материалам, по технологиям их обработки, по конструкции. С позиций потребления отчётливо выделяются среды труда, быта, культа, праздника [4, с. 228–239]. Уровень и плоскость подобных классификаций каждый раз определяются целью исследования.

Однако объективной основой любых группировок элементов предметной среды является сущностная философская типология, с её тремя подсистемами: функциональной, структурной, производственно-исторической, – ибо *среда* в целом как многоликая, всеохватывающая и всепроникающая могучая первопричина (понятие о которой таится где-то на обочинах философской мысли) не только порождает и определяет любые объекты, но будучи всегда более широкой системой, является ключом к пониманию сущности этих объектов.

---

**Список литературы**

1. Каган М. С. Человеческая деятельность: (Опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974.
2. Каган М. С. Философия культуры. – СПб.: Петрополис, 1996.
3. Коськов М. А. Предметное творчество. Кн. I. – СПб.: Фирма Икар, 1996.
4. Коськов М. А. Предметный мир культуры. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004.
5. Обухов В. Л. Философский реализм: избранные труды. – СПб.: Копи-Парк, 2008.
6. Собошникова Е. Н. Мистика и рациональность в культуре. – СПб.: Акад. исслед. культуры, 2017.
7. Трофимова Е. А. Культурология как дисциплинарная загадка: материалы круглого стола (окончание) / Шор Ю. М., Мосолова Л. М., Романов К. В., Трофимова Е. А., Агошков А. В. // Вопросы культурологии. – 2011. – № 3. – С. 110–123.
8. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории: дис. ... канд. филос. наук (09.00.13). – СПб., 2003.
9. Философский словарь [Основан Г. Шмидтом; под ред. Г. Шишкоффа]. – 22-е изд., перераб. / пер. с нем. М. М. Беляев и др. – М.: Республика, 2003.
10. Человек как субъект культуры / отв. ред. Э. В. Сайко. – М.: Наука, 2002.

*Статья поступила: 03.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 130.2 : 165.74 (430) "19"

*Е. Н. Шатова*

**Томас Манн: немецкая демократия и гуманизм  
в ракурсе философии культуры**

В статье рассматриваются взгляды Т. Манна на проблему немецкой демократии (природа демократии, взаимосвязь демократических идей и гуманистических ценностей) в контексте философии культуры. Важнейшей характеристикой взглядов писателя является сочетание философско-гуманистических и социально-политических трактовок демократии. С этой точки зрения в статье анализируются философские идеи, содержащиеся в переписке Т. Манна.

The author examines the T. Mann's views on the problem of German democracy (the nature of democracy, the relationship of democratic ideas and humanistic values) in the context of the philosophy of culture. The most important characteristic of the writer's position is the combination of philosophical, humanistic and socio-political interpretations of democracy. From this point of view, the article analyzes the philosophical ideas contained in the correspondence of T. Mann.

**Ключевые слова:** Томас Манн, гуманизм, демократия, философия культуры, «О немецкой республике», Новалис.

**Key words:** Thomas Mann, philosophical anthropology, democracy, humanity, "On the German Republic", Novalis.

Высказывания Т. Манна о демократии, её природе и отношении к гуманистическим ценностям были сформулированы еще до Первой мировой войны. В его суждениях оценка данным социальным реалиям выносилась с позиций их соответствия нравственным идеалам, высказывания часто получали форму философских размышлений. Примером служит оценка категории «свобода». В письме к Генриху Манну (27 февраля 1904 г.) Манн писал:

«Пока я мало что понимаю в “свободе”. Она для меня понятие исключительно морально-духовное, равнозначное “честности”. (Некоторые критики называют это у меня холодностью сердца.) Но к политической свободе у меня нет ни малейшего интереса... Что такое вообще “свобода”? Хотя бы потому, что из-за этого понятия пролито столько крови, в нем есть для меня что-то прямо-таки средневековое... но я, пожалуй, ничего в этом не смыслю» [3, с. 72].

В первое десятилетие XX в. Манн осмысливал демократию не столько как тенденцию современной политической жизни, сколько в плане применения этого понятия в области литературы, рассматривал демократические процессы как одну из тенденций эволюции художественного творчества. В письме к Курту Мартенсу (11 января 1910 г.) отмечено: «...Демократическое движение в Германии, которое, конечно, представляет собой только одно из многих движений, ... может и в самом деле иметь большую и в литературном плане будущность» [4, с. 129].

На протяжении всего дореспубликанского периода истории Германии Манн смотрел на явление демократии как писатель, для которого главным оставалось этическое начало немецкой духовной культуры. В статье «Мир во всем мире?» (1917) автор воскресил суждение Филиппа Генриха Шейдемана о том, «что демократия резко продвинется вперед благодаря всеобщему истощению». Развивая эту мысль, он написал следующее:

«Это не делает большой чести демократии – и человечеству тоже. Ибо нравственность вследствие истощения не так уже нравственна, ... можно усомниться в том, ... что народовластие означает власть разума или вовсе духа, что оно означает надежный мир» [1, с. 161].

В рассмотрении любого социального, политического явления в центре внимания писателя была проблема человека. В упомянутой статье Манн пришел к вполне ожидаемому выводу:

«...Проблема человека вообще может быть решена не политическим, а только психологически-нравственным способом: с помощью религии, христианского самоусовершенствования индивидуума, ... с помощью искусства, "эстетического воспитания" индивидуума» [1, с. 161].

Мыслитель отсчитывал современную немецкую демократию с 1914 г. Эта дата зафиксирована в письмах, она – иллюстрация убежденности писателя в том, что на развитие современной Германии большое влияние оказала Первая мировая война. Именно война резко повернула Германию в сторону демократии. Война началась в 1914 г., следовательно, и рождение немецкой демократии необходимо привязывать к этой дате. В письме к Иде Бой-Эд, (5 декабрь 1922 г.) присутствуют строки: «Я отнес начало республики не к 1918 г., а к 1914 г. Тогда, ... в час чести и беззаветной готовности броситься в бой, возникла она в сердцах молодежи» [5, с. 32]. Данное видение хронологии немецкой республики важно, так как иллюстрирует сохранение во взглядах Манна повышенного внимания к духовно-аксиологической стороне рассматриваемых процессов. В более поздних высказываниях

и записях писатель более не поднимал этого вопроса, он не пересматривал этой даты, продолжая утверждать: развитие современной демократии в Германии – прямое следствие мирового военного конфликта начала XX столетия.

Основной интерес Т. Манна в социально-политическом плане был прикован к вопросам функционирования немецкой демократии. Долгое время социальные реалии оценивались Манном через призму соотношения «культуры» и «цивилизации». В этом контексте определял писатель и понятие демократии. Напомним его склонность называть Германию страной «культуры», противостоящей натиску сил «цивилизации». Рассуждения писателя выстраивались в следующую логическую конструкцию: если демократия является атрибутом «цивилизации», то она несоизмерима с немецкой национальной духовностью, так как Германия – страна «культуры». А, следовательно, желание культивировать основы демократической системы – это насаждение в Германии того, что ей чуждо, ущемление национальных традиций:

«... эта война означает по существу новую, возможно, грандиознейшую и ... последнюю вспышку изначальной немецкой борьбы против западного духа, равно как и борьбы римского мира со своенравной Германией» [2, с. 64].

С течением времени сосредоточенность мыслителя на проблеме соотношения «культуры» и «цивилизации» ослабевает, он начинает смотреть на разворачивающиеся на его глазах процессы и явления, конкретизируя их содержание. Это приводит к появлению новых оценок демократии. Поворот в мировоззрении писателя иллюстрируют страницы его многочисленных писем и выступлений. Наиболее целостно концепция демократии, сложившаяся в мировоззрении Манна в начале 1920-х гг., была представлена в выступлении перед немецким студенчеством – речи «О немецкой республике» (1923).

В выступлении Манн говорил о немецкой республике убедительно и уверенно. Он уже не думал о том, приемлема демократия для современной Германии или нет. Республика в Германии – это не просто свершившийся факт, с которым надо смириться, она – весьма перспективный путь развития немецкой государственности, немецкого общества.

«Республика – это судьба, а стало быть, единственно правильное поведение», «у нас есть она», «государство было в наших руках, в руках каждого по отдельности, оно стало нашим делом, которое мы сделали слишком хорошо, и это не что иное, как республика», «Она – одно из возвышенных проявлений чести. Она ... – творение часа...», – вот ряд характерных реплик, свидетельствующих о подобной убежденности писателя [6, с. 501, 503].

Манн не ограничивал цели своего выступления желанием содействовать делу признания немецкой молодежью Веймарской республики, он представлял демократическую республику как один из возможных вариантов, далеко не самый худший, современного развития Германии, не порывающего с национальными традициями.

В речи Манн подошел к оценке вопроса идейных истоков немецкой демократии. Он «нашел пару» демократии, выдвинув тезис о родстве двух явлений – «демократии» и «гуманизма». «Демократия», считает писатель, не является чем-то «совершенно новым», у «демократии» есть «классическое, несколько старомодное имя» – «гуманизм» [6, с. 511]. Мыслитель верил в невозможность расторжения понятий «демократия» и «гуманизм», об этом свидетельствуют и его письма. Переписка с И. Бой-Эд, хронологически соотносимая с речью, содержит следующие строки: «Вы видите мой путь, раз Вы говорите об отождествлении понятий гуманность и демократия» [5, с. 32].

Автор речи неоднократно подчеркивал, что в прошлом Германии, в ее «былых временах», можно обнаружить отголоски демократических настроений. В его рассуждениях присутствует следующая логика: если развитие немецкой республики движется в сторону упрочения ее позиций, то демократическая власть находит соответствующую опору в области немецких традиций; в противном случае путь немецкой республики был бы более тернистым. Манн вспомнил суждение Новалиса о «двух жизненных силах», участвующих в развитии общества, государства, нации, и внес в него существенные, отражающие его собственное видение современных проблем, уточнения.

Первая сила – «благоволение к древности, приверженность к историческому повелению, любовь к традициям предков, старым формам государства, и радость покорности», вторая сила – «восхитительное чувство свободы, желание нового и молодого» [6, с. 510]. Эти силы существуют параллельно, они часто даже противоречат друг другу. Новалис полагал, что необходимо обращаться к «третьей силе», нейтрализующей подобные противоречия. В роли этой третьей силы у Новалиса выступала «католицированная иерархическая мысль», идея церкви. Манн разделял мнение Новалиса о том, что и традиции, и стремление к новому влияют на развитие общества. Не отрицал писатель и возможности возникновения противоречий между силой традиции и стремлением к новому, и необходимости разрешения данных противоречий. Но «связующее звено» он искал за рамками католического, мистифицированного мироощущения: «...Мы не знаем о другом – “третьем”, которое тоже

“мировое и неземное”, ...может быть, это был элемент гуманности?...» [6, с. 510]. Именно «гуманизм», возможно употребить его другое имя – «демократия», является, считает писатель, желаемой, нейтрализующей социальные противоречия, силой.

Существенно и рассуждение Манна, которое созвучно с тезисом Новалиса о необходимости трепетного отношения к национальным традициям. Писатель подтверждал важность сохранения традиций национального мироощущения, но в то же время он не склонен был отождествлять подобную «бережливость» с отсутствием творческого переосмысления содержания той или иной традиции, что диктовалось требованиями современности. Так, например, в деле становления республики Манн видел прямую необходимость избирательного отношения к традициям немецкого общества. Писатель прибег к образному сравнению немецкой республики с «пергаментом», на который вовсе не обязательно переносить весь прошлый опыт, как «идеальный и подходящий закон...» [6, с. 505]. По мнению мыслителя, немецкая демократия не сможет опираться на «укорененные в мыслях человека ... понятия феодализма и церковности» [6, с. 512]. Вряд ли демократия сможет найти для себя надежную опору и в немецкой философской мысли, которая никогда не была подчеркнута политизирована. Еще в 1918 г., в письме к Фрицу Эндерсу (19 июня 1918 г.) было отмечено: «Господство в мире немецкой мысли определено не означало господства в политике. Эта мысль – не политическая...» [7, с. 143].

Очевидно, рассуждения писателя об идейных истоках немецкой демократии, о родстве демократических идей современной ему Германии и немецких национальных традиций не приняли форму скрупулезного анализа социальных реалий. В высказываниях Т. Манна мы не обнаружим детального анализа идейного облика Веймарской республики, оценки на предмет его соответствия немецким национальным традициям. Манн не конкретизирует, что он понимает под немецкими национальными традициями.

Тезис о том, что демократия не чужда Германии, так как опирается на национальные традиции и идейно родственна гуманизму, стал в выступлении, скорее, убеждением, поднятым оратором на уровень аксиомы. «Республика – как будто бы она – это уже не Германия. Демократия – как будто бы – это уже не родина... Немецкая демократия – ... это словосочетание ... внутренне едино, подобным может быть еще и другое: “Немецкий народ”», – вот одно из ярких суждений Манна [6, с. 504–505].

Важным аспектом проблемы демократии выступает вопрос ее социальной базы, Манн обращался к его характеристике неоднократно. Первые ответы на этот вопрос писатель сформулировал в начале 1920-х гг., представив молодежь той частью общества, «в сердцах» которой была рождена немецкая республика [5, с. 32]. В речи «О немецкой республике» в это свое утверждение он внес существенные уточнения.

Писатель обратился к собравшимся с тезисом: «Где есть молодые люди, там есть республика» [6, с. 499]. Именно это утверждение стало для Манна отправной точкой изложения собственного видения данного вопроса. Он не опровергал мнения Новалиса, но в то же время не склонен был утверждать абсолютную его истинность. Примеряя мнение философа к условиям современной немецкой демократии, Манн отметил возможность обнаружения в молодежных кругах не только сторонников, но противников демократизации общества: в стране трудно не заметить «некоторую достаточно жизнестойкую часть молодежи», которая «организует заговор против республики» [6, с. 499–500]. Манн жил в Мюнхене, городе, который стал фактически колыбелью национал-социализма. Деятельность молодежи, настроенной против республики, Манн называет «игрой мальчишек», которая копирует тайком проводимое военное восстановление Пруссии, наблюдавшееся после Йены и Тильзита. Интересно, что такие рассуждения оратора вызвали у части аудитории «определенные шумы» неодобрения, из чего Манн сделал вывод о присутствии среди собравшихся противников республиканского развития Германии [6, с. 497].

Постепенно вопрос о социальной базе немецкой демократии Манн стал рассматривать в иной плоскости: «Разве, правда то, что жажда свободы, любовь к изменению, великодушный революционный натиск всегда были преимуществом молодежи...?» [6, с. 499]. Кого можно представить в роли сторонников и противников Веймарской демократии, если не брать во внимание немецкую молодежь?

Многих своих современников писатель объединил в так называемый «лагерь сомневающихся» в демократическом будущем страны. Детальной характеристики этого лагеря он не представил. Но ограничился утверждением: состав этого лагеря подвержен изменениям. От взора Манна не ускользнуло пополнение категории «сомневающихся» в демократии за счет некогда уверенных в перспективности демократического развития Германии:

«Некоторые из тех, кто кричал или воспринимал крики о ней (республике – Е. Ш.), уже усомнились в том, является ли она нашей судьбой, доросли ли мы до нее. Достаточно ли мы проверены для нее» [6, с. 502].

Можно ли переход человека из разряда сторонников демократии в лагерь «сомневающих» оценить однозначно? Возможно этот переход объясняется тем, что человек ранее примкнул к сторонникам демократических преобразований несознательно. А если это так, то подобный переход, наоборот, надо приветствовать, ибо он позволяет реально оценить силы немецкой демократии.

Манн не ставил перед собой данных вопросов. Люди уходят от демократии, пополняют ряды «сомневающих». Это движение было замечено писателем, но анализировать причины пересмотра человеком его политических, мировоззренческих позиций он не стал. Писатель далек от осуждения «сомневающих», он стремился пробудить в людях желание содействовать делу упрочения демократии: «Если сегодня она считается позором (что я не отрицаю), то было бы трусостью оставить ее под ударами нападок, вместо того, чтобы прикрыть ее рукой, вместо того, чтобы помочь ей» [6, с. 504].

В своем выступлении Манн уделил внимание характеристике оппозиции демократии. Выразители подобной идейной позиции:

«... в глубине души не хотят ничего знать о нем (демократическом государстве – Е. Ш.), при всякой возможности они отрицают его, и, главным образом, по причине того, что это государство возникло не на пути победы, свободомыслия, национального возвышения, а в результате падения, резко ослабления, оно тесно связано с бессилием, чужеродностью и позором. “Мы – не республика”, – говорят мне отвернувшиеся патриоты». «Республика – это чужеродное тело, поскольку ... слабость – не что иное, как подавляющая, управляющая и типично чуждая сила», – так характеризовал Манн идейные позиции оппонентов демократии [6, с. 503].

Оппозиционное отношение граждан к демократии объяснялось Манном очень узко – люди не хотят воспринимать республику потому, что она выросла в момент позора Германии, в момент бесславного для страны окончания Первой мировой войны.

Помимо лагеря «сомневающих», а также оппонентов демократии, Манн выделил заинтересованных в оформлении «ограниченной демократии» – буржуазию. В разных формулировках неоднократно он говорил о желании буржуазии, стремящейся укрепить свои политические и экономические позиции, заручиться поддержкой молодежи, настроенной негативно по отношению к республике. Оратор предостерегал собравшихся от опасности попасть под подобное антидемократическое влияние буржуазии:

«Студенчество! Буржуазия вторгается в ряды академической молодежи!», «Молодежь и буржуазия, ваше противостояние республике, демократии – словобоязнь, да, вы упрямитесь и боитесь этих слов как беспокойные лошади, суеверная нервозность теснит ваш разум» [6, с. 501, 504].

Уже в первые годы существования Веймарской республики Манн стремился смотреть на демократию как на многоаспектную проблему. Размышляя над идейными истоками немецкой демократии, он подчеркнул родство демократических и гуманистических ценностей. Писатель считал, что в немецких национальных традициях есть такие, которые вряд ли будут содействовать упрочению Веймарской республики – немецкая философия, которая никогда не была «политической», традиционная прочность социальных позиции юнкерства («феодализм») и церкви.

В 1918–1923 гг. Манн сформулировал свои представления о социальной базе Веймарской республики. Все немецкое общество он разделил на три идейных лагеря – «сомневающиеся» в перспективах и жизнестойкости немецкой республики, ее оппонентов, а также сторонников развития «ограниченной демократии». Он отмечал подвижность, изменчивость всех выделенных групп. Писателя волновал процесс пополнения числа «сомневающихся» за счет некогда приветствующих республику. На примере характеристики отношения к немецкой демократии молодежи, Манн пришел к выводу о наличии в любой социальной группе всей палитры отношений к республике: от искренних симпатий до оппонирования к ней. Наиболее категорично писатель высказывался о «демократических» настроениях немецкой буржуазии, полагая, что она, если не выступает открыто против республиканизации Германии, то, по крайней мере, заинтересована в «ограниченной демократии». Опасность буржуазии, не поддерживающей глубокую демократизацию немецкого общества, Т. Манн видел и в стремлении повлиять на настроения немецкой молодежи.

Таким образом, социально-политическая реальность Германии после Первой мировой войны стала фактором, побудившим Т. Манна к уточнению его воззрений на демократию, критическому осмыслению национальных исторических и культурных традиций, учету возникавших рисков и поиску места гуманистических ценностей в формировании демократических настроений немецкого общества.

### Список литературы

1. Манн Т. Мир во всем мире? // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество: Переписка, статьи / пер. с нем. С. Апта; сост., авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988. – С. 161–163.
2. Манн Т. Размышления аполитичного человека // Манн. Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 60–69.

---

3. Томас Манн – Генриху Манну. Мюнхен, 27.02.1904 // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество: Переписка, статьи / пер. с нем. С. Апта; сост., авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988. – С. 71–75.

4. Томас Манн – Курту Мартенсу. Мюнхен, 11.01.1910 // Манн Г., Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество: Переписка, статьи / пер. с нем. С. Апта; сост., авт. предисл. и коммент. Г. Н. Знаменская. – М.: Прогресс, 1988.

5. Томас Манн – Иде Бой-Эд. Мюнхен, 5.12.1922 // Манн Т. Письма / под ред. С. Апта. – М.: Наука, 1975. – С. 32–33.

6. Mann Th. Von Deutscher Republik // Mann Th. Gesammelte Werke in zwolf Banden. Band XII. Zeit und Werk. – Berlin, 1955.

7. T. Mann an F. Endres, Munchen, 19.06.1918 // Mann Th. Briefe 1889–1936. – FaM, 1961.

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 141.82

*В. А. Курилов***«Строитель коммунизма» и «homo religiosus»  
в философском дискурсе марксистско-ленинской этики**

Автор рассматривает философско-антропологический аспект марксистско-ленинского учения о морали – противопоставление светской этики «строителя коммунизма» и мировоззрения так называемого Homo Religiosus. Основное внимание уделено анализу влияния культурной революции на мировоззрение советского общества. Изучение советского опыта конфронтации религиозной и светской морали актуально для понимания истоков и смысла современной полемики о роли религии в культурном развитии общества.

The author considers the philosophical and anthropological aspect of Marxist-Leninist doctrine of morality – the opposition of secular ethics of the "Builder of communism" and the worldview of the so-called Homo Religiosus. The main attention is paid to the analysis of the Cultural Revolution influence on the worldview of Soviet society. The study of the Soviet experience of confrontation between religious morality and secular culture is important for understanding the origins and meaning of modern controversy about the role of religion in the cultural development of society.

**Ключевые слова:** культурная революция, марксистско-ленинская этика, религиозная мораль, светская культура, коммунистическое воспитание.

**Key words:** Cultural Revolution, Marxist-Leninist ethics, religious morality, secular culture, communist indoctrination.

Обычно марксистско-ленинскую этику определяли как философскую науку о сущности, законах возникновения и исторического развития морали, коммунистической в особенности, о специфических функциях морали, о нравственных ценностях общественной жизни [2, с. 25]. В советской общественной науке этика была относительно самостоятельной философской дисциплиной, которая опиралась на методологическую основу исторического материализма. Задача марксистско-ленинской этики не сводилась только к правильному объяснению принципов морального поведения, она должна была активно влиять и преобразовывать нравственные отношения в соответствии с законами социального прогресса. Главная задача этики советского периода – воспитания коммунистической личности, «нового человека». В связи со своей воспитательной функцией этика (как

и все философские науки) должна была соответствовать принципу партийности. Осознание коренных классовых интересов, выразившееся в мировоззрении, идеологии, создании политических партий – это и есть принцип партийности, точнее его субъективное содержание. Считалось, что вся духовная деятельность людей пронизана партийностью, проявляющейся в зависимости от предмета и роли в общественном развитии того или вида деятельности.

Объектом изучения этики является мораль. Этика вычленяет моральное значение социальных явлений (труд, образование, наука, искусство и т. д.), обосновывает принципы моральности человеческого поведения. Факторы, непосредственно регулирующие поведение (а таковым в первую очередь является нравственное сознание), определяют специфику этики как относительно самостоятельной науки. Важной особенностью марксистско-ленинской этики являлось её прикладное использование, т. е. выработка системы рекомендаций, призванных усилить эффективность общественного воздействия на процессы поведения и воспитания людей в духе коммунистических идеалов. Вот почему наряду с регулятивной и отражательной (познавательной) функциями морали особое внимание советская теория морали уделяла воспитательной функции. В самом общем виде мораль определялась как форма общественного сознания, социальный институт, выполняющий функцию регулирования поведения людей во всех областях общественной жизни. Требования морали принимают форму безличного долженствования, равно обращённого ко всем, но ни от кого не исходящего повеления [14, с. 225].

Специфический объект отражения морального сознания – взаимоотношения между обществом и человеком, взаимоотношения людей в обществе, проявляемые в их непосредственном общении. Результаты отражения образуют нормативные и оценочные суждения, взгляды на добро и зло, другие моральные представления. Познание социальной действительности моральным сознанием обеспечивается посредством овладения нормативными понятиями и через оценку конкретных явлений общественной жизни, поступков и взаимоотношений людей [2, с. 44].

В марксистско-ленинской этике отмечалось, что мораль включает в себя только те нормы поведения, которые связаны с понятиями о добре и зле. Мораль выражает разрыв между сущим (нравственные отношения) и должным (моральный идеал). За десятилетия советской власти марксистско-ленинская этика проделала значительную эволюцию и всегда была теснейшим образом переплетена с идеологической работой коммунистической партии.

В рамках нашей темы в первую очередь следует обратить внимание на программное выступление В. И. Ленина на III Всероссийском съезде РКСМ 2 октября 1920 г. В этой речи Ленин сформулировал основные принципы коммунистической морали. Во-первых, подчёркивалась классовая природа морали. Во-вторых, отрицалась старая «буржуазная мораль», т. е. мораль капиталистического общества, ей противопоставлялась новая пролетарская нравственность, которая должна была быть подчинена интересам классовой борьбы. В-третьих, нравственным объявлялась всё, что служило разрушению «старого эксплуататорского общества» и способствовало объединению всех трудящихся вокруг пролетариата с целью создания нового коммунистического общества. В-четвёртых, основанием коммунистической морали Ленин провозгласил «укрепление и завершение коммунизма» [4, с. 297–299].

В 1920-е гг. развернулась содержательная дискуссия о партийной этике. Для укрепления морального авторитета, целенаправленной и систематической борьбы с нравственными деформациями в партийных рядах, в 1920 г. по решению IX партийной конференции была образована Контрольная комиссия – КК (впоследствии стала называться центральной – ЦКК). Партийные чистки дополнялись деятельностью этого органа, который был призван бороться с нарушениями коммунистической этики, т. е. быть «судом коммунистической чести». Соответствующие комиссии были созданы также и в местных партийных организациях. Необходимо отметить, что в 1924 г. Пленум ЦКК фактически вводит в партийный лексикон понятия морали и этики. основополагающим принципом партийной этики и коммунистической морали выдвигался принцип верности рабочему классу, революции, партии, делу социализма и коммунизма. На этот счёт очень определённо высказался Е. М. Ярославский на Втором пленуме ЦКК в 1924 г.: «... мы должны сказать, что человек ради партии должен быть готов на всё. Если он это делает – это коммунист» [9, с. 218].

Однако безоговорочное служение делу партии не конкретизировалось; не совсем ясно, какой смысл вкладывался в это понятие. Можно было сделать вывод о том, что партийно-государственная целесообразность стала отождествляться с моралью. Основной итог дискуссии по вопросам партэтики состоял в том, что она закрепила положительное отношение к этике, прояснила моральные основы деятельности партии и отдельных коммунистов, а также выявила наиболее типичные нравственные болезни в партийной среде того времени [9, с. 15].

В проекте предложений Президиума ЦКК II Пленуму ЦКК РКП(б) были кратко сформулированы пять моральных норм коммуниста: 1) для коммуниста партия цель, а не средство; 2) коммунист не делает то, против чего борется партия; 3) для коммуниста на первом месте должны быть интересы партии; 4) забота о товарищах по работе; 5) создание благоприятных условий для коммунистической работы всех членов семьи как в трудовой товарищеской коммуне [9, с. 154]. Обличались и основные нравственные «болезни» членов партии, такие как «онэпивание», хозяйственное обрастание, излишества, пьянство, нездоровые семейные отношения и половая распущенность, участие коммунистов в религиозных обрядах и ритуалах. В документе под названием «Указания Пленума ЦКК о подходе КК и отдельных членов партии к отрицательным явлениям в партии» выдвигалось требование «полного отказа от связи с любым религиозным культом», а также вводился запрет на участие члена партии в религиозных обрядах, так как это затрудняло антирелигиозную пропаганду.

Участники дискуссий по вопросам партэтики сошлись на том, что этично то, что помогает «сокрушать классовых врагов, учиться хозяйствовать на социалистических началах, строить коммунизм; неэтично всё то, что вредит этому». Этот подход рекомендовался всем КК и ответственным партработникам на местах. В целом партэтика вырабатывала нормы коммунистической морали, которые в ходе строительства коммунизма должны были внедряться в массовое сознание советского общества, заменять устаревшие моральные нормы.

Следующий важный этап в развитии марксистско-ленинской этики связан с XXII съездом КПСС и появлением в программе партии морального кодекса строителя коммунизма. Согласно новой программе партии процесс перехода к коммунизму был связан с возрастанием роли морального фактора и уменьшением значения административного регулирования общественных отношений. Отсюда следовало повышенное внимание работников идеологического фронта к проблемам становления коммунистической морали. Вошли в практику работы партийных организаций отчёты коммунистов о выполнении ими принципов морального кодекса строителя коммунизма. В Белоруссии, Литве, Азербайджане преподавание основ марксистско-ленинской этики и морали было введено в высших и средних общеобразовательных и специальных учебных заведениях, в системе профессионально-технического образования [12, с. 221–224].

Коммунистическая мораль не только противопоставлялась «классовой морали эксплуататоров», но и подчёркивалось её прогрессивное значение в нравственном развитии общества. В марксистско-ленинской этике признавался тот факт, что религиозная мораль содержит исторически сложившиеся и ставшие общепринятыми в человеческом обществе нормы (например, христианские заповеди «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй»). Однако выдвигался тезис об искажённом отражении и сакрализации нравственных норм, которые были порождены соответствующими экономическими и другими общественными отношениями. Следовательно, религия не создавала мораль, а лишь закрепляла уже сложившиеся нравственные нормы.

В обновлённом Уставе КПСС впервые появилось требование борьбы каждого коммуниста с «религиозными пережитками». После утверждения формализованных норм коммунистической морали в Программе партии, критика религиозной морали (как самой массовой формы несоциалистической морали) получила новый импульс.

Можно выделить два подхода в критике религиозной морали: 1) функциональный (противопоставление норм религиозной и коммунистической морали с точки зрения их функций в обществе); 2) субстанциональный (критика с позиций марксистско-ленинской теории морали, т. е. философская критика религиозной морали).

При функциональном подходе к критике религиозной морали на первый план выдвигался тезис о вредном влиянии религиозной морали на процесс строительства коммунизма. Подчёркивалась одна из основных функций религии – сакрализация норм морали эксплуататорских классов в капиталистическом обществе. Обосновывалось обвинение религии в культивировании у верующих качеств социальной пассивности и смирения и, как следствие, их отказ от борьбы против произвола угнетателей. Ориентация моральных норм религии на потусторонние ценности, отвлекающая людей от строительства коммунизма, рассматривалась как крайне вредная и приводящая к социальной дезориентации, увлекающая в сторону иллюзорных представлений.

Основные принципы и нормы коммунистической морали, такие как коллективизм, коммунистическое отношение к труду, социалистический гуманизм противопоставлялись моральным нормам религии с целью раскрытия дисфункции религиозного комплекса в социалистическом обществе. Коммунистическая мораль провозглашала труд высшей ценностью, основой богатства и могущества соци-

алистического общества, фундаментом коммунистического воспитания и развития творческих способностей человека. Осознание общественной значимости личного труда рассматривалось как один из основных критериев морального облика советского человека – *строителя коммунизма*, его отличие от *Homo Religiosus*.

Этой оптимистичной характеристике противопоставлялась оценка роли труда с точки зрения религиозных учений. Например, утверждалось, что в христианстве труд рассматривается как «наказание за первородный грех», а целью труда, подкреплённого молитвою, является спасение души. Помимо достаточно низкой оценки труда, религиозная мораль подрывала веру человека в силу коллектива, учила полагаться не на поддержку товарищей и собственные силы, а на божью волю. Считалось, что в целом религиозной морали чуждо понимание труда как творческой деятельности человека, направленной на преобразование природы и общества. Кроме того, соблюдение религиозных праздников отрывало трудящихся от работы, расшатывало трудовую дисциплину, мешало выполнению производственных планов. Религиозная мораль способствовала отвлечению людей от активного участия в трудовой деятельности. Таким образом, религиозная мораль тормозила развитие трудового энтузиазма у советских людей.

Прикладной аспект коммунистической морали заключался в развитии моральных стимулов (осознание общественной значимости труда, ответственность перед обществом и трудовым коллективом, эстетическое удовлетворение процессом и результатом трудовой деятельности), задействованных в трудовом воспитании. Для повышения дисциплины и производительности труда использовали моральное поощрение (различные формы и виды общественного признания трудовых заслуг, широкая пропаганда, с помощью выразительных и эмоциональных средств, трудового героизма).

Категории долга и совести в коммунистической морали наполнялись качественно иным содержанием, чем в религиозной морали. Например, в христианстве источником чувства долга считают Бога, а высший долг человека – любовь к Богу. Марксистско-ленинская этика понятие долга выводила из обязанностей человека перед обществом. Чувство долга отражает глубокую связь человека с коллективом. Моральный идеал для советского человека – это подчинение личных интересов общественным, т. е. делу строительства коммунизма. Источником долга в советской теории морали являлись общественные интересы.

Тесно переплетается с понятием долга категория совести. Если в христианской этике совесть понимается как врождённый «божественный голос», вложенное творцом различие добра и зла, то в марксистско-ленинской этике происхождение совести не выводили за пределы общества. Под совестью понимали нравственную самооценку человеком собственных поступков. Сущность совести – восприятие общественных интересов человеком как своих личных интересов. Когда такое восприятие в процессе воспитания и самовоспитания становится убеждением индивида, он начинает оценивать собственные поступки, сопоставлять их с моральным идеалом, выработанным в ходе исторического развития общества. Совесть в коммунистической морали была инструментом контроля общественных отношений, преградой для проникновения всего аморального в сознание человека. Исходя из положений марксистско-ленинской этики, представления религии о долге и совести наносили вред строительству коммунизма. Сковывая инициативу человека, считавшего долг и совесть «божественным даром», религиозная мораль отвлекала людей от прогрессивных общественных задач.

Принцип коллективизма «каждый за всех, все за одного», провозглашённый в моральном кодексе строителя коммунизма, должен был способствовать развитию коллективного начала в советском обществе, в то время как в религиозном учении о личном спасении усматривалось потворство развитию индивидуализма и эгоизма. Человек, подверженный влиянию религиозной морали и учению о личном спасении, склонен возвращаться в сфере личных чувств, порождённых представлениями о потустороннем мире, о греховности. Коллектив и общество его мало интересуют, они могут увести его в сторону от цели приобретения посмертного «райского блаженства», вовлечь его «во грехи», в «мирскую суету». Согласно такой логике земные чувства и привязанности опасны для дела «вечного спасения».

Однако, следуя положениям Маркса, отмечалось, что религиозная мораль не является причиной социальной ограниченности и замкнутости в «личном духовном мире», она только выражение, следствие ограниченности и «разорванности бытия».

Моральный идеал социалистического гуманизма, выраженный в формуле «человек человеку – друг, товарищ, брат», утверждал классовую солидарность и сплочённость трудящихся всего мира. Характерные для религиозной морали принципы всепрощения, любви к ближнему, непротивление злу насилием, считались «псевдогуманизмом» и рассматривались марксистско-ленинской этикой как пережит-

ки «капиталистической морали», целью которой было насаждение социальной пассивности и отказа от борьбы за счастливое коммунистическое будущее человечества.

Патриотизм понимался как любовь к Родине, готовность отдать служению ей все свои силы, а порою и жизнь. В религии зачастую потусторонний, горный мир объявляется «истинной отчизной». В некоторых случаях последователи религиозных учений отказывались принимать воинскую присягу, брать в руки оружие (Свидетели Иеговы, мурашковцы, адвентисты-реформаторы, часть пятидесятников). Отказ некоторых верующих от вступления в профсоюзы, общественные организации, нежелание голосовать на выборах в органы советской власти был инспирирован, в том числе, влиянием религиозной нравственности.

Считалось, что религия разъединяет людей по религиозному, расовому и национальному признакам. Коммунистическая мораль, наоборот, должна была объединить всех людей независимо от расы, национальной и религиозной принадлежности.

Моральное понятие подвига трактуется христианством как прославление Бога, ревностное ему служение. Подвижниками называют монахов, аскетов, святых, блаженных, юродивых. Богословы молитву уподобляют подвигу. Марксистско-ленинская критика усматривала в религиозном понимании подвига – самоистязание, равнодушие к обществу, к гражданским обязанностям, к родным и близким. Коммунистическая теория морали признавала подвигом только тот поступок, который был совершён ради блага других. Подвиг – это беззаветный, бескорыстный поступок, до конца выполненный общественный долг, совершённый в трудных условиях. Коммунистическая мораль призвала людей на подвиги самоотверженной борьбы за интересы Родины, за дело коммунизма.

Стоит остановиться на отношении религиозной и коммунистической морали к положению женщины в обществе. Консервативная религиозная мораль пыталась замкнуть интересы женщины на быте и семье, лишить её права активного участия в жизни общества. Коммунистическая мораль обосновывала раскрепощение и равноправие женщины, активно вовлекала её в общественное производство, поощряла общественную деятельность [11, с. 94–104].

Для усиления аргументации тезиса о вреде религиозной морали приводились конкретные примеры из жизни последователей религиозных объединений. Чаще всего для этого подбирались случаи преступной деятельности последователей тех религиозных объединений,

которые не были лояльны к советскому политическому строю и находились в конфронтации с государством (истинно-православная церковь, совет церквей евангельских христиан-баптистов, Свидетели Иеговы и некоторые другие). Приведём пример из советской серии «В помощь лектору»:

«Е. С. Абушенко – член утевской секты баптистов в Белоруссии – пыталась насильственно втянуть в секту свою дочь Веру. Она запрещала ей читать газеты, слушать радио, смотреть телевизор, ходить в кино, на собрания. Вера решительно выступила против матери и её фанатичных “братьев” и “сестёр”. И тогда Абушенко решила избавиться от дочери. Она убила её.

Другой дикий случай произошёл во Фрунзе. Серёжа Зевалкин рос без отца. А его мать и дед – члены баптистской секты. Как-то мать и дед отправились в молебный дом. Они решили взять с собой и Серёжу. А когда тот отказался, мать и дед связали мальчику ноги металлической цепочкой, на цепь повесили два замка и оставили его в запёртом доме» [10, с. 53].

Подобный фактический материал должен был закрепить в сознании реципиента мысль о вреде религиозной морали, сделать её более наглядной, конкретизировать.

Марксистско-ленинская субстанциональная (философская) критика религиозной морали доказывала несостоятельность этической теории основанной на религиозных учениях и утверждала коммунистическую мораль. Указывалось, что далеко не все нормы поведения, а лишь особый тип этих норм, отличный от множества других, охватывается понятием морали. Как форма общественного сознания мораль возникает только при наличии в обществе представлений о добре и зле [5, с. 291–292]. Необходимым условием морали выступает наличие морального идеала, т. е. образца, в соответствии с которым человек оценивает свои намерения и поступки.

Используя методологическую основу исторического материализма, марксистско-ленинская этика объясняла происхождение морали и её необходимого условия (представлений о добре и зле) отражением в сфере духовной жизни общества процесса социального расслоения в ходе разделения труда. С появлением противоположности материальных интересов личности и общества формируется моральная неудовлетворённость, разрыв должного и сущего, эгоизм и альтруизм. Требования, предъявляемые индивиду, стали расходиться с его основными влечениями и интересами. Человек обнаруживает, что не в состоянии подавить в себе дурные (противоположные интересам общества) побуждения и чувства, подчинить их требованиям долга. Так появляется сознание вины, греховности и, как следствие, стремление

к очищению, к святости. Мораль классового общества стала выражением разрыва сущего и должного. Такова в общих чертах теория происхождения сущности морали в марксистско-ленинской этике.

В системе христианской морали тот или иной поступок считается нравственным не в силу своих свойств и последствий, а только в зависимости от того, соответствует ли он божественной воле. Получается, что мораль, не имеющая другого фундамента, кроме ссылки на Бога, лишена внутренней опоры и самостоятельного смысла. Это подвело советских исследователей религиозной морали к выводу о том, что полюса добра и зла могли бы поменяться местами, если бы было доказано, что именно так надо понимать волю «небесного отца». Следовательно, любой аморальный поступок в такой системе координат может быть оправдан ссылкой на божественный авторитет. Принципы религиозной морали не подлежат для верующих критике: божественная санкция парализует всякое размышление и осуждает всякое сомнение.

Из вышесказанного можно сделать вывод о том, что религия не рассматривалась как причина происхождения нравственности. По мысли советских исследователей религиозной этики, религия была лишь оболочкой нравственности, которая освещала нормы классовой морали, придавала им священный авторитет. Религия не только выносила источник морали за пределы общества и человека, но и преодолевала разрыв между должным и сущим представлениями о награде за добродетель в потустороннем мире. В мире земном верующего альтруиста ждали только трудные испытания. В этом заключается иллюзорность решения моральных проблем религией.

Марксистско-ленинская этика предложила свой рецепт преодоления конфликта между должным и сущим. Как предполагалось, в коммунистическом обществе исчезнет практическое расхождение, противоположность требований, предъявляемых идеалом, с одной стороны, и реальными условиями жизни, реальными возможностями, – с другой [15, с. 24]. Произойдёт сближение идеала с действительностью, общественные интересы будут совпадать с личными, гармонично дополнять друг друга. Согласно теории научного коммунизма в процессе коммунистического строительства будет усиливаться соответствие индивидуального сознания общественному сознанию, произойдёт сближение уровней их развития, постепенно исчезнет неравномерность утверждения коммунистического сознания в духовном мире каждой личности. Такое сближение индивидуального и общественного сознания означает снятие противоречия между

моральным идеалом коммунизма и соответствием этому моральному идеалу практической деятельности личности. Таким образом, моральная проблема должного и сущего будет решена.

Для ускорения процесса построения коммунизма необходимо было сделать нормы коммунистической морали не только знанием, но и убеждением всех советских граждан, а также повседневным регулятором общественных отношений.

Приведём пример жизненной ситуации и его анализа с позиции марксистско-ленинской этики с целью демонстрации глубокой связи этической теории и практической деятельности.

«Пожилая женщина, работающая в колхозе птичницей, пришла в правление попросить пару десятков яиц для угощения приехавших к ней гостей. Кто-то из ожидавших здесь прихода председателя шутливо заметил: “А что тебе просить, сама хозяйка, взяла бы – никто бы и не знал”. Женщина возразила: “Не гожусь я для таких дел, умирать скоро, не хочу на том свете перед богом отвечать”».

Анализируя этот пример, советский учёный В. Н. Шердаков отмечает, что истолкование этого случая может быть разным. Сторонники религиозной морали сделают вывод о пользе религии для удержания от аморальных поступков. Другие отметят, что факт удержания от аморального поступка был следствием страха перед Богом, а это лишает такое решение нравственной ценности. Потому что нравственный поступок должен быть самодостаточным актом свободной воли, продиктованным внутренним убеждением человека, который исходит из интересов других людей или общества, даже в ущерб личным интересам. Далее В. Н. Шердаков утверждает, что главным мотивом в этом происшествии нужно считать не страх перед Богом, а человеческую совесть. Представления о должном, о человеческом достоинстве и самоуважении были основой, а мысль о Боге, скорее всего, являлась внешней оболочкой, в которую привычно облекались эти представления [16, с. 233–234]. Вывод В. Н. Шердакова обосновывает самостоятельность моральных норм от религии, привычные представления обыденного религиозного сознания лишь объясняют мотивы морального поступка, являются его оболочкой.

Таким образом, марксистско-ленинская субстанциональная и функциональная критика религиозной морали дополняли друг друга, обосновывали необходимость преодоления религии и замещения религиозной нравственности коммунистической моралью. Если принимать во внимание тезис о самостоятельности морали, независимости её происхождения от религии, получается что религия не создаёт мораль, а лишь обосновывает нормы классовой морали, охраняет и

утверждает их. Тогда напрашивается вывод о естественном процессе возникновения коммунистической морали в социалистическом обществе, так как она соответствует цели и задачам развития этого общества.

Утверждение коммунистической морали проходило под воздействием всего советского образа жизни, этот процесс направлялся и контролировался многогранной идеологической деятельностью коммунистической партии. Активное практическое участие в борьбе за коммунизм рассматривали как основу нравственного воспитания. В партийных документах отмечалось:

«Ничто так не возвышает личность, как активная жизненная позиция, сознательное отношение к общественному долгу, когда единство слова и дела становится повседневной нормой поведения. Выработать такую позицию – задача нравственного воспитания» [7, с. 77].

Субъективный фактор, т. е. внедрение коммунистической морали институтами идеологии, устранял стихийность процесса становления новых моральных норм и должен был способствовать приближению к главной цели социалистического общества – коммунизму.

Коммунистическая идеология была тесно переплетена с теорией морали, нравственными нормами и отношениями в советском обществе. Можно рассматривать марксистско-ленинскую этику, нормы коммунистической морали, идейно-воспитательную работу по формированию нравственных убеждений как одно из направлений коммунистической идеологии.

Моральные нормы, сформировавшиеся в практике общественной жизни под влиянием идей и принципов коммунистической политической идеологии и вобрав их в себя, становились для человека в процессе образования и воспитания внутренним регулятором его поведения, превращались во внутренние убеждения. Реализуясь как результат убеждённости личности, нормы коммунистической морали выполняли определённую идеологическую функцию, становились средством идеологического воздействия. Если же для личности моральные нормы и заложенные в них идеи не становились её убеждениями, они всё же могли реализоваться в практической деятельности, так как личность не хотела испытывать на себе отрицательную реакцию общественного большинства за своё ненормативное поведение. В том случае, если личность нарушала нормы коммунистической морали, тем самым она отрицала в определённой степени и политическую идеологию, господствующую в социалистическом обществе, занимала положение *persona non grata* [8, с. 57].

Нормы коммунистической морали должны были стать убеждениями всех советских людей, для этого коммунистическая партия проводила большую идеологическую работу. Идеино-воспитательная деятельность (компонент идеологической сферы) – это внесение социалистического общественного сознания, марксистско-ленинской идеологии в сознание каждого человека в отдельности. Коммунистическая партия была главным элементом субъекта управления идеологической сферой, она осуществляла политическое руководство, и в тех или иных формах прямое управление сферой идеологии. Также в роли субъекта управления идеологической сферой выступали органы государственно-административного управления, комсомол, профсоюзы, различного рода творческие организации и добровольные общества. Объектом управления идеологической сферой общества (идеологического воспитания) являлся человек, его сознание, дела и поступки [3, с. 62–66].

Таким образом, если схематично описать суть идейно-воспитательной деятельности по внесению норм коммунистической морали в сознание индивида, то получится следующая формула: субъект управления оказывает управляющее воздействие на объект управления с целью воспитания у объекта управления стойких моральных убеждений.

В целом процесс формирования коммунистической нравственности, преодоление, замещение и вытеснение из общественного сознания и общественных отношений религиозной морали был одним из факторов реализации на практике ленинской программы культурной революции, которую проводила в жизнь коммунистическая партия и государство. **Культурную революцию понимали как единый процесс формирования «нового человека».**

Советские исследователи выделяли три основные группы задач, которые решались в ходе культурной революции: 1) ликвидация неграмотности и приобщение граждан к такому уровню общеобразовательных и технических знаний, которых требовали от них условия производства, задачи отделения церкви от государства и системы образования, развитие средств массовой коммуникации; 2) передача в руки советских граждан материальной базы культуры, реформа народного образования и создание на этой основе собственных кадров советской интеллигенции, установление контроля за деятельностью буржуазных специалистов; 3) всеобщая доступность культурных ценностей и обеспечение возможности творчества в любой области жизнедеятельности общества.

По мнению советских исследователей, с построением социализма задачи культурной революции были в основном решены. Сторонники этого взгляда упускали третью группу задач культурной революции, которая определяла её гуманистическую сущность. С точки зрения советского учёного Н. С. Злобина, именно процесс преодоление деления общества на творцов и потребителей культурных ценностей был целью культурной революции, её завершением, что, по мысли исследователя, совпадало с построением коммунизма [6, с. 255–257].

Необходимо остановиться ещё на одном компоненте теории научного коммунизма, связанном с развитием коммунистического общественного сознания. В теории научного коммунизма обосновывалось положение о том, что с развитием коммунистических отношений государство и правосознание будут заменены общественным самоуправлением и моральным сознанием. Точнее, по мере перехода общества к коммунизму на основе норм нравственности и норм права будут складываться единые нормы коммунистического общежития. Правосознание должно было не просто исчезнуть, а преобразоваться [13, с. 251]. Чаще всего выделяли три группы форм общественного сознания. К первой группе относили те формы общественного сознания, которые не отмирали при коммунизме, а становились более содержательными: философия, наука, мораль, искусство. Ко второй группе относились так называемые «извращённые» виды сознания, оставшиеся при социализме как пережитки прошлого, они должны были исчезнуть окончательно с построением коммунизма, к третьей — относились политическое и правовое сознание. При наступлении второй фазы коммунизма эти формы должны были преобразиться в идеологию, выражающую общечеловеческие интересы и нормы коммунистического общежития [1, с. 81–82].

Религиозное сознание, а следовательно, и нормы религиозной морали находились в противоречии с социалистическим общественным сознанием. Индивидуалистические, национальные, религиозные «предрассудки и заблуждения, пережитки прошлого» сохранялись при социализме на уровне индивидуального и группового сознания, а одна из задач идеологической работы заключалась в их преодолении. Получалось, что утверждение коммунистической нравственности и сокращение влияния норм религиозной морали являлось одним из показателей приближения коммунизма. Отсюда и такое широкое внимание к проблемам этики и морали со стороны идеологических работников.

Таким образом, процесс замещения религиозной нравственности нормами коммунистической морали получил обоснование в этической доктрине теории научного коммунизма, которая выстраивала систему философской и идеологической аргументации для формирования **нового типа человека – строителя коммунизма.**

### Список литературы

1. Агаронян А. С. Проблемы формирования коммунистического общественного сознания. – Ташкент: Узбекистан, 1977.
2. Архангельский Л. М. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. – М.: Высшая школа, 1974.
3. Афанасьев В. Г. Об управлении идеологической сферой в социалистическом обществе // Коммунист. – 1975. – № 12. – С. 60–68.
4. В. И. Ленин о литературе и искусстве. – М.: Худож. лит., 1986.
5. Дробницкий О. Г. Научная истина и моральное добро // Наука и нравственность / сост. В. И. Толстых. – М.: Политиздат, 1971. – С. 268–322.
6. Злобин Н. С. Культура и общественный прогресс. – М.: Наука, 1980.
7. Материалы XXV съезда КПСС. – М.: Политиздат, 1976.
8. Михальченко Н. И. Коммунистическая идеология и деятельность масс. – Киев: Наукова думка, 1976.
9. Партийная этика: Документы и материалы дискуссии 20-х годов / под ред. А. А. Гусейнова и др. – М.: Политиздат, 1989.
10. Прокофьев В. И. Категории морали и религия. – М.: Знание, 1970.
11. Прокофьев В. И. Кодекс коммунистической морали и религиозная «нравственность». – М.: Воениздат, 1964.
12. Теория и практика коммунистического воспитания / редкол.: Ж. Т. Гощенко и др. – М.: Мысль, 1980.
13. Уледов А. К. Структура общественного сознания: теоретико-социологическое исследование. – М.: Мысль, 1968.
14. Философский словарь / под ред. М. М. Розенталя, П. Ф. Юдина. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1968.
15. Шердаков В. Н. Атеизм и нравственность. – Л.: Знание, 1973.
16. Шердаков В. Н. Иллюзия добра: Моральные ценности и религиозная вера. – М.: Политиздат, 1982.

*Статья поступила: 01.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 130.2 : 003

*А. М. Прилуцкий*

**Концепт «жидомасонство» как пустое рамочное понятие  
и семиотическая фикция**

В статье анализируется семиотическое и семантическое значение концепта «жидомасонство», популярного среди части современного православного социума. Генезис данного понятия уходит еще в дореволюционное время, однако сегодня произошла вторичная семиотизация данного понятия. Эта семиотизация в общих чертах отражает динамику социальных процессов послеперестроечной России. В результате контент-анализа и дискурс-анализа автором выявлены основные функции, которые приписываются данному концепту в области политики и религии. Набор функций, приписываемых жидомасону, типичен для демонологического дискурса Средневековья. Анализ текстов, в которых воспроизводятся «жидомасонские мифологемы», позволяет сделать вывод, что в них политическая и религиозная проблематика зачастую переплетается, формируя единый синкретичный антимасонский дискурс. Адепты жидомасонского мифа ориентированы на паттерны «политического православия», для которого характерны представления о том, что русский должен быть православным, а православный – монархистом, борцом с глобализацией и экуменизмом.

This article is devoted to the analysis of the semiotic and semantic meaning of the “Jew-Mason” concept, popular among parts of modern Orthodox society. The genesis of this concept goes back to pre-revolutionary time, but today there has been a secondary semiotization of this concept. This semiotization reflects the dynamics of social processes in post-perestroika Russia. As a result of content analysis and discourse analysis, the author identified the main functions that are attributed to this concept in the area of politics and religion. The set of functions attributed to the “Jew-Mason” is typical for demonological discourse of the Middle Ages. An analysis of the texts in which the “Jew-Masonic mythologemes” are reproduced allows us to conclude that the political and religious problems are often intertwined in them, forming a single syncretic anti-masonic discourse. The adherents of the Jew-Mason myth tend to focus on the patterns of “political Orthodoxy”, for which characteristic ideas are that Russian should be an Orthodox, and Orthodox should be a monarchist, a fighter against globalization and ecumenism.

**Ключевые слова:** жидомасонство, конспирология, антисемитизм, эсхатология, маргинальная религиозность, религиозные субкультуры.

**Key words:** Jew-Mason, conspiracy, anti-Semitism, eschatology, marginal religiosity, religious subcultures.

Лексема «жидомасон» и производные формы сегодня достаточно регулярно воспроизводится в маргинальных кластерах российского религиозного и политического дискурса, выполняя функции семиотического маркера принадлежности к субкультурам (в том числе – религиозным), среди приверженцев которых популярны конспирологические и эсхатологические мифологемы. В большинстве случаев эти субкультуры причудливым образом сочетают в различных пропорциях царбожнические, националистические, технофобские и антизападнические мифологемы и идеологемы, формируя на их основе конспирологическую семиосферу. В этом отношении «жидомасон» интерпретируется в качестве неизменного актора глобальной конспирологии: это могущественный и коварный враг, слуга антихриста, противник православной церкви и Русского государства.

Следует отметить, что если в текстах радикальных (и радикализованных) субкультур православного паттерна концепт жидомасонского заговора популярен и регулярно воспроизводится, то славянские неоязычники к нему практически не обращаются, ограничиваясь апелляциями к хрестоматийному «жиду»<sup>1</sup>. Вероятно, это объясняется фактором интердискурсивности: сформировавшись на маргиналиях православной культуры, «жидомасон» сохраняет квази-православные коннотации, неприемлемые для неоязычников, полагающих, что все христианство априорно является «упадническим» и «жидовским».

В настоящее время представляется затруднительным определить точное время формирования данного концепта и его терминологизацию. Согласно данным, приводимым А. Я. Аверхом, для дореволюционных черносотенцев «масон» был такой же жупел и объект преследования, как и пресловутый «жид», и не случайно они эти два понятия объединили в одно – «жидомасоны» и использовали для дискредитации С. Ю. Витте [1, с. 226]. По другим данным, изобретателем понятия «жидомасоны» был М. Л. Магницкий, который впервые употребил соответствующий термин в письме к императору Николаю I. Для целей настоящего исследования хронология формирования концепта не имеет принципиального значения, достаточным является то, что в предреволюционной России к теме «жидомасонского заговора» обращались крайне правые политические деятели, журналисты и отдельные иерархи православной церкви. Так, распространение текста провокативной проповеди епископа Амвросия (Гудко) «Враг рода человеческого – жидомасоны в мировой истории» было запрещено Си-

---

<sup>1</sup> В данной статье лексема «жид» и производные используются исключительно как элемент анализируемой дискурсивной среды.

нодом [7]. Активно употребляли термин «жидомасонство» лидеры дореволюционных черносотенцев – Пуришкевич, Шмаков, Дубровин. Последний, например, уличал в жидомасонских симпатиях самого премьера П. А. Столыпина, доказывая, что его аграрная политика «выгодна только жидомасонам, стремящимся поколебать самодержавный строй» [14].

В развитии семантики концепта «жидомасон» в современном общественном дискурсе можно выделить два этапа. На первом этапе, хронологически приходящемся на годы перестройки, происходило активное включение данного концепта в политический нерелигиозный дискурс. Естественно, что в доперестроечное время лексема и соответствующий ей концепт были жестко табуированы в подцензурной публичной сфере (хотя и периодически воспроизводились религиозно настроенными маргиналами). В ходе адаптационных процессов концепт развивал эмотивные, образные и ассоциативные характеристики, благодаря которым он в итоге превратился в инструмент формирования перлокутивности текста, по аналогии с классическим: «Вот тоже, как услышу я слово ”жупел”, так руки-ноги затрясутся» (А. Н. Островский). Однако анализируемый концепт использовался не только как инструмент развития модальности страха в дискурсах повседневности, в том числе страха конспирологического, но и для оценочного (негативного) маркирования всего того, что условно можно отнести к «чуждой культуре», и что вызывает страх именно из-за этого.

Будучи семиотическим маркером определенной мировоззренческой программы, на этом этапе концепт не развивал религиозных значений и коннотаций отчасти потому, что во время перестройки и в первые послеперестроечные годы либерально-западнические политические силы старались представить православную церковь в качестве своего политического союзника. Под влиянием тогдашних стереотипов находились и их идеологические противники, которые, разрабатывая идеологические основы противостояния либерализму, апеллировали не к религиозным, но к секулярным националистическим идеологемам и мифологемам.

На втором этапе, одновременно с усилением среди либерально-западнических кругов антиправославных и антиклерикальных настроений, происходила рецепция концепта «жидомасон» частью православного социума. В наиболее выраженной форме она была востребована маргинальными кластерами православного дискурса, соответствующими субкультурам царебожнического паттерна, среди которых популярны представления об особом мессианско-сотериологическом предназначении русского народа.

Будучи явлением плохо структурированным, идеологический дискурс субкультур царебожнического паттерна формируется благодаря взаимодействию эсхатологической мифологии (включающей в себя такие компоненты, как конспирологические, технофобские и эскапистские мифологемы) и радикально-монархический комплекс (включающий миф о царе-искупителе, набор неканонических культов, веру в предстоящее восстановление монархии в России как единственно богоугодной формы государственного устройства).

Лексема «жидомасоны» и производные формы сегодня регулярно воспроизводятся не только в маргинальном религиозно-публицистическом дискурсе, но и в качестве религиозного термина звучат в профетических нарративах. При этом в текстах маргинальной ритуалосферы данная лексема практически не встречается, хотя есть и отдельные исключения. Так, в тексте популярного «Акафиста Святому Великомученику Благоверному Царю-искупителю Николаю Второму, умученному от жидов», содержится упоминание анализируемой лексемы:

«Видяще бедствие народа православнаго, за растление в безверии знати погибающаго и от лютых служителей Бафамета жидомасонов нападствуемаго, на князи, сыны человеческия, не надеялся еси, обаче все упование возложил еси на вся Могущаго, выну зывая ко Господу о людех, тебе вверенных: Аллилуиа» [3].

Однако, если лексема «жид» используется в текстах маргинальной ритуалосферы постоянно, «жидомасоны» – ее редкие гости. Полагаю, это связано исключительно со стилистикой: лексема «жидомасон» воспринимается при спонтанной коммуникации как «модернистский» политический термин, она не встречается в ставших традиционными текстах церковнославянской ритуалосферы, а поэтому дисгармонирует с подчеркнута архаической лексикой новодельных текстов неканонических молитв и акафистов. Поскольку пишутся такие тексты людьми, весьма плохо владеющими литургической традицией, то зачастую они вынуждены стилизовать свой текст при помощи нарочитой архаизации. Отсюда – страх перед тем, что современный политический термин невольно «осовременит» текст, фактический модернизм которого должен быть закамouflирован архаикой и поэтому выглядеть «традиционно» и «церковно».

При этом классический «жид» подобной дисгармонии не создает, поэтому и употребляется регулярно, например: «Странное чудо видяще державы европейския, духом антихристовым, яко проказою, зараженные: обаче Грозный Царь Московский в державе своей заразу сию, от богопротивного племени жидовского исходящую, не попустил еси» [2], – таких примеров можно привести много.

По мере адаптации концепта «жидомасоны» идеодискурсом, происходит его десемантизация, в результате чего концепт трансформируется в пустое рамочное понятие [8]. Контент-анализ интернет-публикаций показал, что по аналогии с лексемой «жидомасон» образовано множество неологизмов разной частотности, в семантике которых национальный компонент из сферы значения переходит в область факультативных коннотаций (если он есть, то хорошо, а нет – так нет). Среди таких неологизмов: *жидоадвокаты, жидобанкиры, жидобендеревцы, жидодепутаты, жидожурналисты, жидоиерархи, жидоизменники, жидокапиталисты, жидокатолики, жидокомиссары, жидокоммунисты, жидолибералы, жидомайdanовцы, жидомонархисты, жидоминыстры, жидомонахи, жидообновленцы, жидоолигархи, жидопатриарх, жидополитики, жидопопы, жидопреступники, жидопротестанты, жидопроеессора, жидореволюционеры, жидосатанисты, жидосектанты, жидоуниаты, жидоученые, жидофашисты, жидохристиане, жидо чиновники, жидоэкуменисты, жидоязычники* и т. д. и т. п. Стоит отметить, что приведенные лексемы используются не только для демонизации очевидных и потенциальных «врагов», но и для дискредитации статусных социальных и профессиональных страт – фиксируются *жидоминыстры, жидодепутаты, жидопатриарх*, но отсутствуют *жидосапожники, жидосадовники* или *жидопсаломщици*. В одних случаях указанные неологизмы используются в качестве пейоратива, в других – для формирования модальности страха, реже отмечается воспроизведение их в иронических и пародийных дискурсах.

Почти полностью лишенный национальной привязки и связи с регулярным масонством современный «жидомасон», как правило, и не еврей, и не масон, но не более чем символическое обозначение «врага». Не так давно пожилой болгарин, относительно неплохо владеющий русским языком (разговор с ним состоялся в Болгарии), свидетельствовал автору этой статьи свою благодарность России за освобождение Болгарии от ига «жидов турецких».

Это подтверждает наше предположение о том, что образы «жида» и «жидомасона» (в условиях определенных коммуникативных ситуаций) следует трактовать в качестве пустых рамочных понятий, используемых для создания своеобразной семиотической фикции – коль скоро атрибуты и предикаты понятия строго не заданы, они всегда могут задаваться ситуативно. В результате любой «враг» и просто «нехороший человек» могут быть определены как «жидомасоны». Согласно специфической логике царебожников, коль скоро евреи и масоны – «враги», то и враги должны быть «символическими» евреями и масона-

ми, независимо от их этнической и религиозной идентичности. Так формируется семиотический симулякр, экспонент без референта.

Анализ бытийного дискурса маргинального православия позволяет выделить основные функции, которые приписываются данному концепту в областях политики и религии.

*В сфере политических процессов жидомасоны:*

- Захватывают власть в отдельных странах (например: «и в итоге жидомасонской экспансии в 2002 году в Украине жидомасоны фактически захватили власть в Украине» [11]; «впрочем и в России во власти жидомасоны. Я думаю и в Белоруссии они тоже господствуют в правительстве и работают на мировое сиономасонское правительство» [12]).

- Исторически стремятся к мировому господству (например: «к такому всемирному господству над всеми странами и народами стремились жидомасоны уже с давних времен» [16]).

- Используют современные технологии для усиления процессов глобализации (например: «в наше тяжелое отступническое время, когда жидомасоны хотят вас завести в глобалистическое болото и накрывают сетями чипирования, биометрии и начертания на клетки ДНК, для вашего уловления» [6]).

- Порабощают и уничтожают народы (например: «Народ СССР оказался в оккупации под гнетом ФРС и международного жидомасонского мирового тайного правительства, оккупировавшего территорию Великой России и превратившего его в колонию. Эксплуатируя и уничтожая Русский Народ, грабя его и природные ресурсы Нашей Родины, взяв под контроль и в свое управление экономические, политические и социальные процессы в жизни Русского Народа» [13]).

- Руководят поведением людей (например: «людей должны вести по жизни Ангелы Хранители, а ведут жидомасоны», «батюшка нам говорил, что всё это творят жидомасоны, только они тайно всё творят и из космоса управляют нами, они даже наше общение друг с другом будут знать» [10]).

- Провоцируют международные конфликты (например: «а уж то, какими подлыми и коварными методами действуют жидомасоны для достижения своих целей, сталкивая между собой целые народы, к тому же делая это не своими руками – в это трудно поверить нормальному, воспитанному, доброму человеку» [16]).

- Обеспечивают строгую конспирацию своей деятельности (например: «жидомасоны умеют хранить свои тайны» [9]).

*В области религии жидомасоны:*

- Ненавидят церковь и борются с ней (например: «жидомасонство – детище сатанинского, это “коллективный антихрист”, это на земле сила миродержителя тьмы века сего. Должно быть масонство осуждено и анафематствовано Русской Православной Церковью, чтобы предупредить и обезопасить овец Христовых. Масоны-сатанисты ненавидят Святую Церковь Христову и называют Ее своим врагом номер один и боятся Ее» [5]; «и так как больше всего они ненавидели Христа и Православную веру, то всегда больше всего вели борьбу именно с Православием» [16]).

- Подготавливают приход антихриста и принятие людьми его власти (например: «жидомасонское правительство в России добилось больших успехов в деле подготовки русского человека к принятию антихриста и его печати» [12]; «создадут жидомасоны искусственный голод, все и побегут к нему (т. е. антихристу – А.П.) за хлебом» [4]).

- Распространяют различные ереси в целях создания новой антихристианской религии (например: «создание новой всемирной религии – вот такая конечная цель жидомасонства в религиозной деятельности. Экуменизм – это и есть то масонское средство, с помощью которого осуществляется эта цель на протяжении десятков лет» [16]).

- Строят храмы РПЦ МП, которые многие адепты жидомасонского мифа считают «безблагодатными» – «для чего сатанисты-жидомасоны реставрируют и строят на воровские деньги все новые и новые храмы (начиная с храма Христа Спасителя)? Уж конечно не для того, чтобы в мире восторжествовал дух ненавистного им Христа» [15].

Поскольку современная Русская православная церковь, с точки зрения различных неканонических сообществ<sup>1</sup> непримиримых фундаменталистов, не стоит в истинном православии, то жидомасоны ее не особо опасаются:

«похоже, верхушка мирового жидомасонства пришла к выводу, что в настоящее время Русская Православная Церковь больше не представляет для него серьезной опасности. Духоносные пастыри почти все истреблены, а современные архиереи чуть ли не в большинстве своем евреи, маскирующиеся под русскими фамилиями». Хотя, при этом считается, что «даже такое, духовно опустошенное новое мирское православие с новыми обработанными священниками все равно ненавистно жидомасонам» [16].

---

<sup>1</sup> Речь идет о своеобразных микроюрисдикциях, в которых число клириков сопоставимо с числом мирян.

Отметим, что в вышеприведенных примерах жидомасон всегда выступает в качестве «активного деятеля», чего нельзя сказать о его дискурсных протагонистах. Набор функций, приписываемых жидомасону, типичен для демонологического дискурса Средневековья. Интересно, что с точки зрения православной аскетики<sup>1</sup> активная деятельность, если она не связана с миссионерством, храмостроительством и благотворительностью, воспринимается, скорее, негативно, поскольку соотносится с излишней привязанности к земному, суетой. Поэтому среди чтимых православных святых не так много «деятелей» в полном смысле. Суетливый жидомасон постоянно изобретает и реализует свои пагубные авантюры, он всецело и деятельно укоренен в реальности мира сего.

Анализ текстов, в которых воспроизводятся «жидомасонские мифологемы», позволяет сделать вывод, что в них политическая и религиозная проблематика зачастую переплетается, формируя единый синкретичный антимасонский дискурс. Отчасти это обеспечивается благодаря тому, что адепты жидомасонского мифа, как правило, ориентированы на паттерны «политического православия», для которого характерны представления о том, что русский априорно должен быть православным, а православный – монархистом, борцом с глобализацией и экуменизмом.

Таким образом, сложное переплетение теологом, идеологом и мифологом создает возможность для формирования своего рода дрейфующей семантики основных концептов – их значение не просто не является строгим, но принципиально не стремится к строгости, оставляя возможности для различных контекстуально обусловленных интерпретаций.

Если в большинстве случаев обвинение в жидомасонстве используются для дискредитации политических противников монархизма, то при необходимости в жидомасонстве можно обвинить и самих монархистов:

«Посмотрите, кто создает эти так называемые “монархические общества” и “монархические движения”? Опять-таки те же враги Православия, что раздувают идеи о тысячелетнем или кратковременном расцвете Православия в России, т. е. жидомасоны. Они сознательно раздувают миф о расцвете Православия в России, а русские люди, доверчивые и наивные, верят в этот миф, потому что не хотят каяться в своих грехах, а надеются “перевернуть” развращенную Россию и таким легким путем, без покаяния воссоздать Православие в России и восстановить в ней царскую власть, посадив на престол долгожданного “русского царя”» [16].

---

<sup>1</sup> Отметим, что православной аскетике в меньшей степени, чем католической, свойственно разделение аскетики монашеской и мирской.

В результате происходит десемантизация концепта. Одновременно с утратой семантических связей с предметными полями «еврейство» и «масонство», наблюдается развитие значений гиперкатегориального уровня, которые можно определить как обобщенный образ могущественного тайного врага. Концептуальная связь жидомасонов с определенной национальностью и принадлежностью к масонской ложе остается на уровне интердискурсивности, но она практически полностью исключается как из области значения, так и из коннотаций.

Как уже отмечалось выше, если обвиняемый в жидомасонстве может быть заподозрен в «еврействе», это усиливает стигматизацию, но если «еврейства» нет, то это не имеет значения. В итоге сформировалась и герменема, согласно которой «слово "жид" никакого отношения к национальному вопросу не имеет, это как раз жида (и отравленные жидовскими бреднями) жестко связывают вероисповедное понятие жид с еврейской национальностью» [17]. Значит и «жидомасон» при необходимости может звучать как вненациональное понятие.

С принадлежностью к регулярному масонству дело обстоит еще проще: поскольку эта принадлежность априорно составляет тайну, то непринадлежность к масонству убедительно доказана быть не может.

### Список литературы

1. Аверх А.Я. Масоны и революция. – М.: Политиздат, 1990.
2. Акафист благоверному царю-мученику Иоанну Грозному, за веру православную со сродниками убиенному и оклеветанному. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ruskmir.ru/akafisty-o-spasenie-rossii/akafist-blagovernomu-caryu-ioannu-groznomu/> (дата обращения: 18.03.2019).
3. Акафист Святому Благоверному Великому мученику Царю-искупителю Николаю II, умученному от жидов. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.proza.ru/2018/06/08/1594> (дата обращения: 18.03.2019).
4. Антихристово начертание уже наносят // Третий Рим. [Электронный ресурс]. – URL: <http://3rim.info/9104-antihristovo-nachertanie-uzhe-nanosyat-svidetelstva-iz-pervyh-ust-video.html> (дата обращения: 18.03.2019).
5. Берестов М. И. (иеросхимонах Рафаил). Набат. [Электронный ресурс]. – URL: <http://hristov.narod.ru/berestov.htm> (дата обращения: 18.03.2019).
6. Близ при дверях, у последних времен. [Электронный ресурс]. – URL: <http://preddverie.mybb.ru/viewtopic.php?id=99> (дата обращения: 18.03.2019).
7. Герт А. Книга: Сказки о жидо-масонах и правда о черной сотне. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.e-reading.club/bookreader.php/1012930/Gert\\_-\\_Skazki\\_o\\_zhidomasonah\\_i\\_pravda\\_o\\_chernoy\\_sotne.html](https://www.e-reading.club/bookreader.php/1012930/Gert_-_Skazki_o_zhidomasonah_i_pravda_o_chernoy_sotne.html) (дата обращения: 18.03.2019).
8. Давыдов И. П. Эпистема мифоритуала. – М.: Макс-Пресс, 2013.

9. Жидо-масон [Электронный ресурс]. – URL: <http://newzz.in.ua/mir/1148876459-putin-zhido-mason.html> (дата обращения: 18.03.2019).
10. Жидомасонство // Новейший Завет. [Электронный ресурс]. – URL: <http://noveyshiy-zavet.ru/p32.html> (дата обращения: 18.03.2019).
11. Жидо-масоны на Украине. Хронология захвата власти, хронология их преступлений // Русское движение. Информационно-аналитический портал русских организаций Таври и Севастополя. [Электронный ресурс]. – URL: <http://русскоедвижение.рф/index.php/articles/42-articles/18840-2013-12-10-08-05-37> (дата обращения: 18.03.2019).
12. За священный Третий Рим! // Глас православного народа, газета. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sobor2008-narod.ru/959-da-blagoslovit-vas-bog-russkaya-pravoslavnaya-armiya-voiny-triedinoj-rusi-opolchency-novorossii-vozzvanie-starca-rafaila-berestova-molitvy-po-soglasheniyu-v-2200.html> (дата обращения: 18.03.2019).
13. Легитимная власть ВНС СССР. Наша Родина Светлая Великая Русь (ЧТО ДЕЛАТЬ?). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.soyuz-antiterror.ru/legitimnaya-vlast-vns-sssr> (дата обращения: 18.03.2019).
14. Мидлин А. Государственная Дума Российской империи и еврейский вопрос / [Электронный ресурс]. – URL: <http://litbook.ru/article/8729/> (дата обращения: 18.03.2019).
15. Ракута А. А. Можно ли еще ходить в эти храмы? // Самиздат, журнал. [Электронный ресурс]. – URL: <http://samlib.ru/r/merzlyeushi/hrami-1.shtml> (дата обращения: 18.03.2019).
16. Три врага русской церкви, или почему на Руси не будет царя? [Электронный ресурс]. – URL: [http://ruspravoslavie.at.ua/publ/tri\\_vraga\\_russkoj\\_cerkvi\\_ili\\_pochemu\\_na\\_rusi\\_ne\\_budet\\_carja/1-1-0-327](http://ruspravoslavie.at.ua/publ/tri_vraga_russkoj_cerkvi_ili_pochemu_na_rusi_ne_budet_carja/1-1-0-327) (дата обращения: 18.03.2019).
17. Чем отличается жид-кабаллист от иудея и еврея. [Электронный ресурс]. – URL: <http://zerkalov.org.ua/node/4630> (дата обращения: 18.03.2019).

*Статья поступила: 28.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 219.1

*Marco Ventura*

### **Religion and Innovation\***

The article discusses the research program conception of the Center for religious studies at the Bruno Kessler Foundation. The key research topic is the problem of innovation in modern religions. The author pays special attention to the combination of theoretical approach (development of conceptual apparatus of research) and practical recommendations for optimizing the relationship between society and religion, taking into account the right of different groups to religious and non-religious beliefs.

В статье рассматривается концепция исследовательской программы Центра исследования религии при фонде Бруно Кесслера. Ключевой темой исследования является проблема инноваций в современных религиях. Автор уделяет особое внимание сочетанию теоретического подхода (разработка понятийного аппарата исследований) и практических рекомендаций по оптимизации взаимоотношений между обществом и религией, с учетом права различных групп на религиозные и нерелигиозные убеждения.

**Key words:** Center for Religious Studies Fondazione Bruno Kessler, innovation, religion, religious diversity, hybridizations of religious traditions and practices, freedom of religion or belief.

**Ключевые слова:** Центр исследования религии при фонде Бруно Кесслера, инновации, религия, религиозное разнообразие, гибридизация религиозных традиций и практик, свобода религии и убеждений.

### **1. Why Religion and Innovation?**

We live in a time of deep concern for the future of humankind and the biosphere. Religion and religions have a great responsibility towards sustainable development. While freedom of religion or belief is an innate and inalienable right, to be protected no matter the public policy priorities of the relevant time and place, this fundamental freedom is particularly precious in the current global situation: freedom of individual believers and faith communities is a necessary condition for fulfilling our historical re-

sponsibility for future generations and, more specifically, for facilitating the pursuit of the United Nations 2030 Agenda for Sustainable Development<sup>1</sup>.

Innovation is crucial in such endeavour. No meaningful alliance between governments and the private sector worldwide is conceivable if innovation is not properly understood and engaged with. This is true for both innovation in science and technology<sup>2</sup> and social innovation<sup>3</sup>.

Religion is no less crucial. The shaping of individual and collective thoughts and actions conducive to sustainable development ultimately depends on some form of religion or belief, spirituality or faith, worldview, ethics and value system. Religion or belief communities and traditions also have a unique responsibility, as do those who are in charge of designing and implementing public policies impacting on religion.

In the face of the broad and deep discussion about innovation and sustainable development, and more recently also on religious and interreligious commitment to sustainable development, we acknowledge the lack of systematic reflection on, and engagement with, the interaction of religion and innovation. Hence the decision in 2016 to focus our Center – for more than 40 years at the forefront of research on religious change – on the mission of studying and improving the interaction between religion and innovation. This position paper summarizes how we understand the issues at stake and how we propose to address the gap, for the sake of a true contribution of religion to sustainable development.

## **2. Religion and innovation at Fondazione Bruno Kessler**

In 2016 the Center for Religious Studies of the Fondazione Bruno Kessler (FBK-ISR) adopted its mission of advancing the critical understanding of the multi-faceted relationship between religion and innovation and improving the interaction of religion and innovation in contemporary societies<sup>4</sup>. Based on a broad understanding of innovation, covering social

---

\* Adapted fragment from the publication: Position Paper of the Center for Religious Studies Fondazione Bruno Kessler / Marco Ventura (director), Chiara Zanoni (ed. in chief). – Trento: Center for Religious Studies Fondazione Bruno Kessler, 2019. [40 p.] – pp. 5–16.

<sup>1</sup> UN Sustainable Development Agenda. – URL: <https://www.un.org/sustainabledevelopment/development-agenda/>

<sup>2</sup> See: CDP Background Paper. 2013. No. 16, “Science, technology and innovation for sustainable development”. – URL: <https://www.un.org/development/desa/dpad/wp-content/uploads/sites/45/publication/CDP-bp-2013-16.pdf>

<sup>3</sup> On the role of social innovation for sustainable development see: UN document “New innovation approaches to support the implementation of the Sustainable Development Goals”. – URL: [https://unctad.org/en/PublicationsLibrary/dtlstict2017d4\\_en.pdf](https://unctad.org/en/PublicationsLibrary/dtlstict2017d4_en.pdf)

<sup>4</sup> For the full mission statement, see: URL: <https://isr.fbk.eu/en/about-us/mission/>

---

and cultural innovation as well as innovation in science and technology, FBK-ISR's mission identifies three dimensions of the relation between religion and innovation along with corresponding questions for action-research:

(1) *Innovation in religion*. How is innovation being understood, experienced and practiced within religious traditions and communities of faith or belief?

(2) *Religion in innovation*. How do religious traditions and communities of faith or belief contribute to innovation in the areas of culture and society, science and technology, politics and the law?

(3) *Religion of innovation*. Has the vocabulary of innovation itself become a rhetorical vehicle for quasi-religious discourses? Has innovation itself turned into a belief system and become a sort of religion?

The mission adopted in 2016 is rooted in the history and vocation of the Center<sup>1</sup>. Founded in 1975 as a research institution not aligned with any specific religion or belief, over the past 43 years FBK-ISR has been a platform for independent, interdisciplinary and international inquiry into the phenomenon of religion across the breadth of its articulations. Covering expertise in the fields of Philosophy, Sociology, Theology, Anthropology, History, Ethics, and the Law, FBK-ISR is a node in a wide-ranging network of multidisciplinary partnerships with national and international research institutions. Particular effort is dedicated to establishing a sustained dialogue between the humanities and social sciences on the one hand, technological research and development on the other. In this regard, our Center is in the privileged position of belonging to an institutional setting that promotes the development of joint projects with more than 300 researchers working on artificial intelligence and digital societies, augmented reality and technologies of vision, fog and quantum computing, next generation internet and cyber-security. Consequently, and in accordance with the vision of Fondazione Bruno Kessler, the Center also pursues the aim of knowledge transfer, in order to actively contribute to social and economic growth.

In 2016–2018, FBK-ISR's projects engaged with religion and innovation along four research lines: Conflicts; Spirituality and Lifestyles; Texts, Doctrines, and Traditions; Values, Science, and Technology. In 2019–2021, our projects will predominantly engage with the following areas of application: Inclusive and Safe Societies; Ethics and Rights; Sustainable Development; Time-Space Mobility. Some of the projects fall into the cat-

---

<sup>1</sup> See our report: "Religion & Innovation. 2016–2018 and Beyond". – URL: <https://isr.fbk.eu/en/>

egory of *basic research* (theoretical, conceptual, and empirical), others pursue an *action research* methodology.

Although traditionally applied to other fields, action-research approaches can be fruitfully used in religious studies to combine the identification of crucial problems with the promotion of change in the multiple interactions between religious communities and secular groups, institutions and society at large. In this vein, FBK-ISR collaborates with public administrations in the fields of social policy and education, with profit and non-profit private actors, and with local and global religious communities, in an effort to create social impact through stakeholder involvement in reflective and participated processes of change. A recurring focus of FBK-ISR's action research projects is the role of new technologies in processes of change. In this regard, the exploration of the potentials of technology-assisted and technology-enabled social and cultural innovation has led to a close collaboration with FBK's Center for Information and Communication Technology (FBK-ICT).

In 2018 the Center organized and hosted a series of 10 multidisciplinary workshops, lectures, and conferences on the overarching topic of religion and innovation, initiating debates and exchanges with disciplines as diverse as Computer Science, Sociology, Philosophy, Architecture, Game Development, Semiotics, Media Studies, and Legal Studies<sup>1</sup>. The workshops and lectures consolidated and developed the work done in 2016 and 2017, which included projects on religious disagreement, global faith-based health systems, religion and violence, hate speech and prevention of religious intolerance in education, as well as debates at our Center in Trento with key international scholars such as the theologians Harvey Cox and Jürgen Moltmann, historian of Christianity Alberto Melloni, historian of Islam Gudrun Krämer, philosophers Akeel Bilgrami and Richard Feldman, sociologist Hartmut Rosa, and the then UN Special rapporteur on freedom of religion or belief Heiner Bielefeldt.

Drawing upon our past and ongoing research projects and on three years' worth of multidisciplinary dialogue, this position paper presents some of the more general – and still intermediate – lessons we have learnt with regard to the study of the relationship between religion and innovation and the actions that can enhance their interaction. We use the triangular model of religion and innovation, as our guiding conceptual framework. The value of this model is twofold. On the one hand, it identifies three distinct dimensions of the complex relationship between religion and innova-

---

<sup>1</sup> See our 2018 *Religion and Innovation* workshop and lecture series: URL: <https://isr.fbk.eu/en/events/religione-e-innovazione-workshop-and-lecture-series-2018/>

tion. On the other hand, it emphasizes the interconnectedness and mutual influence of those three dimensions, thus offering the basis for an understanding of the field that is at the same time internally differentiated and comprehensive. Our intention is to involve researchers, media professionals, entrepreneurs, religious leaders, decision makers, and social innovation practitioners in a reflective process that addresses the increasing relevance of religion and religious diversity for key processes of change, present and future.

### **3. Religion, innovation, and normativity: conceptual and methodological issues**

Research in religion and innovation requires particular attention to the dynamic texture of religious communities and traditions and an understanding of religion as neither intrinsically nor *de facto* always opposed to change [Yerxa 2015]. To the extent that the notion of innovation is connected to that of *historical change*, it offers an epistemological lens for exploring the role religions have played in crucial processes of social and political transformation. Today, the dynamicity of the religious sphere is particularly visible in the transformative impact of religious diversity on contemporary societies. Indeed, today's 'disruptive' visibility and renewed agency of different religious groups in the public sphere, and their com- presence with secular actors, is provoking tensions and struggles, but also an increase in reflexivity and awareness, that induce new and multiple configurations of modernities [Rosati - Stoeckl eds. 2012]. This said, it seems of utmost importance to us to avoid reductive conceptions with regard to both religion – including religiosity – and innovation<sup>1</sup>.

#### **3.1. Religion**

We adopt a broad, non-essentialist, and inclusive understanding of religion, which leaves room for taking new forms of faith, belief, and spirituality, as well as hybridizations of religious traditions and practices, into account. At a theoretical level, then, we take religions to be social and cultural constructs, constituted by a dynamic and variable combination of different elements and their roles in the lives of individuals and groups – including practices, beliefs, precepts, community bonds, habits, attitudes, and imageries, as well as institutions and doctrines (in the case of institu-

---

<sup>1</sup> An example of such reductive understandings of religion and innovation can be found in: [Bénabou et al. 2015]; there has been proposed operationalization for the notion of the *religiosity of a country* in terms of self-ascribed religiosity or non-religiosity and the notion of the *innovativeness of a country* in terms of patents per capita. For a sustained discussion of different models of innovation see: [Godin 2017].

tionalized religions). Moreover, we consider the religious sphere to be characterized by multi-dimensional diversity: diversity between religions, diversity within specific religions, and diversity between religious and non-religious forms of belief and practical commitment. Accordingly, our work on religious diversity and on freedom of religion or belief takes into account theistic, non-theistic and atheistic beliefs<sup>1</sup>. On the one hand, the non-essentialist and dynamic understanding of religion sketched in the preceding paragraph allows us to take into account that attempts at providing a universally acceptable definition of religion are open to historical and post-colonial criticism as merely expressions of a Western and Christian project [Asad 1993; Smith 1982; Ferlan – Ventura eds. 2018]. On the other hand, it is substantial enough to capture the significance of the category of religion in the self-understandings of communities of faith or belief, in their practices, and in how they relate to secular institutions and actors<sup>2</sup>. Against this backdrop, research and action in religion and innovation require constant attention to how different religious communities and community leaders traditionally and currently speak about, and experience, change and innovation:

- Do the different religious groups make use of the notion of innovation? If so, which meanings do they associate with this concept?
- Are specific evaluative stances towards scientific, technological, social, political, or economic change inscribed into the doctrinal part of a given religious tradition? If so, how do these stances manifest themselves in the dimension of ‘lived religion’?

In this regard, it is crucial to study the set of cultures and social representations that guide religious actors’ attitudes towards (and within) innovation processes and to heed the differences when attempting to generalize from specific findings. Given the fact of religious diversity, statements to the effect that there is an essential relation between religion and innovation be it negative or positive, should be regarded with skepticism.

---

<sup>1</sup> In this regard, see: 2014 OSCE/ODIHR document “Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities”. – URL: <https://www.osce.org/odihr/139046?download=true>; pp. 9-10: “There is a great diversity of religions and beliefs. The freedom of religion or belief is therefore not limited in its application to traditional religions and beliefs or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those traditional views. The freedom of religion or belief protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief”.

<sup>2</sup> While being aware of the adoption of the expression “religious or belief communities” in international documents (2014 OSCE/ODIHR document “Guidelines on the Legal Personality of Religious or Belief Communities”), in this paper we use interchangeably expressions such as “religious communities”, “religious groups”, “communities of faith or belief”, and “faith-based organizations”.

### 3.2. Innovation

Regarding our take on the notion of innovation, our starting point is the observation that “innovation” semantically intersects both with value-neutral concepts such as “change” or “transformation” and with the decidedly normative idea of progress. So, why focus on innovation rather than on change, transformation or progress? Why commit a research centre that studies religion, not to the investigation of the relationship between religion and transformation in contemporary societies<sup>1</sup>, but rather to research and action on the encounter of religion and innovation?

The answer may begin with the observation that societal agents today tend to use the term “innovation” rather than “progress” or “transformation” to express their normative commitment to initiatives that they deem to constitute change for the better. One reason for this may be the fact that the term “progress” has heavy metaphysical connotations that stem from grand philosophical and political narratives, which, in the eyes of many, today have lost their credibility. “Change” and “transformation”, on the other hand, express merely descriptive concepts. The term “innovation” may thus provide agents with a middle ground between the heavily normative notion of progress and the merely descriptive concepts of change and transformation. It has a more agential, pragmatic, and contextual flavour than “progress” in that innovation is usually understood as a situated process of individual or collective creativity prompted by a specific problem or need. At the same time, and as opposed to the terms “change” and “transformation”, it can serve to indicate normative commitment.

In today’s multifarious uses of the term “innovation” there is a pronounced tendency towards attributing *value to novelty by default*. What is *new* is often regarded as better per se, and this bias puts the burden of justification on those who, for whatever reasons, want to resist change and leave things as they are in a given context. It is by no means obvious, however, why such a default value should be attributed to newness. It would seem that the question of whether or not there is a need for innovation has to be addressed and answered on a case-by-case basis rather than through the attribution of default value to novelty. Indeed, the term “innovation” is commonly used today to express a positive attitude towards a given project, process or result *X*. Characterizing *X* as innovative usually implies an

---

<sup>1</sup> Compare the research-mission statement of the recently established centre “Religion and Transformation in Contemporary Society” at University of Vienna; see: URL: <https://www.religionandtransformation.at/en/>

attitude of appreciation or endorsement of *X*, i.e., an evaluation of *X* as something good, desirable, and useful – as something that improves upon a previous state of affairs<sup>1</sup>. This has not always been so.

In fact, it was only over the course of the twentieth century that “innovation” has become a success word<sup>2</sup> – or, as Godin and Vinck put it, “a word of honour” [Godin and Vinck 2017: 4]. Just as the concept of religion, the concept of innovation is a both diachronically and synchronically mutable category whose core meanings and connotations shift over time and across cultural, social, and political contexts. This regards both conceptualizations of what innovation *consists in* and attitudes regarding the goodness or badness of innovation.

Understanding a given innovation discourse with regard to some *X*, thus, always requires close attention to the following questions: by whom, on what grounds, and with regard to which goals is *X* characterized as an innovation? A project, process, or result, then, cannot be said to be innovative *tout court*. It can only be said to be so relative to a specific *context of reference*. Methodologically speaking, the analysis of religion-and-innovation discourses has to begin with a description of the context of reference. The context analysis will have to include, at least, (a) the description of a state of affairs *S* that constitutes the point of departure of an alleged innovation process, and (b) a reconstruction of the presupposed set of values that determine whether or not a given project, activity or result is to be considered an improvement over *S*. The relevant set of values can be expected to include normative (ethical, religious, aesthetic) attitudes and, ultimately, ideas about how we want to live (ideas about social and economic justice, for instance).

A final point to include in these remarks on the concept of innovation concerns the fact that the term “innovation” expresses, in an important sense, an *ex-post* concept: time is needed to tell whether or not a given innovation *attempt* is ultimately successful, i.e., whether or not it indeed results in an innovation. Research on religion and innovation thus requires a temporal and diachronic perspective.

---

<sup>1</sup> In this regard, there are close parallels between the notion of *innovation* and the notion of (human) *enhancement*. For the relevant distinction between normative and non-normative readings of the term “enhancement”, see: [Chadwick 2008]. On the widespread “pro-innovation bias”, see: [Rogers 1962], as well as the discussion in: [Godin - Vinck 2017].

<sup>2</sup> For a detailed historical reconstruction of the semantic shift from primarily negative to primarily positive normative connotations of the word “innovation” over the centuries, see: [Godin 2015].

### 3.3. Normativity

Given the preceding considerations, it becomes clear that unhedged uses of the words “innovation” and “innovative” (i.e., uses which do not make their relevant normative and descriptive assumptions explicit) presuppose that the speaker (the proponent of some innovation-claim) and the hearer (the audience, addressees and potential evaluators of the innovation-claim) share a repertoire of relevant norms, values, and goals – a presupposition that may fail to be fulfilled and prove to be false. What may be considered innovative in one context can fail to be innovative in a different one. One central aspect, then, of advancing the critical understanding of today’s religion-and-innovation discourses in various research-related, political, technological, and economic contexts has to consist in the analysis of the (often tacit) normative and conceptual underpinnings of innovation-talk.

In this regard, we take it that research needs to pay particular attention to the following questions:

- How to understand the conceptual history of today’s innovation discourses? How and why did “innovation” evolve into a key-concept of contemporary narratives and political discourses concerning research, technology development, social, economic, and environmental sustainability?
- What are the value assumptions that form the backdrop of specific conceptions of the relationship between innovation and religion in the fields of social organization, politics and the law, culture, technology, and research?
- What are the different value commitments that are responsible for moral, political, and religious disagreements regarding concrete social or technological innovation attempts?

Fine-grained and differentiated analyses of the contexts of reference of religion-and-innovation discourses, both with regard to their normative and non-normative aspects, clearly require a multidisciplinary – and, ideally, interdisciplinary – effort. Arguably, mixed-methods research approaches that combine qualitative ethnography, case studies, and conceptual and normative reflection with quantitative data collection and analysis are best suited to capture the complexity of the relevant phenomena<sup>1</sup>. Depending on the cases under consideration, such multi- and interdisciplinary efforts may involve, for instance, empirical and theoretical social scientists (including

---

<sup>1</sup> A research field today often referred to as “innovation studies”, see: [Fagerberg – Martin – Andersen eds. 2014; Godin 2014].

religious-studies scholars), historians, philosophers working in moral, ethical, and political theory, legal scholars, economists, computer scientists, and scholars in science and technology studies.

### References

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bénabou, Roland - Ticchi, Davide - Vindigni, Andrea (2015). *Religion and Innovation*, in “The American Economic Review”, 105, pp. 346–351.

Chadwick, Ruth (2008). *Therapy, Enhancement and Improvement*, in Bert Gordijn - Ruth Chadwick (eds.). *Medical Enhancement and Posthumanity*. Berlin - Heidelberg: Springer, pp. 25–37.

Fagerberg, Jan - Martin Ben R. – Andersen Esben Sloth (eds.) (2014). *Innovation Studies: Evolution & Future Challenges*. Oxford: Oxford University Press.

Ferlan, Claudio - Ventura Marco (eds.) (2018). *New Approaches in the Study of Religion*, in “Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient”, Vol. 44, No 2.

Godin, Benoît (2014). ‘*Innovation Studies*’: *Staking the Claim for a New Disciplinary ‘Tribe*’, in “Minerva”, 52, pp. 489–495.

Godin, Benoît (2015). *Innovation Contested: The Idea of Innovation Over the Centuries*. London: Routledge.

Godin, Benoît (2017). *Models of Innovation: The History of an Idea*. Cambridge (MA): MIT Press.

Godin, Benoît, Vinck, Dominique (2017). *Introduction: Innovation from the Forbidden to a Cliché*, in Benoît Godin - Dominique Vinck (eds.). *Critical Studies of Innovation. Alternative Approaches to the Pro-Innovation Bias*. Cheltenham (UK) – Northampton (MA): Edward Elgar Publishing, pp.1–14.

Rogers, Everett M. (1962). *Diffusion of Innovations*. New York: Free Press.

Rosati, Massimo – Stoeckl Kristina (eds.) (2012). *Multiple Modernities and Postsecular Societies*. Aldershot – Burlington: Ashgate.

Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.

Yerxa, Donald A. (2015). *Introduction*, in Donald A. Yerxa (ed.). *Religion and Innovation: Antagonists of Partners*. London: Bloomsbury Academic, pp. 1–7.

*Статья поступила: 25.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 291.1 : 004.9

*М. Ю. Смирнов*

### **Цифровизация как «обнуление» религий**

В статье рассматриваются возможные способы и перспективы применения цифровизации в сфере религии. Автор полагает, что информационные технологии в религиозных практиках, «религии онлайн» и «онлайн-религии» – не ущемляют духовного достоинства религий, но способствуют реструктуризации религиозной жизни в соответствии с меняющимися социальными и культурными обстоятельствами современного мира.

The article discusses the possible ways and prospects of using digitalization in the field of religion. The author believes that information technologies in religious practices, “religions online” and “online religions” do not infringe on the spiritual dignity of religions, but contribute to the restructuring of religious life in accordance with the changing social and cultural circumstances of the modern world.

**Ключевые слова:** религии, инновации, цифровизация, блокчейн, «религии онлайн», «онлайн-религии».

**Key words:** religion, innovation, digitalization, blockchain, “religion online”, “online religion”.

В названии данной статьи содержится настораживающий фразеологизм: «обнуление» религий, который вроде как предполагает пессимистическую для религий тональность рассуждения. Но, сразу отмечу, что никакого алармизма в эти слова автор не вкладывает. Рассуждение на обозначенную тему пойдёт в ракурсе светского научного подхода к исследованию религии, для которого религиозная проблематика важна и интересна не столько её вероучительными или, скажем, мистико-сотериологическими смыслами, а тем, как она проявляется в публичном пространстве современного общества.

Отсылка к «обнулению» – это суть прямое переложение популярного ныне слова «цифровизация», опираясь на известную этимологию слова «цифра», пришедшего из арабского языка [11, с. 90–92], где оно и означает (лат. *cifra* от араб. *صفر* *Ṣifr*) «пустой, или нуль»<sup>1</sup>.

© Смирнов М. Ю., 2019

<sup>1</sup> От латинского эквивалента этому слову – «нуллус» (ничто) – возникли немецкое «нуль» и шведское «ноль», пришедшие в русский язык и существующие в нём как нормированные (хотя имеются и их ситуативные употребления, типа: «ноль внимания», «ноль без палочки», счёт «ноль-ноль», «равный нулю», «быть на нуле», «начать с нуля», «нулевой уровень»; занятно, что о человеке можно сказать, будто он в каком-то деле «абсолютный ноль», но физический показатель по шкале Кельвина это уже – «абсолютный нуль»).

Правда, кроме «нуля», как мы знаем, есть ещё и не менее мощный символ – «единица», сочетание которой с нулем образует двоичную систему счисления, лежащую в основе работы устройств, применяемых в современных информационных технологиях. Это уже обнадёживает, значит – *обнуление* это вовсе не безысходность, если все остальные счетные символы, *числа*, *номера* состоят либо из единиц, либо из единиц и нулей. При этом нули без единиц составить ничего не могут (кроме пустоты, конечно).

Существует рискованное сопоставление нуля и единицы, отсылающее к древнейшей вульварной и фаллической символике – женского начала Великой Матери и мужского начала Бога-Создателя. И цифра, то есть нуль – это та самая пустота, войдя в которую Единица (Демидург) зарождает нечто. Воздержусь от развернутого рассуждения по этому поводу, сославшись на имеющиеся вполне компетентные описания в литературе [1; 2]. Равно как обойдусь и без комментирования сакрального значения цифр и чисел в пифагореизме [об этом см.: 7; 11, с. 59–60]. Замечу лишь, что в V веке до н. э. последователей учения Пифагора в Кротоне разогнали, частично поубивав, – тогда местное население не оценило достоинств «нумерологической цифровизации». Не менее подозрительно, от Средневековья и до наших дней, люди относятся и к каббалистическим изысканиям, – тоже своего рода цифровизации. Христианская мысль, хотя и не игнорирует проблемы «ничто» и «пустоты», то есть *нуля*, но относительно благополучно маневрирует в пространстве «единственности/троичности», подключая также сакральные смыслы, маркированные разными цифрами – 4, 5, 7, 9, 12, 40 и др. [11, с. 106–121].

Обо всё этом я бегло упоминаю лишь для того, чтобы подчеркнуть – апелляция к цифре это не какая-то «неведомая зверушка», невесть откуда выскочившая на пути современного общества. В мистических либо в рациональных модусах она постоянно сопровождает человечество [10].

Конечно, тот смысл, который стоит за понятием цифровизации в нынешние переживаемые нами времена, хоть и перекликается с предыдущими, но нетождественен им по значению. В России сейчас под именем цифровизации чаще всего понимается *технологический инструментарий*, реализующий стратегию информатизации общества, вызванную попытками совладать с нарастающей сложностью управленческих решений в экономике и социальном администрировании. Если посмотреть принятые объяснения, то цифровизация предстаёт как замена ограниченных аналоговых ресурсов на технологические системы, которые генерируют, передают и обрабатывают в цифровом формате сведения об огромном объёме разнообразных данных (так называемые «большие данные», Big data).

По всей видимости, иницирующие цифровизацию инстанции, озабоченные решением управленческих проблем, меньше всего озадачивались возможным восприятием этого процесса религиозными людьми и его последствиями для духовной жизни общества, включающей религиозную сферу и многоцветный спектр отношений по поводу религии в социуме.

В широком смысле цифровизация – это перенос в цифровую среду функций и видов деятельности, ранее непосредственно выполнявшихся людьми и организациями. При таком процессе формируются более эффективные коммуникационные практики, обеспеченные цифровыми инфраструктурами, меняются традиционные модели социальных отношений и управления, функции ведущего механизма развития переходят к институтам, основанным на цифровых технологиях [6]. Возникают «цифровые продукты», то есть услуги, предоставляющие доступ к информационным ресурсам и различным электронным сервисам.

Короче говоря, образуется целый искусственный мир, созданный современными информационными технологиями, в диапазоне от дополнительной до виртуальной реальности, и действующий в реальном времени. Как к нему ни относиться, но увернуться от этого мира, игнорировать его наличие, практически невозможно. Это тем более бессмысленно, что информационно-коммуникационные технологии действительно существенно облегчают жизненные ситуации современного человека. Мобильные средства связи стали неотъемлемым атрибутом повседневности. Все мы ежедневно включены в виртуальные практики – от общения в социальных сетях до оплаты покупок и услуг в электронной форме. Владение соответствующими устройствами позволяет увереннее ориентироваться в интенсивных информационных потоках. И так далее. Вроде, всё к лучшему.

Но, собственно, здесь и возникает **«эффект обнуления»**. По существу ведь, происходит как бы *сброс* прежних, устоявшихся моделей общения и издавна сложившихся форм коммуникации. Все они, с разными темпами, но переводятся в режим маргинальности (подобно тому, как мы давно уже не пишем десятки поздравительных открыток на праздники, хотя иногда ещё позволяем себе эту старомодность в особых случаях). Можно перечислить много бытовых признаков, свидетельствующих о радикальных переменах, утратах и замещениях в обыденной жизни, которые происходят под влиянием информатизации и цифровизации. Но самое главное в другом – **меняется формат существования человека в социальном пространстве.**

Прежние институты необязательно отмирают, но чаще всего трансформируются, не всегда будучи к этому готовы (вроде «Почты России»), и утрачивают авторитетную функциональность, уступая место новым. Наблюдается некоторая атрофия физических видов деятельности и повышение уровня зависимости от технических устройств и технологических процессов. Утрачивается переживание личной включенности на основе непосредственного присутствия и участия, которые рождают разнообразные эмоциональные состояния. Общение «фэйс ту фэйс» заменяется на интерфейс.

Человек информационной эпохи, даже если он живёт далеко не в самых развитых социально-экономических условиях, с неизбежностью включен в современные коммуникационные процессы и соприкасается со сложными технологиями или с последствиями их применения. А в развитых обществах информационные технологии это уже неотъемлемый атрибут повседневности.

Странно было бы думать, что религиозная сфера жизни общества свободна от всех названных процессов и явлений. **Любая религия всегда и везде существует только так, как её понимают, мыслят, переживают конкретные люди здесь и сейчас.** А эти люди пребывают в конкретных социально-исторических и техногенных обстоятельствах. Наивно будет полагать, что эти обстоятельства перестают действовать, когда люди стремятся реализовать свои религиозные потребности. Переступая порог храма, человек отключает звук мобильного устройства, но от самого устройства отказаться уже не может и не хочет. И это нормально.

Подобно тому, как 500 лет назад в христианской культуре заявил о себе протестантский тип верующего – убежденного христианина, при этом деятельно включенного в современные на ту пору процессы мирской мобильности и деловой активности, ныне последователям практически всех религий, и прежде всего христианства, вполне органично соответствие процессам и тенденциям информационного общества.

При этом «обнулению», в смысле утраты прежней функциональности, подвергаются почти все компоненты базовых составляющих религиозного комплекса. В настоящее время очевидна исчерпанность некоторых прежних устоев религиозной институциональности.

В первую очередь это относится к мировоззренческим устоям, выраженным в религиях через вероучения. Вероучительный компонент для большинства последователей религий практически стал маргинален, уровень постижения докторинальных знаний крайне низок, а сами эти знания приблизительны или искажены. Такое было и прежде,

но историческое бытие религий всегда разворачивалось почти в монопольном режиме, так или иначе погружая последователей в мир конфессиональных идей и образов. Ныне же общество, получившее мощное секулярное измерение и испытывающее возрастающее воздействие кибертехнологий, генерирует мировоззренческий плюрализм и обладает массой функциональных эквивалентов религиям [3]. То есть наличествует и усиливается конкурентная ситуация.

Плохо ли это для религий? Думаю, что нет. Только отторгнув снобизм и претензии на монопольность, религиозные организации смогут эффективно конкурировать с различными светскими идеологиями и квазирелигиями, предъявляя обществу не свои амбиции, а выработанный за длительную историю потенциал духовных, нравственных и социальных возможностей. И информатизация, включая цифровые технологии, в умелых головах и руках энтузиастов религии может стать сильным средством демонстрации своих достоинств. В конфессиональной среде эта проблема ныне обсуждается и не исключено, что её позитивное осмысление побудит к обновлению церковной жизни [9].

Деятельностный компонент современных религиозных практик просто с необходимостью нуждается во включении новых технологий [4; 5]. Собственно, это и происходит. Уже привычен режим «религии онлайн» – информационное освещение жизни религиозных сообществ электронными СМИ и прямые теле- или интернет-трансляции богослужений, других религиозных обрядов и церемоний. Обычным делом стали ссылки на Twitter Папы Римского, кошерный и халяльный поисковики, молитвенные записки через Интернет, цифровые сборы пожертвований, Faithbook как аналог Фейсбука для верующих [12].

Параллельно формируется и режим «онлайн-религии». Он не требует личного посещения, но обеспечивает виртуальное присутствие (особенно если на компьютеры установлены дистрибутивы программ, позволяющих совершать дистанционные действия вроде «исповеди онлайн»). У многих верующих на мобильные устройства закачивается информация о последовательности и контенте религиозных действий, есть соответствующие SMS-сервисы и рассылки по электронной почте или через ресурсы в соцсетях. Примеров такого рода можно привести множество, указав при этом и на их конфессиональную специфику.

Ясно, что такая экипировка прежних и сложение новых религиозных практик далеко не всеми рассматривается позитивно. Когда рассыпается привычный стереотипный образ религии, это воспринимается чуть ли не как катастрофа и гибель устоев. Но никакой ката-

строфы здесь нет. Есть **«обнуление» нефункциональных институтов и практик и замещение их функциональными для современных искателей религиозных смыслов.**

Можно ли говорить о кризисе так называемых традиционных религиозных ценностей? – Да. Но кризис – это как раз показатель живучести организма субъектов ценностного выбора. Надо отрешиться от заблуждения, что где-то существует некая объективная монументальность универсальных «духовных (религиозных) ценностей», а люди до неё ещё не дотягиваются-де или что-то нас отбрасывает от неё.

Ценность – это всегда и прежде всего *отношение* к чему-либо, уровень которого (отношения) определяется потребностями, формируемыми всем спектром жизненного мира человека. Чем выше уровень потребности, тем выше ценностность предмета потребности.

**Ключевая проблема здесь в том, из чего состоит предметное поле потребностей, т. е. что именно воспринимается индивидами как ценностно-значимое.** Полагать, что сам факт наличия какой-то древней духовной традиции (религии, например) одним только своим существованием в истории обязывает испытывать потребность в этой традиции – это самообман и погружение в иллюзию. Значит, требуется внимательное изучение реального состояния умонастроений, мировоззренческих и нравственных исканий, которые могут быть опознаны как религиозные.

Религиозная идентичность в условиях виртуальной реальности формируется и обнаруживается далеко не так, как это привычно делается по внешним индикаторам религиозности [8, с. 112–117], принятым, скажем, в социологии религии (будь-то уже классическая западная методика «пяти измерений» или доморощенный чесноковский «индекс воцерковленности»). Здесь вообще, прежде чем приступить к изучению, надо бы понять – с чем, собственно, приходится иметь дело.

Небесполезно задаться вопросом: как быть с тем умножающимся спектром явлений, которые вроде как не стыкуются напрямую с привычным пониманием религиозности, но в сознании и поведении носителей функционируют вполне в сопряжении с религией – положительным, либо отрицательным образом? Назову лишь небольшой перечень: апатеизм, игностицизм, итсизм, гибридизация и креолизация, вернакулярность, бриколаж и лоскутность... ряд можно продолжить ещё как минимум десятком известных названий. Всё это существует и сосуществует друг с другом и с так называемыми традиционными религиями.

Рефлексия над этими феноменами вызывает сравнение с разными порождениями цифровизации. Есть здесь, скажем, своя **кастомизация** – т. е. индивидуализация продукции под заказы конкретных потребителей путем внесения конструктивных или дизайнерских изменений. Именно так вполне можно описать так называемую приватизацию религии, и уж тем более приватизацию веры.

Есть и своё **аддитивное производство**, при котором из цифровых данных 3D-модели путём последовательного нанесения слоёв материала (3D-печать) строится некий продукт. Уподоблю этому процессу попытки овестествить модель религиозного обучения по «слоям» – ОРКиСЭ/ОДНКНР/Теология (правда, качество материала в каждом слое побуждает с беспокойством ожидать результат).

А если рассматривать религиозную ситуацию в понятиях теории «религиозной экономики», то обнаруживается и своя **омниканальность** – т. е. подход к коммуникации с потребителем религиозных услуг, при котором клиенты выбирают наиболее удобный для себя канал получения религиозного продукта: интернет-ресурс, мобильное приложение, обычное посещение храма.

Продолжив ряд уподоблений, можно сказать, что цифровизация побуждает религиозные организации к **технологическим инновациям** – т. е. к деятельности, связанной с разработкой и внедрением технологически новых продуктов и процессов, значительно усовершенствованных услуг или способов их оказания.

Неизвестно, нужны ли при этом **прорывные исследования** в религиозной среде, способные коренным образом изменить понимание ключевых существующих вероучительных концепций. Но уж как минимум **платформизация** здесь напрашивается. Если понимать **платформу** как корпоративную организацию разработчиков и поставщиков отдельных модулей и приложений вокруг компании-платформера (Церкви, например), то платформизацией может стать создание открытой, общедоступной площадки для взаимодействий между производителями и потребителями в сфере религиозных отношений.

Все эти уподобления звучат не очень-то благолепно, как бы снижая уровень пиетета перед тем, что всегда носит ореол сакральности. Но я не считаю, что в таком дискурсе есть покушение на достоинство религий. Речь ведь идёт не о самих сакральных сущностях, а о стратегии и тактиках поведения людей, для которых эти сущности обладают тем или иным значением.

Когда мы имеем дело с идеологиями и практиками виртуализации религии, то возникает ситуация неопределенного соотношения между идеальными целями (а они всегда позитивны) и возможными неоднозначными последствиями применения разных средств движения к этим целям. Значит, следует решать задачу выработки оптимального соотношения цели и средств.

И здесь вновь уместна рецепция из лексикона цифровизации – я имею в виду понятие **блокчейна**. Особенности этой технологии заключаются в невозможности изменить или подделать данные, в прозрачности производимых транзакций, децентрализованной проверке данных и их верификации с помощью цифровых подписей. Блокчейн – распределенная база данных, в которой непрерывно возрастает набор упорядоченных записей (блоков), а каждый блок содержит метку времени и связь с предыдущим блоком, в которые могут вноситься записи о транзакциях между участниками надежным и достоверным образом.

Это хорошая технология. Энтузиасты её применения в религиозной сфере полагают, что:

«Благодаря функциям блокчейна, планируется, что сами люди будут голосовать и утверждать изменения в главных документах их религии, коллективно определять своих духовных наставников и честно собирать и отслеживать денежные потоки на нужды их церкви и прихожан» [13].

Вряд ли такая перспектива придётся по нраву конфессиональному истеблишменту большинства религиозных объединений. До каких пределов можно пойти в реализации блокчейн-стратегии относительно религий – это предмет для размышления и обсуждений [14]. Но уж, точно, такая инновация может стать триггером развития, а не обнулением религиозной жизни.

### Список литературы

1. Бородин А. И. Число и мистика. – 3-е изд. – Донецк: Донбасс, 1975.
2. Голан А. Великая Богиня // Голан А. Миф и символ / пер. с англ. – М.: Русслит, 1993. – С. 164–188.
3. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций: моногр. / под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012.
4. Колкунова К. А. Религия и Интернет // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – С. 291–293.
5. Колкунова К. А., Сафронов Р. О. Виртуальные религиозные сообщества // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – С. 50.

6. Конева А. В. «Цифровая идентичность»: процессы идентификации и репрезентации в сетевой коммуникации // Вестн. Ленингр. гос. ун-та. – 2018. – № 1. – С. 50–60.

7. Котлярова В. В., Воронина Е. В. Пифагорейская программа как основа развития математики // Молодой ученый. – 2016. – № 10 (114). – С. 1423–1425. [Электронный ресурс]. – URL: <https://moluch.ru/archive/114/29927/> (дата обращения: 31.03.2019).

8. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России // Религиоведение. – 2015. – № 2. – С. 112–117.

9. Рязанцев И. П., Писаревский В. Г. В ПСТГУ прошла конференция «Цифровизация общества и будущее христианства». V Международная конференция факультета социальных наук ПСТГУ 24 января 2019 г., Москва, Россия // Экономическая социология. – 2019. – Т. 20. – № 2. – С. 166–172.

10. Собольникова Е. Н. Мистика и рациональность в культуре. – СПб.: Академия исследований культуры, 2017.

11. Стройк Д. Я. Краткий очерк истории математики. – 4-е изд. / пер. с нем. и доп. И. Б. Погребысского. – М.: Наука; гл. ред. физ.-мат. лит., 1984.

12. Цифровая религия. Проникновение церкви в онлайн. [Электронный ресурс]. – URL: <https://novate.ru/blogs/190313/22688/>

13. Ценцура К. Блокчейн-проповедники и гики-буддисты. Пять самых популярных цифровых религий. [Электронный ресурс]. – URL: <https://techno.nv.ua/it-industry/pjat-samykh-populjarnykh-tsifrovykh-relihij-2475250.html>

14. Michael del Castillo. Blockchain Prophet or Snake-Oil Salesman? Embattled Founder Launches First Ethereum Religion // Forbes. May 31, 2018. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.forbes.com/sites/michaeldelcastillo/2018/05/31/blockchain-prophet-or-snake-oil-salesman-embattled-founder-launches-first-ethereum-religion/#3546faa6127d>

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

*Т. С. Пронина*

**Многонациональность «против» мультикультурности:  
сегрегация этнорелигиозных общин\***

В статье рассматривается проблема «параллельных обществ» в европейских государствах. По мнению большинства исследователей, это явление ставят под угрозу социальную, культурную и функциональную интеграцию социума. Исследование имеет два основных вектора, которые отражают актуальные темы современного дискурса об иммиграции. Во-первых, обращается внимание на то, что исторически присущая большинству европейских стран многонациональность позволила сформироваться многоуровневой европейской идентичности. Однако массовая мусульманская иммиграция обнаружила ограниченность прежних практик выстраивания отношений государств с разными сообществами. Во-вторых, анализируется противоречивый характер сегрегации этнорелигиозных общин: сегрегация, которая первоначально могла иметь принудительный или вынужденный характер, становится добровольной. Причины таких процессов коренятся во всей системе отношений мажоритарного общества и «параллельных обществ».

The study considers the problem of “parallel societies” in European states. According to most researches, this phenomenon endangers social, cultural and functional integration of society. The paper has two main research vectors reflected current aspects of modern immigration discourse. Firstly, the author pays attention to multinationality as a historical feature of most European countries. This formed the basis of a multi-level European identity. But now mass Muslim immigration reveals the limitations of previous practices of building relationships with different communities. Secondly, the author analyzes the contradictory nature of segregation of ethno-religious communities: such segregation initially could be coercive but later it becomes voluntary. The causes of these processes originate from the entire system of relations between the majority society and “parallel societies”.

**Ключевые слова:** параллельные общества, этнорелигиозные общины, религия, ислам, вынужденная и добровольная сегрегация, ассимиляция.

**Key words:** “parallel societies”, ethno-religious communities, religion, Islam, forced and voluntary segregation, assimilation.

---

© Пронина Т. С., 2019

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен “параллельных” обществ в системе международно-политических отношений», № 19-18-00054.

Дискуссии о выборе между политикой мультикультурализма и стратегией, ориентированной на интеграцию и ассимиляцию иммигрантов в культуру основного общества, не только сохраняют свою актуальность, но и выходят на новый уровень. Особое место в дискуссионном поле занимает дискурс о роли и перспективах «параллельных обществ» в европейских государствах. «Цветные кварталы», «этнические колонии», «иммигрантские пригороды», «сегрегированные сообщества» и др. – эти понятия маркируют круг проблем, вставших перед европейскими государствами и требующих решения. По мнению большинства исследователей, существование «параллельных обществ» ставит под угрозу социальную, культурную и функциональную интеграцию всего общества.

Политические дебаты отражают происходящий поворот от политики мультикультурализма в сторону большей интеграции иммигрантов в основное общество и их ассимиляции в культуре этого общества. Подобную позицию озвучила в 2010 г. канцлер Германии А. Меркель. Признав провал мультикультурализма и то, что ислам стал частью страны, она заявила о необходимости для иммигрантов интегрироваться в немецкое общество и устранения феномена «параллельных обществ» [6]. Через несколько дней с похожим заявлением выступил тогдашний президент Франции Н. Саркози, заявивший на телевидении: «Мы слишком много думали о самобытности вновь прибывших, и совершенно недостаточно о самобытности страны, которая их принимает» [3]. В 2011 г. в речи на 47-й Мюнхенской конференции по безопасности премьер-министр Великобритании Дэвид Кэмерон заявил, что «господствующая сейчас политика “мультикультурности” поощряет жизнь в разобщенных, отделенных друг от друга этнических общинах» [4].

Террористические атаки, ответственность за которые взяли на себя радикальные исламистские группировки, массовые беспорядки, инициированные иммигрантами из «цветных кварталов» в 2005 г. во Франции, в 2011 г. – в Англии, в 2017 г. – в Швеции и др. заставили европейцев почувствовать, что война не «где-то далеко». Как пишет Кристофер Хилл, после взрывов 2005 г. в Лондоне люди были охвачены страхом и непониманием, как британские граждане могут убивать британских граждан. Он задается вопросом, что же произошло, если до этого в том же Лондоне люди, принадлежащие к разным культурам, мирно уживались и при низкой степени ассимиляции [13, р. XIII].

И политики, и исследователи все более признают мультикультурализм, «дифференциалистский поворот» (Р. Брубейкер) неудачной стратегией [1]. Политолог и публицист Э. Земмур в своей книге «Самоубийство Франции» [20, р. 21] анализирует глубинные исторические, политические и культурные предпосылки «смерти» прежней Франции, связывая их с фальшивыми, как он считает, революциями 1968 г. Он крайне негативно оценивает процессы глобализации как развитие государства в сторону либерализации экономики, политики, морали, культуры, что и привело к забвению национальных интересов. Э. Земмур приходит к заключению, что политика мультикультурализма не подходит для Франции, где в самом основании её государственности лежал принцип ассимиляции, оказавшийся под запретом как наследие колониализма.

Некоторые аналитики высказывают прогнозы, что уже через несколько десятков лет этноконфессиональный состав европейских стран кардинально изменится. Например, экономист и политик Тило Саррацин в книге «Германия: самоликвидация» пишет:

«Даже если немцев больше не будет, Северо-Германская низменность не опустеет. Люди всегда будут жить в Центральной Европе. Климат приятный, географическое положение даёт много преимуществ, а унаследованная инфраструктура хорошо развита. Вот только немецкие островки в объединении областей, которое сохранит название “Германия”, будут всё сокращаться... Немецкий язык может исчезнуть из Центральной Европы, как греческий исчез когда-то из Малой Азии... Мы, немцы, не будем изгнаны со своей земли, мы просто потихоньку самоустранимся из истории в полном соответствии с закономерностями таблицы смертности Федеральной службы статистики» [7].

«Параллельные общества», добровольно и принудительно сегрегированные от мажоритарного общества, вывели на авансцену социогуманитарного дискурса ряд принципиально новых тем и проблем. СМИ и политики с самого начала основным источником процессов раскола в европейских государствах считали ислам. Дискуссии о «параллельных обществах», начатые в Германии, неразрывно связаны с ролью мусульман, вышедших из иной культуры и нередко враждебно воспринимающих европейские ценности. Большинство сегрегированных сообществ сформированы иммигрантами исламского происхождения. Феномен «параллельных обществ» сегодня практически не обнаруживает себя в среде иммигрантов из европейских стран. Хотя следует заметить, что тема «этнических колоний», «этнических гетто» возникает в связи с иммиграцией европейцев: в частности, поляков в США или Рурские земли Германии [15].

В большинстве европейских стран многонациональность имеет исторический характер и государства обладают опытом выстраивания отношений с разными сообществами. Но сегодня наработанные практики с трудом функционируют из-за того, что на историческую многонациональность накладывается груз многокультурности, который оказался сложнее полиэтничности. Противоречия католиков и протестантов, представителей многоуровневой европейской идентичности уже не имеют острого политического значения. Можно говорить о том, что исторически сформировался комплекс ценностей, объединяющих граждан, являющихся членами разных конфессий, но имеющих глубинные общие культурные основания: христианские, политические, социальные.

На примере Бельгии можно увидеть, что исторически сложившаяся многонациональность и опыт государства в урегулировании противоречий между тремя языковыми сообществами не позволяют аналогично решать вопросы взаимодействия с мусульманскими общинами. В Бельгии от 4 до 6 % населения на сегодняшний день составляют мусульмане [13, р. 100]. Причем, как и во Франции, они в основном сосредоточены в больших городах, Брюсселе и Антверпене, локализуясь пространственно в отдельных районах или пригородах. Брюссель, согласно разным источникам (Интерпол, газеты), считается одним из центров рекрутирования людей в исламские террористические организации [2; 18]. Под влиянием событий 9/11 и терактов в самой Бельгии были приняты антитеррористические законы: Закон о террористических преступлениях, который стал частью Уголовного кодекса Бельгии 2003 г. (ст. 137–141); в 2005 г. парламент одобрил закон, согласно которому полицейские при проведении следственных мероприятий по выявлению террористов получили право производить скрытое наблюдение; в 2006 г. введен запрет на свободную продажу огнестрельного оружия, создана организация, курирующая антитеррористическую деятельность – Координационный орган по анализу угроз (ОСАМ), принят план по противодействию радикализации общества. План включал такую важную меру, как финансовая поддержка мечетей и имамов со стороны государства, чего не было ранее и что позволяло бы в перспективе сформировать определенную зависимость религиозных лидеров от легитимных институтов и ограничить их стремление искать средства у радикальных организаций. В 2011 г. в Бельгии, вслед за Францией, введен запрет на публичное ношение паранджи, в 2015 г. предприняты усилия по противодействию распространению в мечетях идей салафизма, в парламенте учреждена специ-

альная комиссия по борьбе с терроризмом и др. В итоге и в Бельгии признают, что политика мультикультурности не подходит для многонациональной страны с двумя доминирующими, но имеющими общие культурные основания сообществами. Как пишет Кристофер Хилл:

«В случае Бельгии, страна так глубоко разделена, ... многие ее граждане ожидают окончательного распада государства... Страна разделена географически между Севером и Югом, но есть еще много других расщеплений» [13, p. 99].

Похожая ситуация и в Швейцарии, где положительно оценивают иммиграцию, но только как источник низкоквалифицированной рабочей силы. Страх перед «мусульманской угрозой» также артикулируется в конкретных мерах. В стране жесткое иммиграционное законодательство и нет законов, позволяющих натурализоваться даже детям иммигрантов. Несмотря на предостережения федерального правительства об опасности осуждения международным сообществом, в 2009 г. после референдума был принят запрет на строительство минаретов, за что проголосовали 57 % населения. Однако «параллельные сообщества» существуют и в Швейцарии, в своего рода невидимом формате – реально они есть, но формально отсутствует правовая основа для их существования [19].

Еще более сложные противоречия существуют во взаимоотношениях основного общества с сегрегированными сообществами во Франции и Германии, где, по словам Н. Нәүбәтманн, «боятся параллельных обществ, как дьявол Святой воды» [10].

В политических и медийных обсуждениях сегодня обнаруживается почти единодушная негативная оценка «параллельных обществ» [17, p. 215]. Однако активное использование в отрицательном контексте усилило диффузию этого термина, который превратился в десигнат, сигнализирующий об опасности, содержание и причины которой остаются не проясненными. Первоначально большинство исследователей разделяли тезис о том, что изолированные этнорелигиозные сообщества представляют серьезную опасность для европейских демократий, так как разрушают основополагающие принципы социальной солидарности, общие ценности. Время показало, что процессы в этой сфере проходят гораздо сложнее. Одна из важнейших ценностей самой демократии – это признание права на самобытность, свой ценностный мир, образ жизни. Неотъемлемые черты современных европейских государств – все более распространяющийся индивидуализм и закрепленный на законодательном уровне плюрализм. Таким образом, члены «параллельных сообществ», сохраняя приверженность собственной религии и этнической культуре, также реализуют эти права.

Возникла необходимость в уточнении содержания этого понятия, введенного в научный дискурс немецким ученым Томасом Мейером. Согласно устоявшемуся определению, «параллельные общества» возникают как этнически, социально и мировоззренчески однородные группы, изолированные от общества большинства [16]. На это следует возразить, что и само «основное общество» не гомогенно, но включает множество групп, разделяемых идеологиями, ценностями, культурными, религиозными различиями, исторически сложившимися стереотипами. Как уже отмечалось, в большинстве стран Европы исторически сложилась многонациональность. Но культурно различные жизненные миры усиливают разграничение групп населения [10, s. 147]. Формирование субкультуры меньшинств делает их более заметными, что, в свою очередь, усиливает чувство угрозы у большинства. Наличие своей субкультуры и пространственная локализация позволяют меньшинству удовлетворить практически все потребности внутри сообщества. В итоге это ведет к еще большему разделению общества.

Необходимо также провести корреляцию общесоциальной и религиозной роли общин. Первоначально представления о «параллельных сообществах» предполагали высокую частоту посещения богослужений и исполнения религиозных практик, но недостаточно учитывали, что в условиях роста иммиграции возрастает «светская» роль религиозных организаций, их значение в социализации членов общины через социально ориентированные мероприятия. Необходимо принимать во внимание частоту посещения именно социально ориентированных мероприятий общины. При этом неизбежно происходит обратное движение – возрастание роли религии в жизни иммигрантов, поскольку религиозная община, помогающая им социализироваться в новых условиях, осуществляет и религиозное влияние.

Исследователи зафиксировали, что религиозность второго поколения иммигрантов даже выше, чем у первого поколения. У. Херберг, занимающийся темой иммиграции в США, сделал вывод, что часто иммигранты становятся даже более религиозными, чем были, он рассматривает это явление как один из способов преодоления травмы иммиграции [12]. Религия играет важную роль в сохранении и воспроизводстве этнокультурной идентичности в иммигрантской среде. Не следует сбрасывать со счетов и компенсаторную функцию религии, которая минимизирует жизненные страхи через обращение к трансцендентному.

Исследования У. Херберга основаны на американском материале. Он, как и ряд его коллег, был противником концепции единого «плавильного котла». В 1963 г. выходит книга Натана Глейзера и Дэниела Патрика Мойнихэна «Beyond the Melting Pot» («После плавильного котла»), в предисловии к которой они заявляют, что «плавильный котел» не удался. Как пишет Р. Брубейкер, в то время такое заявление прозвучало «иконоборчески», но уже к концу того же десятилетия получило широкое признание [1, с. 214].

Особенность позиции У. Херберга состоит в том, что таких «котлов», по его наблюдениям, несколько – соответственно наиболее распространенным религиям. По его мнению, в американском обществе религиозного плюрализма именно религия сохраняется у иммигрантов от прежней идентичности, что облегчает процесс адаптации в новой стране. Как высказывался его коллега Oscar Handlin, этническая идентичность иммигрантов меняется – они становятся этническими американцами – например, итало-американец, испано-американец и т. п. Но это не требует от них отказа от прежних религиозных предпочтений [9]. Таким образом, формируется национальная идентичность, которая позволяет сохранить элементы прежней этнокультурной идентичности.

То, что именно религиозные организации осуществляют функции по адаптации в сообществах иммигрантов-мусульман, вполне объяснимо: участие в жизни религиозной общины – это привычный формат социализации для них, не знавших развитой сети гражданских и светских институтов. Мечеть традиционно является центром общественной жизни, а авторитет религиозного лидера имеет решающее значение. Поэтому иммигранты приходят в мечеть и оказываются в ареале ее влияния.

В 1920-х гг. представители чикагской школы, занимающиеся темой иммиграции, делали вывод, что на первом этапе этнорелигиозные общины играют положительную роль в адаптации иммигрантов: предоставляют им информацию о новом обществе, его нормах и порядках, помогают пережить кризис идентичности, ведут переговоры с государственными и общественными структурами, представляя и отстаивая интересы и права иммигрантов. Именно представители этой школы первыми обратили внимание на феномен пространственной сегрегации в городах.

Религиозное учреждение, созданное этнорелигиозной общиной, предоставляет иммигрантам своего рода убежище от враждебности и дискриминации со стороны окружающего общества. Помимо того, мечети помогают в целом с адаптацией и социальным признанием,

они ведут конкретную социальную работу, направленную на помощь единоверцам: поиски работы, освоение языка, устройство детей в школы и др. [14, p. 1229]. Иммигрантские общины стабилизируют психологическое состояние иммигрантов и облегчают им интеграцию в новое общество.

Сегодня очевидно, что сегрегация носит не добровольный, а более сложный, смешанный характер – добровольно-принудительно-вынужденный. В самих сегрегированных сообществах в ответ на запросы возникают структуры, удовлетворяющие потребности их членов. Чаще всего появление таких структур связано с тем, что аналогичные институты основного общества оказываются для иммигрантов недоступны, и их основная цель – минимизировать травму иммиграции, помочь адаптироваться к новым условиям. В ситуации определенной враждебности со стороны основного общества и дискриминации, проявляющейся в неравенстве социальных условий для местного населения и иммигрантов, последние получают моральную и материальную поддержку в общине. Формируется развитая дифференцированная сеть институтов в «параллельном обществе», которые позволяют ему быть самодостаточным и способствуют замкнутости. Функционирует даже своя система права, что Т. Мейер считает одним из основных признаков формирования «параллельного общества»: «не использовать основные государственные гарантированные права, государственные суды, а свои этнические или религиозные судебные институты» [16, s. 1]. Внутренняя солидарность поддерживается в повседневной жизни общинными ритуалами и символами, общими ценностями, мировоззрением и ориентациями.

Подобные процессы позволили Фредерику Хекману сравнить «параллельные общества» с этническими колониями [11, s. 97]. И в том, и в другом случае имеет место пространственная локализация иммигрантов на основе самоорганизации, инкапсулирование сообщества, дистанцирование от мажоритарного общества. Формируются социальные взаимодействия внутри сообщества, часть его представителей – женщины, старики – имеют ограниченные внешние взаимодействия, что также тормозит процесс ассимиляции. Это способствует формированию самодостаточности и замкнутости таких сообществ. В итоге сегрегация, которая первоначально могла иметь принудительный или вынужденный характер, становится добровольной.

По мнению Маттиаса Микуса и Франца Вальтера, мы можем говорить о добровольности сегрегации только в том случае, если имеют место равные социальные условия для основного общества и иммигрантов, и инициативы по изоляции, разграничению, дискриминации

принадлежат только стороне иммигрантов. Но причины таких процессов коренятся во всей системе отношений мажоритарного и параллельных обществ. Основное общество также не готово измениться и часто не имеет механизмов и институтов эффективной интеграции и ассимиляции иммигрантов. О необходимости развития горизонтальных связей во взаимодействии мажоритарного общества и иммигрантских сообществ говорит и Т. Мейер [16, s. 6].

Можно согласиться с утверждением, что «параллельные общества» – это «меньшее зло», поскольку при непосредственном соприкосновении иммигрантов с основным обществом их интеграция была бы еще более сложной и болезненной, так как структуры и ресурсы местных жителей становятся доступны для них только после определенной ассимиляции: «Параллельные общества – это просто меньшее зло по сравнению с встречающимися напрямую культурными различиями» [17, s. 217]. Исследователи выдвигают предположение, что положительная роль «параллельных сообществ» возможна, но только в динамическом формате их существования: когда они становятся лишь площадками для вновь приезжающих иммигрантов, которые после адаптации покидают их, уступая место новым прибывающим в страну: «как лагеря для новичков, как мостовые к новому дому, цель которого заключается в том, чтобы их члены переваривали транскультурный переворот и могли самостоятельно разобраться» [Там же]. Но для реализации такого сценария и основное общество должно измениться: признать, что оно также не статично, выработать механизмы определенного восприятия культурных особенностей новых граждан и выравнивания их социальных возможностей с возможностями местных жителей.

Нежелание членов «параллельных сообществ» интегрироваться имеет определенную направленность: иммигранты мусульмане не хотят принимать ценности и нормы нового общества, которые противостоят их религиозно-моральной системе, они противятся такой культурной ассимиляции, которая требует отказа от своей религии – подобный акт часто расценивается как предательство. При этом иммигранты готовы к ограниченной социальной ассимиляции – получению образования, профессиональной реализации, пользованию благами. Но здесь основное общество обнаруживает различные формы дискриминации: распространенность стереотипа о титульной нации и культуре, ранжирование при приеме на работу и оплате труда и др. Важно то, что у общества большинства недостаточно механизмов и институтов, которые бы обеспечивали социальное равенство в этой сфере. Маттиас Микус и Франц Вальтер приходят к заключению,

что для успешной интеграции не хватает параллельных структур – таких же, как у местного населения, гражданских организаций, профсоюзов, представительств в органах власти и парламенте [16, s. 220]. Из-за непривлекательных условий из иммигрантских кварталов уходит средний класс. А это большая потеря, так как именно его представители имеют сформированное самосознание и могут выполнять роль коммуникаторов с мажоритарным обществом. В результате остаются слои со слабым самосознанием, которые не могут внятно артикулировать свои недовольства и выражают их спонтанно в форме стихийных протестных вспышек, погромов.

Обозначившийся в политической сфере возврат к стратегии ассимиляции иммигрантов получает и теоретические обоснования. Авторы книги «Американский мейнстрим: ассимиляция и современная иммиграция» Ричард Альба и Виктор Ние призывают пересмотреть получившее распространение понимание ассимиляции как политики расизма и дискриминации и вернуться к ней как более успешной и позволяющей строить одно интегрированное общество. На примере США они говорят: «Каждая новая волна иммиграции расширила круг групп, которые внесли свой вклад в этническое разнообразие американского общества, которое в свою очередь стимулировало новое мышление об ассимиляции новичков» [8, p. 18].

Несомненно, прежняя концепция ассимиляции требует существенного пересмотра: происходит отказ от ее понимания «как формы “Евроцентрической гегемонии”, оружия большинства для того, чтобы поставить меньшинство в невыгодное положение, заставляя их жить культурной жизнью, стандарты которой не являются их собственными» [8, с. 2]. Прежняя концепция ассимиляции критикуется за ожидание того, что меньшинства неизбежно откажутся от своей собственной культуры, так как иначе не смогут выжить в новых условиях; ценность собственной культуры меньшинств не принималась во внимание. Об этом пишет и отечественный исследователь В. С. Малахов [5, с. 250–251]. Эта концепция потребовала существенного уточнения, так как культура меньшинств оказалась устойчивой, а их представители проявили стойкую приверженность собственным культурным нормам и ценностям.

Новый вариант ассимиляции предполагает встречные движения мажоритарного общества и меньшинств, развитие горизонтальных связей гражданского общества и вовлечение в них иммигрантов. Необходима структурная интеграция на рынке жилья, труда и образования. Обновленная концепция ассимиляции делает акцент на формирование национальной идентичности и рассматривает ее как

динамическую величину, подверженную изменениям, культурным дополнениям. Сторонником такого подхода является Ч. Хиршман, изучающий феномен американской нации:

«Американская идентичность, как и американское общество и культура, – пишет он в книге “Роль религии в возникновении и адаптации групп иммигрантов в Соединенных Штатах”, – это не монолитная историческая память, а скорее изменчивая мозаика регионального, национального происхождения, социального класса и религиозных убеждений, обычаев и привязанностей» [14, p. 1209].

Таким образом, формирование национальной идентичности – это не простое символическое расширение локальной или региональной идентичности. Новая национальная идентичность отражает особенности проживания иммигрантов в определенном районе, городе, работы, новых личных связей, посещения местной религиозной организации. Эта мозаика идентичностей не замещает общую национальную идентичность, но является способами ее презентации на уровне индивидуализированного бытия.

### Список литературы

1. Брубейкер Э. Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой. – М.: ИД ВШЭ, 2012.
2. Высший уровень угрозы: борьба с терроризмом в Бельгии. [Электронный ресурс]. – URL: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/3021324> (дата общения: 29.05.2019).
3. Как Европа разуверилась в мультикультурализме. Россия сегодня. [Электронный ресурс]. – URL: <https://inosmi.ru/politic/20170825/240111114.html> (дата обращения: 11.05.2019).
4. Кэмерон призывает забыть о политике мультикультурыности. BBC News / Русская служба. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.bbc.com/russian/uk/2011/02/110205\\_cameron\\_multiculturalism\\_failed](https://www.bbc.com/russian/uk/2011/02/110205_cameron_multiculturalism_failed) (дата обращения: 11.05.2019).
5. Малахов В. С. Национализм и культурный плюрализм // Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. – М.: КДУ, 2005. – С. 250–261.
6. Меркель заявила о провале мультикультурализма. BBC News / Русская служба. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.bbc.com/russian/international/2010/10/101016\\_merkel\\_multiculturalism\\_failed](https://www.bbc.com/russian/international/2010/10/101016_merkel_multiculturalism_failed) (дата обращения: 11.05.2019).
7. Саррацин Т. Германия: самоликвидация. Гл. 9: Мечта и кошмар. Германия через 100 лет. [Электронный ресурс]. – URL: [http://royallib.com/read/sarratsin\\_tilo/germaniya\\_samolikvidatsiya.html#0](http://royallib.com/read/sarratsin_tilo/germaniya_samolikvidatsiya.html#0) (дата обращения: 20 декабря 2018).
8. Alba R., Nee V. Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration. – Cambridge (MS), and London: Harvard Univ. Press, 2003.
9. Handlin O. The Uprooted. Second Edition. – Boston: Little, Brown and Company, 1973.
10. Häußermann H. Zuwanderung und die Zukunft der Stadt. // Heitmeyer, Wilhelm u.a. (hrsg.). Krise der Städte. – Frankfurt a. M., 1998. – S. 145–175.

- 
11. Heckmann Fri. *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen.* – Stuttgart, 1992.
  12. Herberg W. *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology.* Revised edition. – Garden City (NY): Anchor Books, 1960.
  13. Hill Chr. *The National Interest in Question: Foreign Policy in Multicultural Societies* Oxford University Press, 2013.
  14. Hirschman Ch. *The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States // IMR.* – 2004. – Vol. 38. – No 3 (Fall). – P. 1206–1233.
  15. Kleßmann Chr. *Integration und Subkultur nationaler Minderheiten: das Beispiel der "Ruhrpolen" 1870–1939.* In: Bade, Klaus J. (hrsg.). *Auswanderer – Wanderarbeiter – Gastarbeiter. Bevölkerung, Arbeitsmarkt und Wanderung in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.* – Ostfildern 1984, S. 486–505.
  16. Meyer T. *Parallelgesellschaft und Demokratie (pdf).* 2002. Friedrich Ebert Stiftung. [Электронный ресурс]. – URL: <https://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50368.pdf> (дата обращения: 09.05. 2019).
  17. Micus M., Walter F. *Mangelt es an "Parallelgesellschaften"?* // *Zuwanderung und Integration.* – 2006. – Heft 4. – С. 215–221.
  18. *Quinze jours après les attentats de Paris, le point sur l'enquête et les questions en suspens.* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/11/27/01016-20151127ARTFIG00226-15-jours-apres-les-attentats-le-point-sur-l-enquete.php> (дата общения: 28.05.2019).
  19. *The World Factbook: Switzerland*, CIA, [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sz.html#People> (дата обращения: 18 мая 2019).
  20. Zemmour Éric. *Le Suicide Français.* – Paris: Albin Michel, 2014.

*Статья поступила: 02.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

*Е. Ю. Талалаева*

### **Специфика феномена конфессионального «параллельного общества» в странах Северной Европы\***

В данном исследовании проводится анализ понятия «параллельное общество» в социальном контексте геополитического пространства Северной Европы. Исторически сложившаяся общность социально-политического курса и схожие условия общественного развития в Скандинавских странах позволили сформулировать общие выводы об отношении правительств Норвегии, Дании и Швеции к проблеме сегрегации на территории этих государств этнорелигиозных меньшинств, преимущественно представленных мусульманскими общинами беженцев из стран Северной Африки и Ближнего Востока. В статье представлено обоснование единого определения феномена «параллельного общества» для рассматриваемого геополитического региона Европы и проанализированы возможные социально-политические риски для Скандинавских стран, выраженные угрозой формирования «несостоявшихся государств» внутри их национальных границ. На основе материалов полицейских отчётов рассматриваются «конфессиональные параллельные сообщества» и «уязвимые жилые районы», представляющие угрозу национальной безопасности, в том числе вследствие экстремистской религиозной пропаганды. Особое внимание уделено рассмотрению нюансов противопоставления мусульманских меньшинств мажоритарному обществу на основе концепции «этнического и религиозного Другого». Установлено, что негативное восприятие конфессионального «параллельного общества» в политической и общественной среде в значительной мере спровоцировано несостоятельностью государственной интеграционной политики стран Северной Европы на фоне расширяющегося культурного и этнорелигиозного разнообразия в современных социальных реалиях.

The study analyzes the notion of a “parallel society” in the social context of the Nordic geopolitical space. The Scandinavian countries have a historically established social and political course, similar conditions of social development, that allows to draw common conclusions about the attitude of these states to the problem of segregation of ethnic and religious minorities (mainly represented by Muslim communities of refugees from the North Africa and the Middle East) on their territory. The research substantiates a single definition of the phenomenon of a “parallel society” for this geopolitical region of Europe and analyzes possible social and political risks associated with the threat of the formation of “failed states”. Based on the materials of the police reports of the Nordic countries, the author considers the “confessional parallel com-

---

© Талалаева Е. Ю., 2019

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках научного проекта «Трансформации глобального конфессионального геопространства: феномен “параллельных” обществ в системе международно-политических отношений», № 19-18-00054.

munities” and “vulnerable areas” that pose a threat to national security due to extremist religious propaganda. The study pays special attention to the peculiarities of the opposition of Muslim minorities to the majority society based on the concept of an “ethnic and religious *Other*”. The negative perception of a confessional “parallel society” in the political and social environment is a result of the failure of the state integration policy of the Nordic countries against the background of expanding cultural, ethnic and religious diversity in contemporary social realities.

**Ключевые слова:** «параллельное общество», Скандинавия, «несостоявшееся государство», мусульманские общины, уязвимые жилые районы.

**Key words:** “parallel society”, Scandinavia, “failed state”, Muslim communities, vulnerable area.

Как актуальный компонент современной социальной реальности, феномен «параллельных обществ» широко рассматривается в различных сферах: в качестве объекта научных исследований, как тема для политических дебатов или как предмет обсуждений в повседневной жизни граждан. Однако повышенный интерес и разнообразие подходов к обсуждению вопросов, связанных с «параллельными обществами», имеют место при отсутствии общепризнанного универсального определения для этого понятия.

В большинстве случаев речь идёт о социальных проблемах интеграции в европейское культурное сообщество многочисленных групп мигрантов из африканских и азиатских стран, преимущественно исповедующих ислам. Таким образом, религиозный фактор не только ложится в основу обособления отдельных групп населения от мажоритарного общества в «параллельные» конфессиональные общины, но и таит в себе дестабилизирующий потенциал в отношении национального единства внутри страны и для международной ситуации в целом.

Опираясь на данные, изложенные в научном докладе «Параллельное общество – часть норвежской действительности?», подготовленном в 2018 г. для Министерства юстиции и общественной безопасности Норвегии, можно привести характеристику обстоятельств возникновения *параллельных обществ* как «ситуаций, в которых отсутствует национальное общественное единство, а государство не способно и/или не готово регулировать социальное многообразие» [4, p. 7].

Очевидно, что специфика данного проблемного поля может отличаться в разных регионах европейского пространства, являясь более или менее актуальной для стран в зависимости от уровня их экономического развития, социальной политики государства и его

географического расположения. В этом плане страны Северной Европы (Норвегия, Дания и Швеция) обладают собственной исторически сформированной спецификой, разделяя общие подходы к сложившейся проблемной ситуации и схожее общественное настроение в рядах своих граждан. Исходя из этого положения, анализ ситуации в отдельных Скандинавских странах позволит установить особенности формирования конфессионального «параллельного общества» в данном геополитическом контексте и оценить социальные и политические риски для государств Северной Европы. Кроме того, предполагается рассмотреть перспективы развития «несостоявшихся государств» (failed states) в рамках социально-политических условий на североευропейском пространстве.

Представленная выше характеристика условий возникновения «параллельных обществ» имеет ряд существенных особенностей в сравнении с первоначальным пониманием этого феномена, отвечающим социальным реалиям в Восточной Европе 1980-х гг., когда это рассматривалось как своеобразный «общественный андеграунд» [6, p. 108]. В настоящее время «параллельное общество» преимущественно образуется вследствие появления культурно, религиозно и экономически «чуждых» элементов среди социума с высокоразвитым национальным самосознанием.

Существенную роль в формировании идеологического общественного противостояния играет религиозный фактор. К примеру, в Норвегии, где большинство жителей идентифицируют себя как «норвежцы», интеграция в гражданское сообщество представителей иной религиозной, культурной и этнической принадлежности имеет множественные препятствия. Такие проблемы в скандинавских странах во многом происходят вследствие недостаточной обоснованности идей консолидации разнородных социальных слоёв и отсутствия чётких стимулов для интеграционных процессов, что находит своё отражение на всех уровнях: от общественного до конституционного.

Сегодняшняя ситуация на североευропейском пространстве характеризуется возрастанием остроты социальных проблем, связанных с конфессиональными «параллельными обществами». Однако число научных исследований по данному вопросу сравнительно невелико. Наиболее содержательными представляются работы А. М. Фрейслебен [5], П. Вейдена [15] и Г. Брехманн [1; 2].

Датский исследователь Фрайслебен в своей докторской диссертации «Параллельное общество Дании. Сегрегация, гетто и социальное единство: параллельное общество в датском дискурсе 1968–2013 гг. – от утопии к антиутопии» исследует «параллельное общество» в Дании в

историческом ракурсе и в современном политическом контексте. Как отмечает ученый, изначально термин «параллельное общество» был введён в оборот в 1968 г. для обозначения движения хиппи в Копенгагене как определённой группы населения, идейно противостоящей остальному обществу. Однако к концу 1990-х гг. данное понятие популяризировалось и семантически трансформировалось: «параллельное общество» стало определением для религиозных общин мигрантов, претерпевающих затруднения в процессе социальной интеграции. Фрейслебен подчёркивает, что преимущественно этот термин подразумевает собой обособленное мусульманское сообщество, тающее в себе определённые социальные риски:

«Параллельным обществом обозначаются сегрегированные иммигрантские общины, состоящие из представителей мусульманского и не западного происхождения, воспринимаемые как угроза национальному и культурному единству» [5, р. 94].

Так как подобные представления в Дании являются доминирующими, Фрейслебен указывает на антиутопический дискурс, в рамках которого датчане воспринимают представителя такой параллельной общины в качестве «этнического и религиозного Другого», стремящегося подорвать основы «их» общества [5, *ibid.*]. Данный подход означает, что группы мигрантов добровольно делают выбор в пользу обособления в «параллельном обществе» и осознанно оказывают сопротивление датской культуре. Из описанного датским исследователем состояния рассматриваемой проблемы мы можем сделать вывод, что в датском социуме существует противостояние «датского» и «параллельного» обществ, во многом спровоцированное экономическими и социальными условиями, в которые попадают пребывающие в стране группы мигрантов.

Концепция «этнического и религиозного Другого», введённая Фрейслебен, подводит базу для обоснования феномена «государства в государстве» и появления определённой угрозы безопасности на европейском геополитическом пространстве. Понятие «государства в государстве» в данном контексте обозначает социальные группы, отделившиеся от общественного большинства и объединившиеся на основе собственных ценностно-религиозных установок, правовых и политических принципов [7, р. 7–8].

Помимо этого, в датском обществе широкое распространение получают различные теории «заговора параллельных обществ» [5, р. 244], в которых утверждается, что мусульманское население в Дании централизованно контролируется из арабских стран, потенциально тая в себе национальную угрозу. Данный пример может служить

индикатором увеличения социальной напряжённости в связи с популяризацией и широкой эксплуатацией темы «параллельного общества».

Норвежским социологом П. Вейденом был выбран другой подход к определению «параллельного общества». Согласно его мнению, это «общество, параллельно с обществом большинства, развившее социальные институты» [15, p. 154]. По сути, это означает открытие собственных школ, религиозных организаций, учреждений правопорядка и развитие внутренней судебной системы. Представители такого «параллельного общества» связаны с остальным социумом только тем фактом, что они сосуществуют в одних и тех же государственных границах. Вейден полагает, что, представляя собой некий идеальный тип, такое общество не существует в европейских реалиях. В этом отношении можно только обсуждать наличие тенденций к его появлению на территории Норвегии и перспективы преодоления сопутствующих этому процессу негативных аспектов. Такой подход согласуется с мнением профессора политологии Дортмундского университета Т. Майера, на примере ситуации в Германии утверждающего, что полная сегрегация, отвечающая всем критериям формирования «государства в государстве», невозможна в современном европейском пространстве [10].

Примером неполного разделения социального пространства Норвегии на «общество большинства» и «параллельное общество» может служить саамское сообщество, которое, несмотря на принудительные меры политики норвегизации, отстояло официальное признание собственной культурной и этнической идентичности и добилось организации в 1989 г. Саамского парламента Норвегии как посреднического государственного органа в налаживании связей между народом саамов и остальными норвежцами. Таким образом, *нельзя однозначно определить явление «параллельного общества» как положительный или негативный феномен вне контекста социальной действительности.*

В исследованиях норвежского социолога Г. Брехманн рассматривается вопрос о «центральном напряжении» [1, p. 56], присущем западным странам в связи с проблемой самоидентификации граждан. Подобное социальное напряжение обусловлено этнорелигиозным многообразием внутри страны и идеей всеобщего равенства граждан. При этом для определения понятия «гражданство» необходимо учитывать вопросы, связанные с идентичностью, а также этническим и религиозным самоопределением. Брехманн пишет об идентичности и принадлежности как о ключевых аспектах в жизни каждого гражданина как члена общества, но она подчёркивает, что эти понятия со

временем стали «контрастировать» [1, *ibid.*] с тем фактом, что часть граждан так и не социализировались в культуру большинства. Это во многом повлияло на определение социального статуса, политических прав и обязанностей «новых» граждан в сравнении с остальным населением, актуализировав вопрос о том, может ли иммиграция подорвать базовые ценности уже устоявшейся культуры общества.

В датских и норвежских исследованиях можно отметить общую тенденцию, направленную на поиск путей построения модели *единого* социального сообщества, учитывающего культурное и религиозное многообразие в современных реалиях. Однако в рамках данного вопроса существует глубинное противоречие между двумя ключевыми точками зрения: (1) должны ли вновь прибывшие иммигрантские группы приспособиться к европейской культуре, отказавшись от собственной культуры, языка и религии, или же (2) основная часть общества должна разделить культурные ценности меньшинств и способствовать созданию для них государственных структур и общественных учреждений.

В рамках развёрнутой дискуссии на эту тему Брехманн вводит концепцию «авторизованного понимания однородности» в Норвегии [1, р. 75]. Под этим подразумевается «норвежская идеология равенства», заявляющая мигрантам о том, что «ты никогда не станешь одним из нас», или о том, что они никогда не станут «равными в достаточной мере» [1, р. 76]. Очевидно, это никак не отражается на официальном норвежском политическом курсе, но является следствием многолетнего опыта внутренних взаимодействий между социальными группами в стране. В результате на основе подобных социальных, культурных, религиозных и этнических предпосылок создаётся устойчивое противопоставление понятий «мы» и «они».

Таким образом, образование и развитие конфессиональных параллельных обществ на скандинавском пространстве представляет собой двусторонний процесс. С одной стороны, речь идёт о возможностях и реальных действиях государственных структур, направленных на содействие интеграционным процессам внутри общества, а с другой стороны, – о возможностях и желании самих меньшинств интегрироваться в единый социум. Именно отказ последней стороны от интеграции приводит к появлению маргинализации в отношении отдельных лиц или к образованию «параллельных обществ» из мусульманских общин мигрантов.

Однако «параллельность» таких обществ ставится многими исследователя под вопрос, так как необходимым условием данной характеристики должно быть изначальное единое общество, в

отношении которого и проявляются оппозиционные настроения. В противном случае термин «параллельное общество» будет всего лишь формальным инструментом пропаганды определённых политических взглядов по отношению к мигрантским общинам. К примеру, британский социолог К. Джоппке полагает, что монолитного «первого общества» в странах Европы в принципе не существует, а европейская политика мультикультурализма ориентирована только на прибывающее мусульманское население, но не на общество в целом. В то же время существуют примеры Канады или Австралии, признающих мультикультурализм в качестве идентичности для общества в целом [9, p. 247].

Из этого можно сделать вывод, что актуальные проблемы мультикультурализма в Европе в меньшей мере связаны с фактором национального и этнического самоопределения, но в большей степени являются проблемой религиозной самоидентификации мусульманских общин, чьи ценности вступают в противоречие с идеями либеральных государств. Британский политолог К. Хилл обращает внимание на то, что в европейских странах по-прежнему отсутствует конкретная и действенная стратегия регулирования проблем интеграционной политики, связанных с возрастающим этническим разнообразием среди населения [6, p. 130]. Это приводит к усилению негативного восприятия и дискриминации общественными массами сегрегированного меньшинства по культурному и этнорелигиозному принципу. В ответ на это группы мигрантов сильнее обособляются от общественной жизни, предпочитая внутри государства изоляцию с собственными культурно-религиозными нормами жизни, являющимися альтернативой действующему на территории страны законодательству. В этом плане «параллельные общества» понимаются преимущественно как:

«этнически, социально и идеологически однородная группа (меньшинство), на добровольной основе в той или иной степени обособленная от общества большинства или попросту “этнические колонии”» [11].

Возможность полноценного возрождения «христианской идентичности» на европейском пространстве в ответ на внутреннюю интеграцию мигрантов на основе исламских ценностей и обычаев ставится исследователями под сомнение [8, p. 612]. Представляя европейские государства прежде всего в качестве либеральных, они полагают, что либеральные ценности в равной мере могут адаптировать под себя как христианские, так и мусульманские идеи в едином социальном пространстве.

Примирение противоречий между мажоритарным обществом и оппозиционно настроенным к нему мусульманским меньшинствам возможно только при содействии государства и принятии им активных действий в направлении интеграционной политики. Однако в настоящее время на территории Скандинавии существует проблема, зачастую характеризующаяся как «несостоявшееся государство» (failed states):

«В Швеции и Дании мы видим, что некоторые группы изолируются и решительно выступают против законов общества, государственных и судебных властей. Например, это выражается в проявлении насильственных действий в отношении полиции, когда полиция пересекает границу “территории” группы. Здесь можно провести параллель с так называемыми “несостоявшимися государствами”, когда правительства утрачивают контроль над территориями в пределах собственных государственных границ. Ситуация в Дании и Швеции может создать впечатление, что в них образовались так называемые зоны “несостоявшихся государств” внутри страны, особенно в некоторых крупных городах» [4, р. 21].

Для анализа ситуации, связанной с возникновением на территории Скандинавских стран состояния «несостоявшихся государств», необходимо дать определение данному феномену. Исходя из общепризнанной концепции государства, под «государством» в узком смысле данного понятия мы подразумеваем фиксированную на политической карте мира территорию с определённым населением, что на официальном уровне признано остальным мировым сообществом. Государственное устройство каждой страны обладает своей собственной спецификой и может существенно различаться от других акторов на политической арене по многим критериям.

К примеру, в Норвегии, начиная с середины прошлого столетия, правительство уделяло особое внимание модели государства всеобщего благосостояния, где в основу были заложены ценности равенства и справедливости [14, р. 56]. Государственному сектору при этом отводится существенная роль в распоряжении различными ресурсами, распределении прав и обязанностей в общественной среде. Несмотря на то что правительства периодически сменяют друг друга и норвежский внешний и внутренний политический курс трансформируется в ту или иную сторону, Норвегию можно охарактеризовать как сравнительно эффективное государство с точки зрения поддержания контроля над многими аспектами социальной сферы жизни. Поэтому применение к современным норвежским реалиям понятия «несостоявшееся государство» возможно лишь в определённых узких контекстах, учитывая очевидную неоднозначность и условность используемого термина.

В настоящее время Скандинавские страны соответствуют пониманию государства как органа власти, способного обеспечить целостность своих границ и безопасность внутри них различными методами, включая насильственные. Что же касается интерпретации государства в качестве «общественного договора» и регулятора распределения общественных благ и услуг, то здесь наблюдается ряд кризисных состояний.

Если рассматривать «общественный договор» с точки зрения взаимосвязи между государством и его гражданами, основанной на взаимных правах и обязанностях, то в странах Северной Европы можно констатировать довольно высокий уровень доверия между сторонами. Тем не менее, периодически возникают разногласия между отдельными социальными группами, физическими лицами и государственными структурами по поводу распределения прав и обязанностей, а также применения средств регулирования общественного порядка. Активизировавшийся миграционный фактор и, как одно из его следствий, образование не полностью подконтрольных для государственных органов автономных зон рождают симптомы «несостоявшегося государства».

В отличие от Норвегии, где «параллельные общества» воспринимаются государственными властями как неоднозначный феномен, Национальный оперативный отдел Швеции характеризует их как «уязвимые районы» (*utsatta områden*) и рассматривает в качестве неотъемлемой реалии современного шведского общества [13]. Уязвимые районы классифицируются в соответствии со степенью их негативного воздействия на окружающий социум: от общих проявлений социального неблагополучия вследствие низкого социально-экономического статуса района до наличия «параллельных» общественных структур, религиозного экстремизма [13, p. 10]. В этих районах наблюдается отток жителей для принятия участия в военных действиях на территории других государств (к примеру в Сирию). По итогам доклада шведской полиции, в стране по состоянию на 2017 г. насчитывалось 32 уязвимых района, 23 особо уязвимых района и 6 зон риска, которые впоследствии могут представлять серьёзную угрозу для безопасности государства [13, p. 41].

Далеко не все из рассматриваемых районов можно отнести к конфессиональным «параллельным обществам», возникшим в связи с невозможностью мигрантов интегрироваться в мажоритарное общество. Однако исламскому экстремизму уделяется существенное внимание как фактору, не только подрывающему шведские демократические ценности в ходе религиозной пропаганды, но и порождающему ответные правые радикальные движения, враждебно относящиеся к иммигрантам [13, p. 33].

В Дании для обозначения «параллельного общества» принято определение «особо уязвимые жилые районы» [12, р. 36]. По сути, такие районы являются гетто, в противодействие которым с 2010 г. специально разрабатываются ежегодные «Национальные планы действий полиции в районах гетто» [3, р. 10]. Однако меры, предпринимаемые полицией для пресечения преступных действий в неблагополучных районах, преимущественно сводятся к сбору информации, беседам с жителями гетто и присутствием на данных территориях представителей датской полиции для своевременного вмешательства в конфликтные ситуации.

Таким образом, конфессиональное «параллельное общество» в Скандинавских странах является следствием целого спектра проблем в социальном взаимодействии между государством, обществом большинства и группами этнорелигиозных меньшинств. При этом ответственность за разлад в данной структуре отношений во многом лежит на государстве, по тем или иным причинам не способном на должном уровне регулировать религиозное, культурное и этническое многообразие на своей территории. В частности, основой большинства проблем служит отсутствие понимания между заинтересованными сторонами в интеграционных процессах, что зачастую приводит к дискриминации мусульманских меньшинств с их последующей самоизоляцией от остального общества в своей относительно однородной культурной и религиозной среде.

Отсутствие эффективной интеграционной политики при постоянном расширении культурного многообразия провоцирует появление всё новых проблем, непосредственно связанных с развитием конфессионального «параллельного общества» как потенциальной угрозы национальной безопасности Скандинавских стран. При этом основные причины негативного восприятия «параллельного общества» в социальной среде и политическом сознании вызваны отсутствием соответствующих общественных структур и институтов, обеспечивающих полноценную интеграцию граждан в единый социум.

### Список литературы

1. Brochmann G., Borchgrevink T., Rogstad J. Maskineriet: Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge. – Oslo: Gyldendal Akademisk, 2002.
2. Brochmann G., Grødem, A. S. Den norske modellens møte med innvandring – et regime i endring // Velferdsstaten i endring: Om norsk helse- og sosialpolitikk / red. M. A. Stamsø. – Oslo: Gyldendal Akademisk, 2017. – Kapittel 14. – S. 362–381.
3. Danske Regeringen. Ghettoen tilbage til samfundet. Et opgør med parallelsamfund i Danmark. – Socialministeriet, 2010. [Электронный ресурс]. – URL:

[http://www.stm.dk/multimedia/Ghettoen\\_tilbage\\_til\\_samfundet.pdf](http://www.stm.dk/multimedia/Ghettoen_tilbage_til_samfundet.pdf) (access date: 06.04.2019).

4. Egge M., Solhjell R. Parallelsamfunn: En del av den norske virkeligheten? Technical Report. – Oslo: Politihøgskolen. 2018. [Электронный ресурс]. – URL: <https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/2498197> (access date: 05.04.2019).

5. Freiesleben A. M. Et Danmark af parallelsamfund: Segregering, ghettoisering og social sammenhængskraft: Parallelsamfundet i dansk diskurs 1968-2013 – fra utopi til dystopi. Doktorgradsavhandling. – Københavns Universitet: Det Humanistiske Fakultet, 2016. [Электронный ресурс]. – URL: [https://static-curis.ku.dk/portal/files/160573902/Ph.d.\\_2016\\_Freiesleben.pdf](https://static-curis.ku.dk/portal/files/160573902/Ph.d._2016_Freiesleben.pdf) (access date: 01.04.2019).

6. Hill C. Parallel Societies // The National Interest in Question: Foreign Policy in Multicultural Societies. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – P. 96–132.

7. Hiscott W. “Parallel Societies” – A Neologism gone Bad. – Prague: Multicultural Center, 2015. [Электронный ресурс]. – URL: [http://aa.ecn.cz/img\\_upload/3bfc4ddc48d13ae0415c78ceae108bf5/WHiscott\\_Parallel\\_Societies.pdf](http://aa.ecn.cz/img_upload/3bfc4ddc48d13ae0415c78ceae108bf5/WHiscott_Parallel_Societies.pdf) (access date: 03.04.2019).

8. Joppke C. A Christian Identity for the Liberal State? // The British Journal of Sociology. – 2013. – Vol. 64. – Issue 4. – P. 597–616.

9. Joppke C. The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State // The British Journal of Sociology. – 2004. – Vol. 55. – Issue 2. – P. 237–257.

10. Meyer T. Parallelgesellschaft und Demokratie // Der Demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung: Politische Leitideen Für Das 21. Jahrhundertfestschrift Zum 80. Geburtstag von Iring Fetscher. – Berlin: Akademie Verlag, 2002. – P. 193–230.

11. Micus M., Walter F. Mangelt es an ‘Parallelgesellschaften’? // Der Bürger Im Staat. Zuwanderung und Integration, 2006. [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.buergerimstaat.de/4\\_06/parallel.htm](http://www.buergerimstaat.de/4_06/parallel.htm) (access date: 06.04.2019).

12. National Strategisk Analyse. Kriminalitet, Trafiksikkerhed, Beredskab. – Dansk politi, 2017. [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.politi.dk/NR/rdonlyres/60D84675-DFA7-46FE-BDEC-6FE6545FC8AF/0/Rapport\\_NSA17\\_enkeltsider.pdf](https://www.politi.dk/NR/rdonlyres/60D84675-DFA7-46FE-BDEC-6FE6545FC8AF/0/Rapport_NSA17_enkeltsider.pdf) (access date: 03.04.2019).

13. Nationella operativa avdelning. Utsatta områden – Social ordning, kriminell struktur och utmaningar för polisen. – Underrättelsesenheten Sverige, 2017. [Электронный ресурс]. – URL: [https://polisen.se/siteassets/dokument/ovriga\\_rapporter/utsatta-omraden-social-ordning-kriminell-struktur-och-utmaningar-for-polisen-2017.pdf](https://polisen.se/siteassets/dokument/ovriga_rapporter/utsatta-omraden-social-ordning-kriminell-struktur-och-utmaningar-for-polisen-2017.pdf) (access date: 01.04.2019).

14. Rommetvedt H. Resources Count But Votes Decide? From Neocorporatist Representation to Neopluralist Parliamentarism // Norway in Transition: Transforming a Stable Democracy / Ed. by Oyvind Osterud. – London; New York: Routledge, 2013. – P. 36–59.

15. Veiden P. Parallelsamfunn // Tanker om Samfunn / red. K. Dahlgren, H. R. Næss. – Oslo: Universitetsforlaget, 2012. – P. 154–170.

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 2 : 39 (470.345)

*О. А. Богатова*

### **Этнизация религии и сакрализация этничности в Мордовии\***

В статье рассматриваются новые тенденции в религиозной жизни современной Мордовии. Автором дан анализ соотношения этнических и религиозных элементов в духовной жизни и социальных практиках мордовского общества. Главным результатом рассмотрения является вывод о происходящих в Мордовии попытках переопределения социальных проблем и способов их решения в терминах этнической культуры или религии.

The article deals with new trends in the religious life of modern Mordovia. The author analyzes the correlation of ethnic and religious elements in the spiritual life and social practices of Mordovian society. The main result of the consideration is the conclusion about the attempts of redefinition of social problems and ways of their solution in terms of ethnic culture or religion taking place in Mordovia.

**Ключевые слова:** конструирование идентичности, новые формы религии, религиозные традиции, секулярное общество, этническое неоязычество.

**Key words:** construction of identity, new forms of religion, religious traditions, secular society, ethnic neo-paganism.

Республика Мордовия традиционно представляет собой не только полиэтнический, но и поликонфессиональный регион. Кроме православного христианства и ислама, на территории современной Мордовии существуют общины евангельских христиан баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня, Евангелическо-лютеранской церкви, общества сознания Кришны, иудаистов, а также группы последователей этнических верований [3].

Своего рода продуктом постперестроечной духовной сумятицы стали так называемые новые религиозные движения. Например, «Братство кандидатов в настоящие люди» (БКНЛ-Портос), созданное в 1980-е гг. уроженцем Мордовии [6], предложившим своим адептам путь спасения посредством личностной трансформации из «зверей», «нелюдей» и «полулюдей», составляющих, по его оценкам, до 99% человечества, в статус «настоящего человека». Или саранская религи-

---

© Богатова О. А., 2019

\* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научно-исследовательского проекта «Социальные проекты Русской православной Церкви» (грант РФФИ № 18-011-00598).

озная организация общества сознания Кришны, состоящая из 10–15 активных членов во главе с тренером по йоге М. В. Масловым (Мукунда Ананда Дас), из-за своей малочисленности собирающаяся на богослужения в частном доме и отказавшаяся от проведения публичных церемоний.

В данной статье рассмотрим некоторые этнические религиозные объединения, которые отличаются установкой на активное религиозное творчество и ярко выраженным этническим идеологическим компонентом.

Основным побудительным мотивом для создания этих религиозных объединений послужили идеи национального возрождения – в одном случае мордовского, во втором – эрзянского. Знаковой фигурой, дающей представление об идеологической составляющей этих религиозных направлений, стала личность первого руководителя основанной в 1990-е гг. эрзянской фолк-группы «Торама» В. И. Ромашкина, который одновременно и способствовал евангелизации мордовского населения республики, сотрудничая с Моша-эрзянской лютеранской церковью, и принимал участие в разработке и аранжировке ритуалов эрзянского неоязычества.

Среди протестантских деноминаций, практически получивших в 1990-е годы второе рождение после установления тесных контактов с зарубежными единоверцами, оказывавшими им миссионерскую и финансовую помощь, особое место занимает Мокша-эрзянская лютеранская церковь в составе Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии. Первая постсоветская лютеранская община в Мордовии в составе ЕЛЦ Эстонии во главе с В. Н. Мишиным (Микишем) была зарегистрирована в 1991 г. и проводила богослужения на мокшамордовском и русском языках (после его смерти этот приход возглавляет А. Ю. Владимиров, ранее служивший в Воронежской области). Эта деноминация не имеет отношения к дореволюционным группам немецкого лютеранского населения Саранского уезда, хотя, по словам главы современного лютеранского прихода «Вельмема» Алексея Степановича Алешкина, в её состав ранее входили члены семей депортированных из Ленинградской области финнов-ингерманландцев.

Подлинным основателем мордовского этнического лютеранства стал старший брат пресвитера Алешкина – художник Андрей Степанович Алешкин, обратившийся в лютеранство под влиянием лютеранского проповедника, финна-ингерманландца А. Сурво, с которым познакомился в конце 1980-х гг. в Ленинграде в период обучения. Будучи энтузиастами мордовского национального возрождения, братья Алешкины поселились в Саранске, хотя их семья относилась к сибир-

ской «мордовской диаспоре». Художник А. С. Алешкин долгое время работал в Госкомитете РМ по национальной политике и стал автором герба Республики Мордовия. Солярный знак-«розетка» с этого герба содержится в оформлении образа Иисуса Христа, написанного им для эрзянского евангелического лютеранского прихода «Вельмема» («Воскресение») во главе с пресвитером Алексеем Алешкиным, зарегистрированного в 1995 г.

А. Сурво выступил в этот период в качестве инициатора создания самостоятельной Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии на территории России, официально зарегистрированной в 1992 г. Новая церковь объединяла лютеранские приходы финнов-ингерманландцев – жителей Санкт-Петербурга и Ленинградской области, в советское время подчинявшиеся Евангелическо-лютеранской церкви Эстонии. Так как ингерманландцы в России были немногочисленны и в большинстве своем ориентированы на эмиграцию в Финляндию, А. Сурво видел перспективу развития новой церкви в проповеди среди нефинского населения страны, включая русских и представителей финно-угорских народов, которые он рассматривал как единую культурно-историческую общность [4]. Богослужение в новых общинах церкви Ингрии, количество которых стало быстро увеличиваться, проводилось на родных языках большинства прихожан, в том числе на эрзянском и мокшанском в Мордовии. После регистрации церкви Ингрии созданные в Мордовии лютеранские общины стали регистрироваться в качестве ее приходов. Новая церковь установила тесные взаимоотношения с Евангелическо-лютеранской церковью Финляндии, хотя сам А. Сурво и первый епископ церкви Ингрии А. Кугаппи были россиянами.

По свидетельству пастора А. С. Алешкина, главными мотивами для его перехода в лютеранство послужили возможность совершать богослужения на родном (эрзянском) языке и стремление к возрождению общей финно-угорской идентичности «поволжских финнов», ингерманландцев и финнов Финляндии. Считая своей целью духовное просвещение мордвы и приобщение мордовского народа к ценностям мировой культуры посредством его евангелизации, Мокше-эрзянская евангелическая лютеранская церковь совместно с Институтом перевода Библии на другие языки (Финляндия) занималась переводом, изданием и распространением Библии на мокшанском и эрзянском языках. В последнее десятилетие к печатным изданиям добавились мобильные интернет-приложения на эрзянском языке, которые А. С. Алешкин начал использовать в процессе богослужения.

Пастор А. С. Алешкин, обосновывая необходимость богослужения на родных языках для сохранения мордовской (мокшанской и эрзянской) этнокультурной идентичности, приводит в своем интервью аллегорическое истолкование древнемордовского мифа о правителе Тюште, который обещал прийти на зов трубы-торама, чтобы спасти свой народ от беды: «...Торама – это Библия на родном языке, ... а истинный спаситель народа – Иисус Христос» [1, с. 12]. Вместе с тем миссия церкви Ингрии, которая с самого начала, по замыслу ее основателей, должна была стать открытой для всех финно-угорских народов России, заключалась также в возрождении общей финно-угорской идентичности.

Миссионерская деятельность новой деноминации послужила поводом для её конфликта с Саранской и Мордовской епархией Русской православной церкви. С 1992 г. духовенство Саранской и Мордовской епархии неоднократно высказывало публично свое негативное отношение к деятельности мордовских лютеран.

В «Обращении епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии» высказано «предостережение в связи с активизацией доморощенных лютеран во главе с их руководителями Микишем и Алешкиным, которые с благословения финских лютеран захватили плацдарм в Мордовии (зарегистрировали две общины) и теперь целенаправленно приступили к лютеранизации Мордовии, не ведая, может быть, о том, что они тем самым занимаются расколом мордовского народа, ... прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа» [5, с. 13, 17].

Этот конфликт осложнил положение общины во главе с А. С. Алешкиным: в частности, решение городского совета депутатов г. Саранска о выделении ей участка земли под строительство церкви в центре города так и не было выполнено из-за протестов православных активистов.

Однако позднее власти Саранска и республики примирились с существованием новой деноминации. В 2000 г. пастор Алешкин и его прихожане помогли организовать поездку мэра Саранска И. Я. Ненюкова в Финляндию, после которой он, по словам А. С. Алешкина, инициировал заимствование некоторых современных технологий в области благоустройства городской среды и переработки сельскохозяйственной продукции. После этой поездки, в 2001 г., город выделил трем протестантским религиозным организациям – лютеранскому приходу «Вельмема», баптистам и пятидесятникам – участки под постройку храмов, которая была завершена в ближайшие годы. В 2000-е гг. эрзянская община ЕЛЦ (приход «Вельмема») ощутила существенный

приток новообращенных: по словам А. С. Алешкина, на молодежные собрания приходили по 20 человек новых прихожан ежегодно. Однако затем численность общины стала сокращаться из-за типичной для Мордовии проблемы отъезда активной молодежи в более благополучные регионы. В настоящее время, по оценкам пастора, в состав прихода входит около 50 чел., как и в другую саранскую лютеранскую общину во главе с А. Ю. Владимировым. На будничных богослужениях в храме прихода «Вельмема», по нашим наблюдениям, присутствует менее 10 чел. В богослужении используются русский и эрзя-мордовский языки.

Мордовские лютеране, как и другие протестантские деноминации, поддерживают тесные связи с единоверцами за рубежом, включая визиты миссионеров из Финляндии и пожертвования на строительство и содержание храмов. По различным вопросам социальной доктрины, таким как женское священство, разводы и однополые браки, церковь Ингрии разошлась во взглядах с либеральным западноевропейским, в частности финским лютеранством, что способствовало её сближению во второй половине 1990-х гг. с более консервативной американской церковью «Лютеранская церковь Миссури-Синод». По словам пастора А. С. Алешкина, основной предмет разногласия составляет не женское священство как таковое, а тесная связка в либеральной системе взглядов между идеологемами гендерного равенства и прав сексуальных меньшинств, включая однополые браки. Практически взгляды лидеров и религиозные практики Мокша-эрзянской лютеранской церкви представляли собой синтез лютеранских и этнических (в использовании мифологической образности, этнической музыки и т. д.) традиций.

К числу этнических религиозных движений в постсоветской Мордовии следует отнести проект возрождения эрзянского язычества («эрзянь мель», «Эрзянской веры») после длительного перерыва. В настоящее время эрзянское неоязычество в Мордовии не образует особой религиозной организации; его организационная форма в наибольшей степени соответствует зафиксированному в федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» (в ред. от 2015 г.) способу организации в форме группы для совместного исповедания веры.

Проект возрождения «эрзянской веры» первоначально формировался в контексте более широкого политического проекта придания мордве-эрзе статуса этноса-нации (а не субэтноса, в соответствии с принятой в настоящее время этнографической классификацией), пропагандируемого группой активистов эрзянского движения в Мордо-

вии. В начале 1990-х гг. эти представители эрзянской интеллигенции – Е. В. Четвергов, Р. С. Кемайкина, Г. Д. Мусалев, А. М. Шаронов – возглавили созданные ими общественные организации: движение «Эрзянь Мастор» (через несколько лет не прошедшее перерегистрацию), действующий по настоящее время Фонд спасения эрзянского языка, выпускающий собственное печатное издание – газету «Эрзянь Мастор» (с 1994 г. по настоящее время). Они также выступили инициаторами Конгресса эрзя народа (Эрзянь Инекужо). В возрождении «эрзянской веры» они видели прежде всего средство пробуждения национального самосознания эрзян.

В процесс реконструкции эрзянского нативизма, включая восстановление на основании описанных этнографами и фольклористами фрагментов мифологии и обрядности, происходит неизбежная модернизация, цель которой – сделать язычество понятным и приемлемым для современного человека. Эрзянская вера сводится к поклонению богу-творцу Инешкипазу (Чипазу), – Великому, или Солнечному богу, по отношению к которому все остальные персонажи эрзянского пантеона рассматриваются нативистами в качестве духовных существ более низкого порядка – «держателей» («кирдицят»).

Культ непризнанной эрзянской нации нашел выражение в коллективных ритуалах современных эрзянских язычников – озксах, ежегодно проводимых в одном из эрзянских сел республики и воссоздающих древнемордовские обряды поклонения предкам и жертвоприношения. Указом главы Республики Мордовия от 17 июня 2004 г. предусмотрено ежегодное проведение фольклорно-этнографических праздников «Акша келу», «Раськень озкс», «День славянской письменности и культуры», татарского праздника «Сабантуй». Сценарий озксов, помимо реконструированных религиозных обрядов, включает также мероприятия, претендующие на политическую значимость, а именно символические выборы «инязора» – символического правителя Эрзянь Мастор (этот пост бессменно занимает журналист Г. Д. Мусалёв), и заседание Совета старейшин эрзян (Эрзянь Атянь Эзем).

Основоположниками современного эрзянского нативизма можно считать журналистку Р. С. Кемайкину, проводившую первые озксы в качестве жрицы «озавы» под своим литературным псевдонимом Маризь Кемаль, и В. И. Ромашкина, заложившего перформативную основу современных озксов – спиральный хоровод вокруг ритуального кургана-маара, символизирующий солидарность эрзянского народа. После первого современного озкса, состоявшегося в с. Подлесная Тавла в 1992 г., в процессе которого организаторы стремились, по

словам Р. С. Кемайкиной, к максимально аутентичному воспроизведению исторического ритуала («мы были вдвоём с Петром, я – озавой, он – озатей, но он у нас молодой был, ему тридцать с чем-то, а в тридцать с чем-то лет не может быть озатей, и я не могла, не имела права... И ему [смеётся] бороду прилепили, из Национального театра взяли парик, бороду прилепили – вроде старик, больно-то никто ещё и не узнал. А я уж так, как есть, ладно... Он с хлебом-солью, а я – со свечой»), встретив одобрительную реакцию жителей этого эрзянского села («вай, бабушки точно так же молились») (интервью с Р. С. Кемайкиной, 2013 г.), они начали импровизировать, адаптируя реконструируемую языческую традицию к современным формам массовых мероприятий. Численность участников всероссийского Раськень Озкса, проводимого на территории Мордовии начиная с 1999 г. раз в 2–3 года, оценивается организаторами в 3–5 тыс. чел.

В результате символическим центром ритуала стал не исторический обряд жертвоприношения быка, а зажжение ритуальной свечи и процессия вокруг нее в качестве знака единения народа и его связи с предками и верховным богом:

*Тут, понимаете, наверно, уже произошло переосмысление, и сейчас у нас это уже не как кровавое жертвоприношение, а сейчас как связь Бога и людей – штатол, дым от него, дымок от него, а это уже... животное – оно, конечно, наряжают его, ритуально провожают... Но это уже стало как предмет, что нужно трапезу, нужно людей покормить, и то, что мы едим вместе, преломляем хлеб, – это тоже символ единения, когда с человеком делишься пищей – это очень объединяет, это очень объединяет. Это тоже объединяющий элемент, потому что в нашей теперешней ситуации, поскольку мы страшно дисперсно расселены, раскиданы по всей России, для нас сейчас самое главное – объединение, вот сейчас самое главное. И я всё это начала в 92-м не для того, чтобы даже как религию воткнуть, а именно как символ объединяющий. Объединение, объединение, чтобы не растерялись, не потерялись эрзяне, чтобы чувствовали причастность свою к своему народу (интервью с Р. С. Кемайкиной, 2013 г.).*

Помимо духовного смысла, у этого ритуала есть также практическое значение, которое заключается в объединении групп активистов эрзянского национального движения из других регионах России (Поволжья, Сибири, Москвы, Подмосковья, Санкт-Петербурга и т. д.) и зарубежья.

В процессе своего становления ритуальная практика эрзянских нативистов пережила и определенный кризис, связанный с борьбой за их смысл, начавшейся с 2004 г., когда власти Республики Мордовия приняли решение поддержать их и одновременно контролировать, выделяя денежные средства, транспорт, согласовывая их место, время

и сценарий. При этом возникли разногласия в среде самих энтузиастов возрождения традиционной эрзянской религии, так как выяснилось, что часть организаторов готовы пожертвовать собственно духовным содержанием озксов из политических соображений, вследствие чего Р. С. Кемайкина была вынуждена покинуть основанное ею движение:

*А в 2004-м, примерно так же где-то, мы уже готовили штатол, пазонь штатол – священную свечу, огромную отливали уже там, готовили, Мусалёв опять же озксонь прявт, глава озкса, я опять пошла на кладбище испросить благословения. Нет! У меня сразу рухнуло всё. Мне в этом году не дали благословения. ...Я сразу: «Всё, что-то случится». Мне не дали, не открыли, всё. Я в мрачном настроении приехала – и точно, то ли на другой день, то ли... не помню, через неделю ли звонит Мусалёв: «Вот тут, мы считаем», – а как раз власти уже памятник открыли [патриарху] Никону, – «мы считаем», – а у нас тогда, когда идет ритуал, в одном из этапов, согласно древней традиции, появляются... выход великих. ... И мы все им кричим: «Пингоде, пингень эрямо!» – ну, «многая лета», «вековечная жизнь», буквально если перевести, и вот, должен появиться Никон.*

*Я говорю: «Вы что, спятили? Он же уничтожил эрзянскую религию, он эрзян уничтожил, он карательные отряды присылал, и насильно гнали эрзян в озеро, в реку, насильно крестили! Это Никон сделал, не столько русские власти, не столько русские чиновники, сколько Никон виноват в этом. А вы?» – «Он великий эрзянин был» (Шаронов). – Я: «Ну и что, что он великий был? А для народа своего, кроме вреда, он что положительного сделал? Он уничтожил... Мельников-Печерский писал о нём: «Будучи умным человеком, Никон не мог не понимать, что своими действиями он уничтожает свой собственный народ». Он уже, говорю, он великим государем себя чувствовал! Вот он ради личных своих побуждений всё это сделал! И вы хотите, чтобы я Никону провозглашала «Пингоде, пингень эрямо!» – «многая лета»? ... Вот я сказала: «Я этого делать не буду! Надо вам – делайте». И – всё. Я отказалась, я ушла, и они потом заменили вот Таней Ш. меня. Ну, Таня хорошая женщина, всё, она молитву выучила, но у неё веры-то такой, как у меня, нету! И энергетика совеем не та! То есть она проигрывает роль, но без духовной подоплёки, без энергетики этой. А вот они это всё-таки не стали Никону провозглашать, потому что поняли, что зря они, но добились того, что меня отстранили (интервью с Р. С. Кемайкиной, 2013 г.)*

Однако другие участники движения, например члены фолк-группы «Торама» и ансамбля «Ламзурь» во главе с Р. Б. Щанкиной, стремятся продолжить традицию озксов именно в качестве религиозной, в противоположность официальной политике её фольклоризации. С этой целью они организуют молитвенные церемонии в форме фестивалей в местах компактного проживания эрзян за пределами Мордовии, например на фестивалях «Эрзянь лисьмапря» в Нижего-

родской области, «Покш эрзянь чи» в Пензенской области, в процессе презентации этнокультурного проекта «Ош Пандо – легенда родного края» в Дубёнском районе Мордовии в 2014 г., проводят брачные церемонии, обряды освящения и т. д.

Современные церемонии озксов, фрагменты которых можно увидеть в материалах видеохостинга Youtube, включают торжественное зажжение родовой или всенародной свечи (штатола), молитвенное обращение исполнителей ритуала – женщины-озавы и мужчины-озати в традиционных эрзянских костюмах – к Инешкипазу (Великому богу) и предкам эрзянского народа с просьбой разделить обрядовую трапезу, за которым на фестивале следует торжественное шествие в форме спирального хоровода, а также исполнение участниками хоровода песни на стихи Р. С. Кемайкиной «Вейсэ, эрзят» («Вместе, эрзя»). При этом, по нашим наблюдениям, большинство присутствующих, среди которых имеются представители как мордвы-эрзи, так и мордвы-мокши, из числа местного населения и делегаций других регионов России, выступают обычно в роли зрителей, воспринимая происходящее как фольклорный фестиваль.

Эрзянский неоязыческий феномен представляет собой типичный пример конструирования традиции – религиозной и политической одновременно. Как замечают исследователи, такое конструирование, при явной политизации религии, обычно «происходит не в так называемых традиционных обществах, а, напротив, в обществах модернизированных и секуляризированных, часто с утраченными религиозными традициями»; целью является «не возвращение в прошлое и не консервация настоящего, но стремление дать религиозный ответ на острые вопросы современности» [7, с. 233–234].

На деятельность новых для республики религиозных объединений существенное влияние оказывает российская и региональная конфессиональная политика, включая склонность к выстраиванию неофициальной иерархии «традиционных» и «нетрадиционных» религий или ранжированию течений внутри одних и тех же централизованных религиозных организаций (как, скажем, в исламском сообществе Мордовии) [2].

В целом можно заметить, что имеет место своего рода «культурализации политики и/или политизация культуры», т. е. попытка переопределения социальных проблем и способов их решения в терминах этнической культуры или религии.

---

### Список литературы

1. Алешкин А. С. «Я услышу и приду спасти мой народ» // Церковь Ингрии. – 2000. – № 1. – С. 12.
2. Власенко Д. В. Конфессиональная ситуация в Мордовии в 1990-е – второй половине 2010-х гг.: дис. ... канд. ист. наук. – Саранск: Национальный исслед. ун-т им. Н. П. Огарёва, 2016.
3. В Мордовии зарегистрированы девять религиозных конфессий // ИА «REGNUM». 2004. 29 марта. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.regnum.ru/forprint/238655.html> (дата обращения: 12.07.2019).
4. Коскелло А. Аккультурация по-ингерманландски // Русское ревю. [Кестонский институт]. – 2006. – № 12. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/july2006/02Ingria.html> (дата обращения: 12.07.2019).
5. Обращение ко всем верным чадам Православной Церкви Мордовии (о лжеучениях и сектах, распространяющихся по Мордовии) // Саранские епархиальные ведомости. – 1995. – № 4. – С. 13–17.
6. Сологуб Н. Так жили поэты. Как коммуна чудаков-эсперантистов оказалась незаконным вооруженным формированием // Медиазона. 14 сентября 2017. [Электронный ресурс]. – URL: <https://zona.media/article/2017/09/14/fakel-portos> (дата обращения: 12.07.2019).
7. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.

*Статья поступила: 01.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

---

УДК 141.339

*А. П. Чернеевский*

### Эзотеризм учения Живой Этики

Статья посвящена эзотерическим элементам в текстах Елены и Николая Рерихов. Труды Николая Рериха написаны полностью в научно-популярной, либо в публицистической манере; тексты Елены Рерих имеют характер откровения, они дают знание из «Высшего источника». В статье изучается главное произведение Рерихов – Живая Этика, в котором эзотерические понятия формулируются с помощью обыденной лексики, а традиционные эзотерические термины западной и индо-буддийской культуры используются редко. Исследуется понятие «смерть» («переход»), которое встречается на протяжении всей серии книг Живой Этики, что дает представление о циклическом разворачивании содержания Учения Махатм и о принципах формирования в сознании читателя «агни-йогического мировоззрения». Автор делает вывод, что деятельность рериховских обществ организуется по буддийскому принципу *упаи*: отсутствие религиозности на социальном уровне дополняется устным эзотерическим откровением. Этому способствует, во-первых, пример деятельности и творчества семьи Рерихов, во-вторых, способ изложения значений и смыслов в книгах Живой Этики.

The article is devoted to esoteric elements in the texts of Helena and Nicholas Roerich. The works of Nicholas Roerich are written entirely in a popular science or publicistic manner; the texts of Helena Roerich sounds like revelation, they give knowledge from the “Highest Source”. The article studies the main work of the Roerich’s Living Ethics, in which esoteric concepts are formulated using ordinary vocabulary, and the traditional esoteric terms of Western and Indo-Buddhist culture are rarely used. The concept of “death” (“transition”) is studied, which gives an idea of the cyclical narration of the Mahatma Teachings’ content and the principles of the formation of the “Agni-yoga worldview” in the minds of the reader. The author concludes that the activities of Roerich societies are organized according to the Buddhist principle of *upaya*: the lack of religiosity at the social level is complemented by oral esoteric revelation. This is facilitated, firstly, by the example of the activities of the Roerich family, and secondly, by the way of presenting the meanings in the books of the Living Ethics.

**Ключевые слова:** Елена Рерих, Живая Этика, религиозность, рериховское движение, эзотерика, упая.

**Key words:** Elena Roerich, Living Ethics, religiosity, Roerich movement, esoteric, upaya.

При первом знакомстве с трудами Елены и Николая Рерихов бросается в глаза различие в их тональности. Тексты Елены Рерих (серия книг Живая Этика, а также письма Елены Рерих) написаны, скорее, религиозным языком; здесь термины, которые не являются понятными для западной культуры, не рассматриваются рефлексивно. Например, существование «Махатм» не рассматривается как легенда, как метафора, а подается как реальность. Четырнадцать книг серии Живая Этика издаются без имени автора, причем «авторство Махатм» сообщается устно, прилагается как эзотерическое сообщение для всех интересующихся главным текстом духовного учения, даваемого Рерихами. Елена Рерих утверждала, что она не является автором Живой Этики, но является лишь тем, кто ее «принял, записал».

Тексты Николая Рериха – это чаще всего дневниковые записи, письма сотрудникам, публицистические эссе, рассказы, пересказы народных легенд и мифов. Во всех этих текстах мы не найдем религиозные или эзотерические термины, которые даются читателю без рефлексии, т. е. Н. К. Рерих осмысляет реальность/нереальность «Махатм», а не сообщает об их подлинности.

«Вы, может быть, спросите меня, почему, говоря о Шамбале, я упоминаю Великих Махатм? Ваш вопрос может иметь основание, потому что до сих пор в литературе эти великие понятия, за недостатком осведомления, оставались совершенно разделенными. Но, зная литературу о Великих Махатмах и изучая сведения о Шамбале на местах, высоко поучительно видеть объединительные знаки этих понятий и, наконец, понимать, как они близки в действительности. В индусской литературе в Вишну Пуране вы можете найти указания, которые одинаково будут понятны как изучающим учение Махатм, так и преданным ученикам мудрости Шамбалы» [7, с. 101].

Здесь мы видим некое обоснование важности «учения Махатм», но вовсе не торжественное утверждение об их существовании (такие утверждения есть в текстах Елены Рерих).

У Николая Рериха мы не найдем записи эзотерического, либо какого-то мистического характера, которые были опубликованы при его жизни. Это не случайность: Рерих всегда был осторожен в высказываниях, он писал лишь о том, что понятно и рационально, часто его произведения это художественная литература, так что читатель ясно осознает то, что история вымышлена. Н. К. Рерих редко упоминает название Живой Этики или Агни-йоги в кавычках или с заглавной буквы, однако иногда использует слова «живая этика» в качестве простого выражения: «Среди уроков жизни, среди занятий живой этикой, пусть руководители и ведомые отличат, где истинное поражение, а где настоящая, сбереженная победа» [6, с. 110].

Итак, в текстах, опубликованных при жизни авторов, мы видим противоположность эзотерического откровения (Е. И. Рерих) и публицистики (Н. К. Рерих). Очевидно, что этот принцип разделения полюсов был заложен изначально для продвижения «учения Махатм», когда тексты Николая Рериха являются неким знаменем, привлекающим новых сторонников, а тесты Елены Рерих дают «космическое» и эзотерическое измерение.

В буддизме махаяны есть термин *упая*, который в переводе означает «искусные средства». Метод упай своими корнями уходит в умение Будды преподавать благое знание, дхамму, адаптируя свои идеи к конкретной обстановке, давать учение через притчи, сравнения, иносказание.

Деятельность семьи Рерихов может быть рассмотрена как пример упай. На одном полюсе – творчество Николая Рериха, на другом полюсе – творчество Елены Ивановны Рерих. Знакомство с «учением Махатм» начинается, скорее, с картин Николая Рериха, которые представлены в картинных галереях некоторых крупных городов (Москве, Санкт-Петербурге, Новосибирске и др.).

Можно говорить об уровнях эзотеричности всех текстов, связанных с учением, предлагаемым Рерихами:

1) на уровне литературных произведений Н. К. Рериха, его дневниковых записей, рассказов, эссе – не содержится никакого эзотеризма;

2) далее последуют картины Николая Рериха, особенно позднего периода его творчества – здесь присутствует символизм, намеки на особое измерение;

3) серия книг Живая Этика – уже текст с элементами эзотеризма;

4) дневниковые записи Елены Рерих, ее письма духовным ученикам, а также записи ее учеников – наиболее эзотерическая часть учения. Здесь раскрываются подробности написания самой Живой Этики.

Содержание рериховского послания проявляется постепенно, от чего-то внешнего, очевидного и даже банального к скрытому, неявному для понимания, требующему терпения, интуиции и труда. Эта полярность дала последователям Рерихов возможности при распространении своего учения: например, издание книги о Николае Рерихе в советские атеистические времена (1972 г.) в серии «Жизнь замечательных людей». Причем, авторы книги о Н. К. Рерихе упоминают Живую Этику в первый раз со строчной буквы, в контексте рассказа, а во второй раз – с заглавной буквы, с намеком на существование особого текста [2, с. 232].

Наиболее общее определение *эзотеризма* – это «специфическая интерпретация реальности, претендующая на тайный характер и подтверждающаяся особыми психодуховными практиками» [3, с. 7]. С точки зрения этого определения, учение Живой Этики, предлагаемое человечеству Еленой и Николаем Рерихами, является эзотерическим лишь частично, поскольку религиозные практики в традиционном понимании этого слова не предусмотрены. В книгах Живой Этики мы не найдем почти ни одного параграфа, где описывались бы какие-либо практики, за исключением одной темы в книгах Агни-йога:

«Материальный терафим делается или в виде скульптурного изображения, или в виде любого предмета, к которому присоединялось что-либо принадлежащее лицу, подлежащему заклинанию <...> Как неделимое целое, выбирает человек, и сила приказа наслаивается наложением рук на терафима» [4, §§ 419–421].

Данное практическое описание изготовления «терафима» является исключением из правила: во всех четырнадцати томах серии Живая Этика нет ни одного *практического* совета, который касался бы специфической тайной реальности. Практические советы могут быть, но они относятся к пищевым рекомендациям и другим бытовым жизненным вопросам. С другой стороны, мысль человека в учении Живой Этики рассматривается как нечто материальное, следовательно, главная и ежедневная практика адепта «учения Махатм» – следить за чистотой и качеством своих мыслей, что является нормой для любого культурного человека.

По замыслу Рерихов, знания, которые даются читателю книг Живой Этики, сложны для понимания, но не являются какой-то тайной, т. е. учение открыто для всех, но не все готовы его воспринять. Письмо Елены Рерих от 8 февраля 1934 г.:

«Радуюсь и Вашему умению пользоваться Учением <...> многое дано в намеках и лишь слегка затронуто, а для широких масс требуется подготовка и более полное толкование для возможности восприятия» [4, с. 17].

Елена и Николай Рерихи в своих письмах и книгах старались дистанцироваться от определений учения Живой Этики как религиозного или эзотерического для того, чтобы избежать ярлыков и обвинений в «сектантстве», чтобы передавать суть учения без отсылки к какому-то мистицизму или эзотеризму. Тем не менее, заявления Рерихов о том, что учение дано «Махатмами» (с которыми невозможно встретиться и поговорить любому желающему), создает ореол таинственности вокруг учения и является характерным элементом религии.

*Психодуховные практики* – пожалуй, наиболее эзотерическая, закрытая составляющая учения Живой Этики. Этот вопрос как сами Рерихи, так и современные рериховцы трактуют в сочетании противоположностей. С одной стороны, практика – это вся жизнь. Активная деятельность в мире по распространению культуры, искусства, всего прекрасного, жизненная (живая) этика, осознанный труд на общее благо, – вот практика, ожидаемая Учителем, но не одинокая, эгоистичная молитва или медитация. С другой стороны, уже в самом начале последнего тома Живой Этики, в книге «Надземное» читаем:

«Урусвати видела Нас и в плотном теле, и в тонком. <...> Не будем забывать, что Наша вибрация никогда не будет забыта испытавшим ее. В ней радость, но и такая напряженность, что не каждое сердце выдержать может» (Надземное. § 5).

Урусвати – эзотерическое имя Елены Рерих. Здесь виден намек на практику взаимодействия ученика и Махатмы. Такое взаимодействие – одна из главных, если не самая главная цель развития агни-йогического сознания. В случае с Еленой Рерих такая «практика» оправдана тем, что «в единой вибрации с Учителем» была написана серия книг Живая Этика. При этом нигде в книгах Живой Этики не сообщается прямо, что имеется в виду под словом «вибрация», этот термин читатель истолковывает сам.

Тема «контакта с Учителем» в современном рериховском движении – наиболее закрытая, эзотерическая. Эта тема существует, скорее, в устных текстах, чем в письменных. С подробностями того, как происходило взаимодействие Елены Рерих и Махатмы, русскоязычный читатель смог ознакомиться после выхода в свет книги Зинаиды Фосдик «Мои Учителя. Встречи с Рерихами»:

«человечество <...> отказывается от развития духовности, а газ, посылаемый Платоном с Юпитера, не воспринимается Землей, не пробивает тьму. Катастрофа должна быть в 1977 г. Но Братство упорно работает для предотвращения. “666” в Апокалипсисе обозначает Будду, Христа, Майтрею, каждого с числом “6”. Додекаэдрон – знак Матери Мира. Учителя уйдут на Венеру с земными сотрудниками. Часть последует на планету, формирующуюся за Венерой. Остальное человечество уйдет на Сатурн» [9, с. 287].

Число «666» встречается в Живой Этике. В книге «Сердце» (опубликованной еще при жизни Рерихов) 600 параграфов, а в первой части книги «Мир Огненный» 666 параграфов. Более того, в самом начале книги сообщается: «О сердце мы твердили шестьсот раз, также готовы твердить о значении Огня шестьсот шестьдесят шесть раз, лишь бы утвердить определение Огня, как лестницу торжественную» (Мир Огненный. 1. § 19).

В письме сотрудникам от 1 ноября 1949 г. Елена Рерих сообщает: «Скажу только Вам – Армагеддон окончился поражением Врага. Новая Эра началась 17 октября, когда Враг был изгнан из нашей Солнечной Системы. Строительство новое начнется под Моими Лучами» [5, с. 280]. Данные отрывки являются записями устных бесед, их публикация не предполагалась. Здесь мы видим указание на тайную *информацию*, которую невозможно использовать для какой-либо эзотерической практики. Теперь рассмотрим каким образом реализуется эзотерический *символизм* в книгах Живой Этики [1].

Вся серия состоит из четырнадцати книг, в каждой около пятисот параграфов. В книгах используются бытовая, либо психологическая лексика. Термины западной культуры, которые традиционно имеют религиозные или эзотерические коннотации, используются редко (слова «астральный», «окультурный», «Бог», «алхимия» и ряд других). Также редко используются термины индо-буддийской культуры; например, термин «скандхи» используется один раз во всей серии книг. Слово «астральный» («Астрал») встречается от одного до пяти раз в каждой книге Живой Этики, за исключением книги Агни-йога, где это слово встречается около 50 раз. Основные термины, характеризующие учение Живой Этики: «беспредельность», «Иерархия», «сердце», «община», «Братство», «чувствознание», «психическая энергия», «Тонкий Мир», «Мир Огненный», «Космический Магнит» и др. Эти понятия *создаются* автором Живой Этики и являются основанием агни-йогического мышления. Например, в онтологии «учения Махатм» существует три мира: мир земной, «Тонкий Мир» и «Мир Огненный». Познание этих миров начинается с очищения сердца и возможно только в «цепи Иерархии».

Построение текста Живой Этики напоминает «блог в Интернете» – это почти ежедневные записи объемом не более одной страницы, которые Елена Рерих делала в течение полутора десятков лет. Поскольку блог пишется буквально обо всем, то ответить на вопрос: «О чем эти книги?» – невозможно. Мы можем говорить лишь о тематике Живой Этики. Это: Иерархия, психическая энергия, сердце и другие понятия (указанные предыдущем абзаце), которые постоянно встречаются на протяжении всей серии книг. Эти *основные* понятия «учения Махатм» являются смыслообразующими, однако даются без интерпретаций и пояснений, так, как если бы читатель уже знал, что имеется в виду.

Таким образом, Живую Этику невозможно просто прочитать, ее можно только изучать несколько лет, как «учебник по расширению сознания», либо отложить, как бессмысленный набор слов. Рерихов-

цы нередко приводят как аргумент в пользу содержательности и важности Живой Этики сравнение, по которому она не более «туманная и загадочная», чем учебник по алгебре для малограмотного человека.

Книги Живой Этики построены именно как *учебник*, который постулирует *основные* понятия «учения Махатм» без изменения смысла этих понятий. Однако *привычные* понятия, составляющие основу «жизненного мира», методически пересматриваются на протяжении всей серии книг, например: «смерть», «добро» и «зло», «справедливость», «мышление», «пространство», «интуиция», «опыт», «сон», «общение», «действие» и многие другие.

Приведем пример развертывания термина *смерть* для того, чтобы показать «учебный» принцип повествования в Живой Этике (анализ дан по изданию: [1]). Тема смерти (перехода) встречается во всех книгах Живой Этики прямо или косвенно.

В первой книге «*Зов*» не говорится о смерти, скорее, о жизни и устремлении к новому. Однако последняя фраза книги содержит намек на финал жизни: «Как перейти жизнь...» (Зов. Эпилог).

Во второй книге «*Озарение*» впервые постулируется тема смерти: «Поговорим о смерти. Смерть не больше, нежели стрижка волос, так же отдается материя» (Озарение. 2. II. 4). Затем во второй части этой книги дается описание пребывания духа в астральном мире и говорится о сложности перехода:

«У унесенных с земли несчастное сожаление привязывает их <...>. Надо, чтобы взрыв сознания мог перебросить ядро духа как можно дальше. Поэтому так важен момент перехода, чтоб послать себя к высшим слоям <...>» (Озарение. 2. VIII. 16).

Третья книга «*Община*», где на протяжении всего текста книги смерть рассматривается в переносном значении, говорится, скорее, о «смерти духа»: «Каждый атом Космоса бьется. Покой смерти Нам не знаком» (Община. § 39). Также в книге «Община» говорится о неприемлемости кладбищ: «Труд открывает тюрьмы. Огонь очищает кладбища» (Община. § 236).

Четвертая книга «*Агни-йога*» – здесь, как и в предыдущей книге, говорится, скорее, о смерти духа, но не тела, однако появляется намек на возможную бесконечность жизни: «<...> приготовить вечную Амриту совершенствования духа можно лишь посредством опыта. <...> Так можно ковать мост к дальним мирам и найти жизнь там, где предполагается какая-то смерть» (Агни Йога. § 130).

В пятой двухтомной книге *«Беспредельность»* смерть рассматривается в контексте понятия «Космический Магнит»; например: «смерть и жизнь подлежат одному и тому же закону, который назначается Космическим Магнитом» (Беспредельность. § 376).

В седьмой книге *«Иерархия»* тема смерти звучит слабее, слово «смерть» встречается лишь три раза, причем всегда в переносном значении «смерти духа».

Показательно, что восьмая книга *«Сердце»* не содержит слово «смерть» вообще, это слово не употребляется, хотя звучит глагол «умирать». В книге появляется описание «перехода». Речь идет уже о переходе в Тонкий Мир, причем в книге о переходе говорится многократно, эта тема серьезно осмысливается. Важно отметить, что речь идет, во-первых, о «переходе в Тонкий Мир», а не о «смерти», во-вторых, на протяжении всей книги повествуется о Тонком Мире именно в контексте жизни и сотрудничества миров – плотного и Тонкого: «Испытания делаются для самого ученика, как вехи на пути, которые он замечает, когда переходит в Тонкий Мир» (Сердце. § 116).

Далее автор Живой Этики предупреждает о том, что в течение всей жизни необходимо помнить о будущем переходе, и дает намек на то, что для существования в Тонком Мире необходимо получить навык, аналогичный знанию нового языка или игре на музыкальном инструменте:

«Ужасно, когда всю жизнь человек отвращался от мысли о Тонком Мире, и лишь накануне перехода, как нерадивый школьник, начинает смутно твердить слова неосознанные. Явление неминуемого перехода возвещено всеми Учениями. Сказано: “Не умрем, но изменимся”» (Сердце. § 170).

В следующей трехтомной книге *«Мир Огненный»*, так же как в книге «Сердце», слово «смерть» используется в переносном значении, а в прямом значении употребляется термин «переход», с помощью которого символически связываются различные состояния и показывается их единство:

- переход от земной жизни к жизни в Тонком Мире (физическая смерть);
- переход трудных жизненных периодов;
- переход от земного мышления-восприятия к тонкому;
- переход от тонкого мышления-восприятия к огненному.

Автор Живой Этики добивается совмещения этих образов в единое проживание «перехода», тем самым происходит обучение-привыкание к

мысли о том, что самые опасные (с точки зрения земного видения) состояния есть норма с точки зрения мира «Надземного».

В двенадцатой книге «АУМ» в отношении смерти мы находим те же идеи, что и в предыдущих книгах, но с более подробными уточнениями. Снова напоминает о необходимости осознанного перехода в мир Тонкий, об ответственности за свое мышление: «Люди становятся набожными, приближаясь к переходу в Тонкий Мир. Они не замечают, что в таком поспешном задабривании они граничат с кощунством» (АУМ. § 102).

В тринадцатой книге «Братство» мы находим все те же утверждения и напоминания: о необходимости памятования о смерти (Братство. § 265); об упрощении перехода в Тонкий Мир при внимании к Тонкому Миру при земной жизни и о нереальности смерти (Братство. § 318); появляются новые подробности того, как происходит переход в Тонкий Мир (Братство. § 64, § 211, § 372); аналогии между переходами от тонкого к ментальному и от земного к тонкому миру (Братство. § 360).

Последняя книга «Надземное» составляет **четверть** всего текстового объема Живой Этики и она не была опубликована при жизни Елены Рерих, поскольку содержит наибольшее количество эзотерических откровений. Например, здесь описывается Тонкий Мир (Надземное. § 113), а также осознанные «полеты» в Тонком Мире. Слово смерть в книге «Надземное» используется многократно в прямом и переносном значениях, проблема смерти обсуждается в контексте перехода в Тонкий Мир:

«Нужно в себе воспитывать широкое допущение, без него нельзя летать в тонком теле. Робкое тонкое тело, если и выйдет из плоти, то будет толкаться около и озиаться с ужасом. Не легко войти свободно в Тонкий Мир, чтобы без страха наблюдать и поучаться» (Надземное. § 113).

Отметим, что в данном отрывке «выход из плоти» можно понимать как смерть тела, так и как осознанный «полет в Тонкий Мир» при жизни земного тела.

Автор Живой Этики методично, на протяжении 14 томов (общим текстовым объемом примерно равным Библии) пересматривает основные слова и понятия, связанные как с экзистенциальными переживаниями, так и с бытовыми вещами. Эти понятия разворачиваются циклично – от более простого пласта понимания к более сложному, и раскрываются в контексте онтологии и этики «учения Махатм».

Несмотря на мозаичность текста Живой Этики, его содержание тщательно выверено: основные эзотерические понятия (такие как «Беспредельность», «Тонкий Мир» и т. п.) остаются неизменными на протяжении всего повествования и являются предметом догадок и попыток понимания для читателя. Но экзистенциальные и бытовые понятия, привычные для человека современной культуры, циклично (по-новому в каждом томе) пересматриваются в контексте основных понятий «учения Махатм». Читатель сам для себя определяет степень таинственности знания, которое он получает при чтении книг Живой Этики, потому что основные термины «учения Махатм» излагаются в обыденной лексике без эзотерической символики (например, «Космический Магнит», «Иерархия», «Сердце», «Мир Огненный», «Тонкий Мир»).

В книгах Живой Этики почти не используются традиционные эзотерические термины, эзотеризм Живой Этики, скорее, литературный, поскольку не дается практических указаний, что именно нужно делать, чтобы достичь «Тонкого Мира» или «Огненного Мира», указываются лишь этические требования. Практические указания в книгах Живой Этики имеют строго этическую природу и относятся к области чувств и мышления.

Такое построение и содержание главного текста адептов «учения Махатм» дает объяснение того, почему деятельность семьи Рерихов и современных рериховских обществ (не являясь религиозным по своей социальной природе) сохраняет ореол таинственности и эзотеричности. Например, в 1994 г. в России была официально зарегистрирована лишь одна религиозная организация «Учения Живой Этики», в 1998 г. – две таких организации [9, с. 287]. Однако почти во всех городах России есть музеи Рериха или рериховские центры, которые ведут культурную и просветительскую работу.

Эти факты свидетельствуют о том, что деятельность рериховских обществ сохраняет ту же заведомую полярность тайного и обыденного толкования учения Живой Этики, которая была заложена их духовными учителями – Рерихами. Буддийский принцип упаи является нормой для рериховцев. На поверхности мы можем наблюдать лишь светские мероприятия, не имеющие никакого отношения к религии и эзотеризму. В каких-то проявлениях увлечение Живой Этикой позволяет квалифицировать движение рериховцев как квазирелигиозное [8]. Однако на уровне устного доверительного общения рериховцы могут продемонстрировать свое тайное знание и сообщить об особой

эзотерической реальности. Это обусловлено не только запретом Елены Рерих на любую пропаганду «учения Махатм» или навязывание. Мышление рериховцев формируется за счет регулярного чтения Живой Этики, которая дает свободу устного толкования «Учения» от самого поверхностного и бытового уровня до откровений о «Тонком» или «Огненном» мирах.

### Список литературы

1. Агни Йога: Живая Этика: в 5 т / сост., коммент. Н. Ковалева. – М.: РИПОЛ классик, 2004.
2. Беликов П. Ф., Князева В. П. Рерих. – М.: Молодая гвардия, 1973.
3. Пахомов С. В. К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: сб. материалов Первой междунар. науч. конф. (15–17 сент. 2007 г., Киев) / под ред. С. В. Пахомова, Ю. Ю. Завгороднего, С. В. Капранова. – СПб.: Б. и., 2008. – С. 7–14.
4. Рерих Е. И. Письма: в 9 т. Т. II (1934 г). – М.: МЦР, 1999–2009.
5. Рерих Е. И. Письма: в 9 т. Т. VIII (1948–1950 гг). – М.: МЦР, 1999–2009.
6. Рерих Н. К. Нерушимое. – Рига: Виеда, 1991.
7. Рерих Н. К. Сердце Азии. – Новосибирск: РОССАЗИЯ, 1991.
8. Смирнов М. Ю., Чернеевский А. П. Рериховское движение как квазирелигиозное явление // Вестник ПНИПУ (Пермского нац. исслед. политехнич. ун-та). Культура. История. Философия. Право. – 2017. – № 1. – С. 5–14.
9. Фосдик З. Г. Мои Учителя. Встречи с Рерихами. – М.: Сфера, 1998.

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 2 – 78 : 378. – 057.87

*В. В. Гридина***Новые религиозные движения  
в восприятии студентов технического вуза**

В статье представлен анализ результатов исследования, проведенного в Самарском государственном техническом университете по определению степени информированности студентов о религиозной ситуации в городе, их восприятии и отношении к новым религиозным движениям (НРД). Общий контекст исследования составляют религиозная ситуация в Приволжском федеральном округе и особенности реализации свободы совести в Самарском регионе. По мнению большинства опрошенных, современному человеку необходимы знания о нетрадиционных религиозных группах и организациях, чтобы ориентироваться в современном многонациональном и поликонфессиональном обществе. В случае необходимости деятельность НРД должна регулироваться государством в рамках действующего законодательства.

The article analyzes the results of a study conducted at Samara state technical University to determine the degree of students' awareness of the religious situation in Samara, their perception and attitude to new religious movements (NRM). The general context of the study is the religious situation in the Volga Federal district and the peculiarities of the realization of freedom of conscience in the Samara region. According to the majority of respondents, modern people need knowledge about non-traditional religious groups and organizations to navigate in today's multi-ethnic and multi-confessional society. If necessary, the activities of NRM should be regulated by the State within the framework of the current legislation.

**Ключевые слова:** новое религиозное движение, религиозность, традиционные религии, миссионерская деятельность, деструктивная религиозная организация, молодежь, социологическое исследование.

**Key words:** new religious movement, religiosity, traditional religions, missionary activities, destructive religious organization, youth, sociological research.

В отличие от так называемых «традиционных» религий, укорененных на определенной территории и связанных с национальной общностью и культурой, новые религиозные движения (НРД) имеют ряд специфических признаков. К ним относят, в частности, реинтерпретацию религиозных традиций, значительное влияние основателей на своих последователей, недолгий период существования, невысо-

кую численность последователей, религиозный синкретизм, нестабильность состава, отсутствие длительной истории пребывания в конкретной географической местности [2; 4].

В современном обществе к традиционным религиям в целом сложилось положительное отношение. Они пользуются поддержкой государства, населения, общественных и благотворительных организаций, которые нередко взаимодействуют с ними на постоянной основе. Ситуация с представителями НРД складывается несколько иначе. Общественность, государство и традиционные религии относятся к ним с заметным недоверием. За недолгий срок своего существования в России благодаря СМИ последователи НРД получили клеймо «сектантов», манипулирующих людьми и зомбирующих россиян. Отсутствие аргументированной и достоверной информации способствовало распространению предрассудков в отношении к НРД, причинам их возникновения и существования [6]. В общественном сознании современного российского населения сохраняется представление об НРД как о маргинальных образованиях тоталитарного типа [3]. Самарский регион не является исключением. По результатам социологического опроса, проведенного среди населения г. Самары в 2013 г., большинство респондентов воспринимают НРД как «опасные, деструктивные секты» [1].

По данным Минюста РФ на 2017 г. на территории Самарской области было зарегистрировано 615 религиозных организаций, из которых 405 – православных, 95 – мусульманских, 86 – протестантских [7]. В настоящее время ситуация в регионе такова, что, в отличие от 1990-х гг., прекратилось увеличение количества религиозных организаций, их общее число и соотношение между представленными в области конфессиями практически не меняется. Самарский регион отличается тем, что протестантские церкви в количественном показателе среди других религиозных организаций занимают последнее место. Большинство из них входит в различные объединения церквей (Ассоциация миссионерских церквей евангельских христиан, Российский союз евангельских христиан-баптистов, Российская церковь христиан веры евангельской (пятидесятников). Протестантские организации сегодня представлены различными деноминациями, среди которых: христиане веры евангельской (пятидесятники), евангельские христиане-баптисты, адвентисты седьмого дня, различные группы евангельских христиан, лютеране, мормоны, методисты, менониты, пресвитериане и другие протестантские течения.

На территории округа функционируют церковь Объединения (в Башкортостане и Ульяновске), церковь Последнего Завета, православная церковь Божией Матери державная (в Саратовской области), саентология. На территории Самарской области представлены объединения Международного общества сознания Кришны, несколько центров сахаджа-йоги, разнообразные языческие и оккультные течения в стиле New Age. С 2006 г. в Самаре действуют «Академия развития Светланы Пеуновой», Звенящие кедры России, Школа дальнейшего Энергоинформационного развития человека ДЭИР, Рэйки, философская школа «Новый Акрополь», Центр развития личности Вадима Шварева ИМАГО и языческие организации (Самарская ведическая родославная община, Самарский союз «родноверов» «СВА СЛАВА»). Зарегистрирована и действует малочисленная группа самарских последователей Летающего макаронного монстра. Деятельность Свидетелей Иеговы была прекращена в Самаре в 2016 г.

Таким образом, при преобладании на территории Приволжского федерального округа православия и ислама, мы наблюдаем плюрализм и разнообразие религиозной жизни [8]. При этом возможности для распространения своего вероучения распределены неравномерно. Серьезную поддержку местные органы власти и система образования оказывают православию и исламу, последователи которых регулярно проводят совместные социально значимые, культурные и общественные мероприятия.

Как отмечалось выше, к остальным церквям в городе и области отношение населения настороженное, что влияет на их низкую социальную активность. Некоторые протестантские церкви сотрудничают в рамках совместных социальных проектов и акций. Наиболее активными в этом отношении в Самаре являются лютеране, методисты, некоторые пятидесятнические церкви. Что касается НРД, то любое привлечение внимания с их стороны незамедлительно пресекается официальными органами власти. Организации, которые не запрещены и продолжают действовать на территории города (саентологи, мормоны), чаще всего расположены на его географических окраинах, под постоянным наблюдением со стороны органов внутренних дел.

В связи с обозначенной религиозной ситуацией в регионе, в 2019 г. среди студентов Самарского государственного технического университета был проведен опрос, с целью определения степени их информированности о религиозной ситуации в г. Самаре, их восприятия и отношения к новым религиозным движениям. Выборка составила 250 респондентов в возрасте 18–20 лет.

Основными информационными источниками о НРД, как показал опрос, являются Интернет, социальные сети, СМИ (80%) и распространители на улице (около 20%). Последний количественный показатель значительно снижен по сравнению с исследованиями прошлых лет (более 40% в 2013 г.), когда НРД имели возможность заниматься активной проповеднической деятельностью, распространяя свое мировоззрение с помощью «радиопередач, приглашений на курсы, раздачи листовок, лекций на общественных мероприятиях и ярких действий в общественных местах...» [5]. После внесения поправок и уточнений в ФЗ от 26.09.1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях», введения в него гл. III.1 «Миссионерская деятельность» [9] и принятия «закона Яровой» (2016), НРД перешли к индивидуальной работе с населением. Исключение в Самаре составляют последователи движения МОСК и церкви саентологов, которые продолжают свою миссионерскую деятельность в общественных местах, что было отмечено некоторыми респондентами во время опроса.

Новым религиозным движениям молодые респонденты считают любую религиозную группу, не признанную обществом в качестве традиционной (36,6%), либо отделившуюся и противостоящую доминирующей в обществе религии, имеющую основателя, особое вероучение (34,1%), сходные цели, религиозные или псевдорелигиозные представления, идеалы и ценности (32%).

Респонденты считают, что данные движения отличают вероучительный синкретизм (50%) и разнообразные методы привлечения новых сторонников (42,3%). В таких организациях есть особое вероучение, объект поклонения, которому нередко приписывается божественный статус (40%); либо это «деструктивные» организации, использующие техники манипулирования, управления сознанием своих последователей и жестко контролирующие все сферы их жизни (40%). Больше половины опрошенных (52%) считают, что в отличие от традиционных учений в НРД имеет место искаженное понимание учения традиционных религий, используются приемы манипулирования сознанием, такие организации отрицательно влияют на психику человека (32%), зачастую существуют на нелегальной основе (30%).

Молодые люди отметили, что в России в настоящее время существует от 10 до 20 НРД (56%). Почти совсем не знакомы молодые люди с названиями таких НРД, как саентологическая церковь, церковь Объединения (муниты), что-то слышали о церкви Последнего Завета, хотя эти организации были активно представлены в Самаре еще несколько лет назад. Среди наиболее известных респондентам: Свиде-

тели Иеговы (45%), мормоны (28%), группы, практикующие занятия йогой или духовные практики Востока/Азии (16%), оккультные учения (15%). Следует отметить, что, скорее всего, по принципу «что-то слышал о...» к НРД были отнесены баптисты (31%), пятидесятники (20%), адвентисты седьмого дня и неопятидесятники (по 10% соответственно). Кроме того, респонденты показали свою высокую осведомленность о наличии в городе самарских пастафариан.

Преимущественное отношение респондентов к НРД – безразличие (73%). Студенты отметили, что они не замечают никакого влияния новых религиозных движений на общество, их идеи не находят и, скорее всего, не найдут в будущем широкого распространения. Лишь 12% опрошенных относятся к НРД положительно, считая, что их последователи отличаются открытостью, добротой, внутренней свободой, позитивным настроем к жизни.

Если судить о влиянии НРД на своих последователей, то в этом вопросе опрошенные разделились на три группы. Сторонники первой группы считают, что новые религиозные движения навязывают обществу ложные и опасные ценности, негативно влияют на личность, которая со временем становится более замкнутой (47%). Вторая группа – те, кто уверен, что разные религиозные движения оказывают как положительное, так и отрицательное влияние. Представители третьей группы респондентов считают, что новые религиозные движения помогают человеку почувствовать себя нужным, формируют навыки общения, дают возможность людям избавиться от собственных комплексов и проблем – 39%. К отличительным признакам, присущим поведению последователей НРД, опрошенные отнесли падение интереса к друзьям, семье, прежним увлечениям, использование новых, непонятных слов – (82%). Почти треть (26,5%) уверены, что последователи НРД – самые обычные люди и ничем не выделяются среди остальных.

При встрече с последователями НРД почти половина (45%) безразлично пройдут мимо, еще 19% выслушают и уйдут, 10% респондентов с готовностью вступят в диалог с целью получения более подробной информации о новых религиозных движениях.

У большинства опрошенных в окружении нет друзей/знакомых, которые являются сторонниками какого-либо НРД, но если бы были, то они поддерживали бы общение с ними. У 20% есть такие знакомые среди последователей НРД. С ними у респондентов сложились постоянные, стабильные отношения.

По мнению большинства опрошенных, под влияние НРД чаще всего попадают неуверенные в себе, замкнутые, одинокие или открытые, доверчивые люди. Половина респондентов считают, что средний возраст последователей НРД – до 35 лет, а уровень их образования не имеет значения, поскольку среди них встречаются как образованные, так и малообразованные люди – 46%.

С чем же, по мнению молодых людей, связано распространение в современном мире новых религиозных движений? Большинство связывают это с поисками новых духовных целей, смыслов жизни, ценностей, идеалов – 39%; 38% – с социальными изменениями и кризисами в обществе; 24% считают, что традиционные религии не в полной мере удовлетворяют духовные запросы и потребности современного общества; 22% уверены, что духовный кризис общества, неуверенность в завтрашнем дне, социальная нестабильность побуждают людей искать опору и защиту в среде НРД.

Нужно ли предпринимать, по мнению молодежи, какие-то меры безопасности, чтобы не попасть под влияние деструктивных НРД? Около 40% опрошенных считают, что подобные меры должны носить профилактический характер, поэтому необходимо владеть информацией и интересоваться деятельностью подобных организаций. Основным способом защиты от деструктивных НРД 59% респондентов назвали личную информированность населения по отличиям между религиями, течениями. Они отметили, что современному человеку необходимы знания о нетрадиционных религиозных группах и организациях, чтобы ориентироваться в многонациональном и поликонфессиональном обществе (67%). Еще треть студентов считают, что какие-либо меры следует предпринимать только в том случае, если это коснется членов их семей или знакомых; 25% полагают, что далеко не все религиозные движения наносят обществу вред, поэтому с ними не нужно бороться. Треть опрошенных считают, что борьба с деструктивными религиозными движениями и защита граждан от их пагубного воздействия – дело государства, органов внутренних дел и законодательных структур. Данная группа респондентов убеждена, что в подобных знаниях нет необходимости, они ничему не научат и не пригодятся в жизни. Так, 13% опрошенных уверены, что с НРД бороться не нужно, поскольку данные организации, как и их последователи, не представляют никакой угрозы обществу.

Большая часть респондентов уверены, что новые религиозные движения будут продолжать развиваться. Объясняют респонденты это тем, что для ограничения их деятельности еще не создана необходимая законодательная база и четко не определена система контроля

(43%), либо потому, что НРД оказывают положительное влияние на общество и культуру (17%). Отсутствие перспектив дальнейшего развития НРД отмечают 38% опрошенных, указывая, что в настоящее время данные организации имеют большое число противников и мало последователей.

Таким образом, результаты исследования показывают, что молодежь достаточно хорошо осведомлена, что представляют собой НРД. Для большинства молодых людей как разделяющих ценности традиционных вероисповеданий, так и для неверующих респондентов, непосвященных в особенности учения конфессиональных сообществ, все последователи НРД – «не наши». Респонденты условно разделяют новые религиозные движения на «положительные» и «отрицательные». Если первые занимаются благотворительностью и социально полезной деятельностью, то вторые, как следует из опроса, наносят вред обществу и с ними должны бороться специальные государственные структуры, либо сам человек, чтобы предотвратить себя от их деструктивного воздействия.

Исследование позволило выделить три группы респондентов по их отношению к деятельности новых религиозных движений: «поддерживающие» НРД, их «противники» и те, кому безразличны подобные организации и их деятельность. Самая многочисленная группа (70–80%) – «безразличные». Это те, кто считает, что НРД – неформальные организации религиозного или псевдорелигиозного толка, приписывающие себе особый статус, наличие божественного откровения, использующие тотальный контроль над всеми сферами жизни своих последователей. Лично они никогда не контактировали с представителями НРД, но при этом полагают, что данные организации отличает вероучительный синкретизм, различные методы привлечения в свои объединения новых сторонников, создание собственных «тайных и мистических учений».

Следующая группа (10–15%) – ярко выраженные противники НРД. Они считают, что подобные организации приносят исключительно вред: манипулируют сознанием, оказывают разрушительное воздействие на общество и личность, на психику и поведение своих последователей, их вероучение отвергает общечеловеческие ценности и требования общественной морали, навязывает ложные идеалы и нормы.

Последняя группа (10–15%) – сторонники НРД. Они считают, что новые религиозные движения отличаются позитивным настроем к жизни, открытостью, добротой и внутренней свободой их последователей. Они помогают человеку почувствовать себя нужным, форми-

руют навыки общения, дают возможность для саморазвития, формируют нравственные установки личности и позволяют ей обрести свое место в мире. Кроме того, НРД способствуют появлению новых религиозных традиций, обычаев, т. е. новаций, что само по себе прогрессивно и положительно.

Последователь НРД, по мнению большинства опрошенных, это неуверенный в себе, одинокий, доверчивый человек, утративший после длительного пребывания в подобной организации интерес к семье, друзьям, прежним хобби и обретший новую «семью» и смысл жизни среди единомышленников по вере.

Результаты исследования показали, что молодежь в целом информирована о существовании феномена новых религиозных движений, и в отличие от результатов более ранних исследований, значительно реже использует негативное понятие «секта» по отношению к данным организациям. Большинство респондентов лично не встречались с представителями НРД.

Ежегодно в общежитиях Самарского государственного технического университета проводятся встречи со студенческим активом в форме дискуссий и круглых столов, на которых обсуждаются вопросы, касающиеся различных НРД и их влияния на личность и общество. На встречи приглашаются религиоведы, представители государственных служб безопасности, традиционных конфессий. Кроме того, в университете в рамках деятельности студенческого клуба «Ваш выбор» регулярно проводятся факультативные встречи, где по желанию студентов обсуждаются вопросы, касающиеся религиозности и НРД.

### Список литературы

1. Gridina, Vera V., Birukova, Anna B. New Religious Movements in the Visions of Russian Student's Youth: Sociological Analysis // Revista Publicando. 2018. Vol. 5. No 18-2. pp. 135–148.
2. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). – М.: Б. и. [ИПиПК МГУ], 2006.
3. Кантеров И. Я. Новые религиозные движения: состояние и перспективы // Новые религии в России: двадцать лет спустя: материалы Междунар. науч.-практ. конф. / отв. ред. Е. С. Элбакян. – СПб.: Древо жизни, 2013. – С. 9–18.
4. Миронов А. В., Бабинов Ю. А. Основы религиоведения. Эволюция религии в современном мире // Социально-гуманитарные знания. – 1999. – № 2. – С. 81–101.
5. Мухаметшина Н. С., Федоров М. Г. Геополитика и религиозные организации Самарской области // Известия Самарского научного центра РАН. – 2017. – Т. 19. – № 3. – С. 127–131.

6. Орлова В. Э. Проблема восприятия новых религиозных движений // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 1. – С. 204–209.

7. Религиозная жизнь Самарской области. [Электронный ресурс]. – URL: [http://rkctlt.ru/2016/08/24/samara\\_religion/#\\_ftn5](http://rkctlt.ru/2016/08/24/samara_religion/#_ftn5)

8. Симонов И. В. Религиозная ситуация в регионах Приволжского федерального округа: плюрализм и стабильность // Религии России: проблемы социального служения: сб. материалов конференции / под общ. ред. Д.В. Мухатдинова. – М.; Н. Новгород: Медина, 2011. [Электронный ресурс]. – URL: [https://bookucheba.com/mejreligioznyie-otnosheniya\\_1018/religioznaya-situatsiya-regionah-privoljskogo-31464.html](https://bookucheba.com/mejreligioznyie-otnosheniya_1018/religioznaya-situatsiya-regionah-privoljskogo-31464.html)

9. Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Гл. III.1 «Миссионерская деятельность» [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_16218/4c1f887634fd881ccda0e61e752c9eda20d649a9/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/4c1f887634fd881ccda0e61e752c9eda20d649a9/)

*Статья поступила: 27.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

УДК 2 – 23 : 72 (569.1)

*А. А. Медведева*

**О так называемой Прямой улице Дамаска и её месте  
в экзегезе Священного Писания\***

Исследование ставит своей целью дополнить корпус материалов к дискуссии о наличии иронии в христианском корпусе Священного Писания. Анализируется роль топонима из стиха Деян. 9:11 в нескольких измерениях: прямом значении, антифразисе (ироническом прочтении), аллегорическом смысле и в связи с возможными аллюзиями на иные библейские образы и стихи. Для обозначения контекста проблемы изложены основные моменты дискуссии вокруг библейской иронии, обозначен прецедент указания на иронию в избранном стихе в юмористической литературе; отслежены классические святоотеческие и основные учебные комментарии на указанный стих. Для аргументации «за» или «против» соответствия названия топонима его фактическим параметрам рассмотрены современные географические реалии и исторические упоминания о них. Проанализирован язык употребления речевого оборота, на основании которого стих был отнесён к «ироническим». В статье предложен синтез всех возможных толкований Деян. 9:11 и роль иронического прочтения текста среди них. Сделан вывод, что присутствие иронии в рассматриваемом библейском стихе не только не входит в противоречие со святоотеческой экзегезой, но и существенно дополняет инструментарий современных комментаторов библейских текстов, поскольку снабжает читателя целым рядом новых значений.

The purpose of this study is to supplement the collection of materials to the discussion on the possibility of irony in the Christian corpus of Scripture. The author analyzes the role of the toponym from the verse Acts 9:11 in several dimensions: direct meaning, antiphrasis (ironic reading), allegorical meaning and reading in connection with possible allusions to other biblical images and verses. To indicate the context of the problem, the main points of the discussion around the biblical irony are presented, the precedent of pointing to the irony in the selected verse in humorous literature is indicated; classical patristic and basic academic comments on the specified verse are tracked. For presentation of the argument “pro et contra” the correspondence of the toponym to its actual parameters, modern geographical realities and historical references to them are considered. The author analyzes the language used in the chosen verse and the reason on the basis of which the verse was referred to as “ironic”. The article offers a synthesis of all possible interpretations of Acts.9:11 and the role of ironic reading of the text among them. It is concluded that the presence of irony in the considered biblical verse not only does not contradict the patristic exegesis, but also significantly complements the tools of modern commentators of biblical texts, since it supplies the reader with a number of new meanings.

© Медведева А. А., 2019

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Понимание иронии в традиции православной Церкви» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

**Ключевые слова:** ирония в Священном Писании, книга Деяний, Прямая улица в Дамаске, экзегеза, антифразис, спорные чтения.

**Key words:** irony in the Scriptures, the book of Acts, Straight Street in Damascus, exegesis, antiphrasis, controversial reading.

Традиционная христианская экзегеза располагает несколькими методами толкования Священного Писания. Обычно считается, что все эти методы чтения и понимания Писания не входят во взаимное противоречие, а дополняют друг друга, хотя какие-то отдельные фрагменты библейских текстов могут поддаваться лишь одному способу прочтения.

С конца XIX в. в западной литературе по библеистике [19; 20; 21] и с конца XX – начала XXI в. в трудах отечественных авторов [1; 2; 12] всё чаще поднимаются вопросы о существовании ещё одного метода прочтения библейских текстов – *иронического*. Возможность усмотрения иронии в Библии ожидаемо вызывает острую дискуссию среди верующих. С одной стороны, ироническое чтение несколько принижает уровень сакральных текстов в религиозном сознании. С другой стороны, читателями нередко смешивается ирония, содержащаяся в тексте, с иронией над самим текстом, что совершенно недопустимо для верующих.

Само понятие иронии не имеет однозначного и конечно выраженного набора значений, с каким оно может использоваться в современном обществе. Кроме того, ирония в классическом понимании, восходящем ещё к Античности, означает притворство или такую фигуру речи, при использовании которой слова и выражения текста сообщают смыслы, противоположные их прямому значению. Это последнее соображение делает совершенно невозможным включение иронии в библейскую экзегезу – экзегет или читатель, видящий в каком-то фрагменте библейского текста иронию, как кажется, неизбежно должен отвергнуть прямое значение этого фрагмента текста.

В настоящем обзоре рассматривается один новозаветный стих, в котором столкнулись два возможных прочтения текста – буквальное, т. е. прямое, и ироническое, т. е. противоположное буквальному. Для исключения возможных нареканий в оскорблении религиозных чувств тех, кто настаивает на невозможности присутствия иронии в Священном Писании, укажем, что избранный библейский стих не относится к числу вероучительных, значимых или даже просто часто цитируемых. Речь пойдет о названии одной из улиц Дамаска, упоминаемой в Новом Завете всего лишь единожды.

1. Поводом к настоящему исследованию послужило следующее соображение классика мирового юмора Марка Твена:

«Улица, называемая Прямой, несколько прямее штопора, но не сравнится в прямизне с радугой. Евангелист Лука не решается утверждать, что эта улица – прямая, но говорит осторожно: “улица так называемая Прямая”. Это тонкая ирония и, по-моему, это единственная шутка во всей Библии» [16, с. 274].

Речь идет об одной из центральных улиц Дамаска, упоминаемой в Деян. 9:11. Согласно повествованию книги Деяний святых апостолов, в доме на этой улице находился ослепший Савл, где его и нашел Анания, посланный Иисусом для исцеления Савла. Обратив внимание на замечание М. Твена, попытаемся проследить, не подмечал ли указанную иронию кто-либо из более авторитетных комментаторов Священного Писания.

2. Классическое издание *Biblia Patristica* [24] указывает всего два прямых цитирования Деян. 9:11 у святителя Иоанна Златоуста – в «*De mutatione nominum, homiliae 1–4*» [22] и «*In Acta apostolorum homiliae 1–55*» [23]. Ни один из этих текстов не сообщает никакой содержательной информации о соответствии названия улицы её фактическим характеристикам<sup>1</sup>. Большинство позднейших толкований обращают внимание на всеведение Божие, явствующее из этого стиха, и на фигуру апостола Анании.

3. В более поздних комментариях, представленных в основном академическими справочниками и энциклопедиями, предлагается минимальная справка об этой улице:

«Эта улица, пересекающая Дамаск с востока на запад, существует поныне и называется Дарб эль-Мустахим» [13, с. 1652–1653].

«Это была большая улица, пересекавшая весь Дамаск с запада на восток. Она была разделена на три части: центральную, по которой проходило транспортное движение, и две боковые пешеходные дорожки, на которых теснилась толпа и где в своих лавочках сидели купцы и расхваливали свои товары» [3, с. 78].

«В видении же Господь и Савла предупредил о том, что Анания явится к нему на улицу... Прямую, в дом Иуды, где Савл остановился. Прямая улица была одной из двух параллельных улиц Дамаска, ведущих от западной стены города к восточной его стене» [4, с. 11].

«Улицы в восточных городах большей частью узки, грязны и немощены, от 3 до 10 футов в ширину. /.../ Улицы, как и в наше время, имели свои особые названия, как, напр., Прямая улица» [14, с. 164].

«Улицы в восточных городах, как и теперь, были узки, темны, извилисты, плохо или совершенно не вымощены. /.../ Прямые улицы были редки; одна из таковых нам известна в Дамаске» [5, с. 455–456].

«“Прямая улица” – доселе существующая в Дамаске и называвшаяся так в отличие от всех других, обыкновенно кривых улиц, свойственных восточным городам» [17, с. 75].

<sup>1</sup> Существуют русские переводы обоих указанных сочинений: [10], [11].

На основании приведенных выше цитат можно заключить, что в представлении большинства авторов Прямая улица Дамаска либо вообще ничего примечательного собой не представляла, либо даже была и в самом деле прямее прочих ближневосточных улиц, чем и оправдывала своё название.



Современный вид улицы (фото 2018 г.)



относится всё-таки к той части улицы, которая и в настоящее время называется «Прямая улица», الشارع المستقيم.

5. Представляется целесообразным обратиться к анализу текста Деян. 9:11. Textus Receptus предлагает следующее чтение: «ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν Ἀναστάς πορεύθητι ἐπὶ τὴν ῥώμην τὴν καλουμένην Εὐθεΐαν καὶ ζήτησον ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται» [25]. Привычный для русскоязычного читателя синодальный перевод этого места выглядит следующим образом: «Господь же сказал ему: *встань и пойдти на улицу, так называемую Прямую, и спроси в Иудином доме Тарсянина, по имени Савла; он теперь молится*».

Здесь нужно отметить, что вариант перевода *καλουμένην* как «так называемую» не слишком обусловлен греческим текстом. В ряде иных русскоязычных переводов используются менее спорные конструкции:

«И Господь 'сказал' ему: "Встань и пойдти на улицу, что называется Прямой. Найди дом Иуды и 'там спроси' Савла из Тарса. Он сейчас молится» (перевод под ред. Кулаковых [6]);

«И Господь к нему: *встань и пойдти на улицу, которая называется "Прямая", и в доме Иуды спроси Тарсянина по имени Савла. Ибо вот он молится*» (перевод еп. Кассиана [15]);

«Господь сказал ему: – *Пойди на улицу Прямую в дом Иуды и спроси там человека из Тарса по имени Савл. Он сейчас молится*» («Новый русский перевод» [25]);

«Господь ему: «*Сейчас ступай на улицу Прямую. Там в доме Иуды спроси тарсянина Савла. Он в эту минуту молится*» (перевод Русского библейского центра [25]).

Нетрудно заметить, что некоторые из переводов вовсе опускают глагольную форму «καλουμένην» («называемую»), и тому есть определенные причины. Однако при сохранении этой формы даже в более мягких переводах, чем «так называемую», видение иронии в этом именовании всё-таки возможно. Вариант перевода «так называемую» тоже вполне закономерен, поскольку эмфатическая атрибутивная позиция выражения «τὴν ῥώμην τὴν καλουμένην» с повторением артикля «τὴν» может предполагать, что на обособлении причастия «называемая» делается некоторый акцент. Впрочем, такое прочтение гипотетично; большинство случаев перевода эмфатической атрибутивной позиции не предполагают усиления.

6. Отметим особенность языка книги Деяний в отношении глагола «καλέω». Выражение «*нечто, называемое...*» в высшей степени ха-

рактенно для языка книги Деяний. Всего встречается 18 случаев употребления дееписателем глагола «καλέω» в той или иной форме. Исключим выражения, в которых используется значение «призывать, звать» и спорные чтения (т. е. отсутствующие, например в критической редакции греческого текста Весткотта и Хорта [25]). Рассмотрим выражения, необходимые для иллюстрации исследуемого стиха Деян. 9:11:

Адрес стиха	Textus Receptus:	Перевод еп. Кассиана:
Деян. 1:12	«Τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος ὃ ἐστὶν ἐγγὺς Ἱερουσαλήμ σαββάτου ἔχον ὁδόν»	«Тогда возвратились они в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая находится близ Иерусалима в расстоянии субботнего пути»
Деян. 1:19	«καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμά τοῦτ' ἔστιν Χωρίον Αἵματος»	«И стало это известным всем живущим в Иерусалиме, так что земля та названа на их собственном наречии Акелдама, то есть земля крови»
Деян. 1:23	«καὶ ἔστησαν δύο Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Варσαβᾶν ὃς ἐπεκλήθη Ἰουστὸς καὶ Ματθίαν»	«И поставили двоих: Иосифа, называемого Варсавой, который был прозван Иустом, и Матфия»
Деян. 3:11	«Κρατοῦντος δὲ τοῦ ἰαθέντος χωλοῦ τὸν Πέτρον καὶ Ἰωάννην συνέδραμεν πρὸς αὐτοὺς πᾶς ὁ λαὸς ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος ἔκθαμβοι»	«А так как он не отходил от Петра и Иоанна, то сбегался к ним в трепете весь народ в притворе называемом Соломоновым»
Деян. 7:58	«καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλίθοβόλουν καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας γεανίου καλουμένου Σαύλου»	«и, выгнав его за пределы города, побивали камнями. И свидетели сложили одежды свои у ног юноши, называемого Савлом»
Деян. 10:1	«Ἄνθρωπος δὲ τις ἦν ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς»	«Муж же некий в Кесарии, по имени Корнилий, сотник из когорты, называемой Италийской»
Деян. 13:1	«Ἦσαν δὲ τινες ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὅτε Βαρναβᾶς καὶ Συμεῶν ὁ καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος Μαναὴν τε Ἠρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος»	«Были же в Антиохии в местной церкви пророки и учителя: Варнава, Симеон, называемый Нигер, и Лукий Киринаец, Манаин, приближенный Ирода тетрарха, и Савл»

Деян. 15:22	«Τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὄλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρναβᾷ Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Βαρσαβᾶν καὶ Σιλᾶν ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς»	«Тогда угодно было апостолам и пресвитерам со всею церковью, избрав из своей среды мужей, послать в Антиохию с Павлом и Варнавой: <u>Иуду, называемого Варсавой</u> , и Силу, мужей, руководящих среди братьев»
Деян. 15:37	«Βαρναβᾶς δὲ ἐβούλεύσατο συμπαραλαβεῖν τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μᾶρκον»	«Варнава же хотел взять с собой и Иоанна, называемого Марком»
Деян. 27:8	«μόλις τε παραλεγόμενοι αὐτῆν ἦλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοῦς Λιμένας ὧς ἐγγύς ἦν πόλις Λασαία»	«и с трудом, плывя вдоль Крита, пришли мы в некое место, называемое <u>Хорошие Пристани</u> , близ которого был город Ласея»
Деян. 27:14	«μετ' οὐ πολὺ δὲ ἔβαλεν κατ' αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικός ὁ καλούμενος Εὐροκλύδων»	«Но вскоре обрушился на Крит (букв. – «на него», А.М.) <u>ветер, поднимающий смерчи, называемый Евракилон</u> »
Деян. 27:16	«νησίον δέ τι ὑποδραμόντες καλούμενον Κλαύδην μόλις ἰσχύσαμεν περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης»	«Пронесишься мимо некоего <u>островка, называемого Клавда</u> , мы едва оказались в силах справиться с лодкой»
Деян. 28:1	«Καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωσαν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται»	«И тогда, спасшись, мы узнали, что <u>остров называется Мелита</u> »

В предложенном варианте использование эмфатической атрибутивной позиции отмечено лишь дважды: в Деян. 3:11 и Деян. 15:37. Следует отметить, что в обоих этих случаях названный оборот никак не повлиял на усиление выражения в большинстве современных русскоязычных переводов, кроме разве что формулировок: «Иоанна, которого ещё называли Марком» («Новый русский перевод» [8]) и «Иоанна, которого называли ещё Марком» («Слово Жизни» [25]).

Рассмотрение предложенного списка позволяет сделать выводы, что деесписатель использует выражение «нечто, называемое...», как правило:

а) всякий раз, когда хочет сообщить название какой-либо местности, чтобы обособить её из ряда других: «гора, называемая Елеонской» – для выделения из ряда других гор; «притвор, называемый Соломоновым» – для выделения из других притворов Храма; «островок, называемы Клавда» – для выделения из других небольших островов и т. п.;

б) в тех случаях, когда у субъекта уже есть какое-то имя, но его следует уточнить прозвищем или вторым именем: «*Иосиф, называемый Варсавой*», «*Симеон, называемый Нигер*», «*Иуда, называемый Варсавой*», «*Иоанн, называемый Марком*»<sup>1</sup>.

7. Отметим контекстуальную особенность Деян. 9:11. Этот стих стоит несколько особняком в ряду других случаев употребления «*не-что, называемое...*». В отличие от остальных стихов, в этом «*называние*» исходит из уст Бога, хотя под «*называющими*» и выступают какие-то люди. Такое уточнение может содержать аллюзию на ветхозаветные сюжеты именованя Богом предметов и явлений новосотворенного мира:

Быт. 1:5: «*Бог назвал свет днем, а тьму – ночью. Был вечер, и было утро – день первый*»;

Быт. 1:8: «*Бог назвал свод небом. Был вечер, и было утро – день второй*»;

Быт. 1:10: «*Бог назвал сушу землей, а собранные воды назвал морями и Бог увидел, что это хорошо*» («Новый русский перевод» [8]).

Христианская экзегеза располагает колоссальной по объему традицией, указывающей на акт именованя какого-либо явления как на уяснение его сущности и проявления власти над именуемым. Собственно, на этом же понимании основано традиционное толкование Быт. 2:19–20: к человеку приводятся все твари земные для наречения им имен, и таким образом в логике библейского повествования утверждается власть Адама над ними.

Имея в виду указанные ветхозаветные аллюзии, можно предположить, что в чтении Деян. 9:11 содержится намёк: «*...ступай на улицу, которую вы, люди, называете Прямой – но такова ли она на самом деле?*».

<sup>1</sup> Не лишним будет заметить, что глагол со значением «*называть, именовать, считать*» в греческом языке, как правило, допускает при себе целый ряд типичных языковых конструкций. Это прежде всего обороты *accusativus duplex* и *nominativus duplex*, а также конструкции *accusativus cum infinitivo* и *nominativus cum infinitivo*. Такое многообразие синтаксических функций, принимаемых на себя глаголом с указанным значением, отчасти могло бы объяснить частоту его употребления, однако во всех случаях употребления «*καλέω*» дееспителем этот глагол выступает в самостоятельном значении. Из этого явствует, что выражения «*нечто, называемое...*» является просто типичным речевым оборотом автора книги Деяний, отчего, по-видимому, ряд переводчиков просто опускают эту формулировку при изложении текста на русском языке. Кроме того, в случае рассматриваемого «*ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην Εὐθεΐαν*» выбор эмфатической атрибутивной позиции может быть обусловлен и просто логикой фразы, ведь перевод выражения «*ἐπὶ τὴν καλουμένην ῥύμην Εὐθεΐαν*» как «*на именуемую улицу Прямую*» несколько нелеп с точки зрения смысла: сообщать название объекта прежде сообщения о самом объекте нелогично, хотя русский язык и допускает формулировки вроде «*называемую Прямой улицу*», что и предложено в некоторых переводах.

Важно иметь в виду, что употребление какой-то общеизвестной формы или оборота в контексте, отличном от исходного, – типичный *иронический прием*, иногда позволяющий изменять значение выражение вплоть до диаметрально противоположного. Так, восклицание псалмопевца: «*Что есть человек*» (Пс. 8:5) – в своем изначальном контексте содержит образ незначительности человека на фоне великих Божиих благодеяний, говорит о несоразмерности Божьего величия и человеческой мерности, и восторгается Божиим памятованием о человеке. Но то же самое выражение, употребленное в контексте книги Иова (Иов. 7:17), приобретает ровно противоположную направленность – страдающий праведник восклицает: «Господи, ведь я так мал и ничтожен, почему же Ты не оставишь меня в покое?» (подробное рассмотрение этого стиха см.: [18, р. 190]).

8. Можно посмотреть на название «Прямая улица» в контексте значений идиомы «прямой путь», раскрываемых в ново- и ветхозаветные текстах.

Апостол Анания должен отправиться на «Прямую» улицу, чтобы «проложить путь Господу» в сердце ослепшего Савла, «сделать прямой» его стезю. В этом смысле улица становится «прямой» ещё и потому, что на ней происходит «исправление путей» савловых и исцеление его от блуждания в слепоте. Возможная параллель к исследуемому стиху – Ис. 40:3–5: «*Голос взывает (к вам): “Проложите путь Господу в пустыне, прямыми сделайте стези Богу нашему в степи!..”*» (пер. под ред. Кулаковых [6]). Аллюзия на этот ветхозаветный стих вероятна, поскольку эти слова из книги пророка Исаии цитируют все синоптические Евангелия (Мф. 3:1–3, Мк. 1:2–5, Лк. 1:76, Лк. 3:2–6), относя их к фигуре Иоанна Предтечи. Принимая во внимание предполагаемое единство авторства Евангелия от Луки и книги Деяний, можно допустить, что этот намёк не случаен. Если в логике евангельского повествования Предтеча выступает гласом Божиим для иудеев, то в логике повествования дееписателя апостол Анания становится гласом Божиим для Савла.

9. Ещё один возможный смысл исследуемого стиха, как нам представляется, заключен в корневом значении греческого слова «*εὐθύς*». В Новом Завете это слово выступает в двух основных значениях: (1) как прилагательное «*прямой, прямолинейный, правильный, справедливый*»; (2) как наречие «*прямо, тотчас, немедленно, сразу*».

В названии улицы, по всей видимости, используется первое значение. Второе значение («*тотчас, немедленно*») наиболее часто встречается в Евангелии от Марка. В определенном смысле слово «εὐθὺς» стало даже некой характерной чертой Маркова текста: традиционно комментаторы подчеркивают, что евангелист использует это слово по причине стремительности своего повествования, которая, в свою очередь, обусловлена относительно юным возрастом Марка на момент происходящих событий и «скорым» (т. е. самым ранним в составе канона относительно времени описываемых событий) написанием этого евангельского текста.

Имплицитно содержащееся в корне слова «εὐθὺς» значение «*тотчас*» обогащает контекст Деян. 9:11 – Анания должен немедленно выдвинуться в путь, поскольку Савл «*сейчас молится*», и приход Анании послужит ответом на его молитву. Такое прочтение подтверждается и классическим комментарием Мэтью Генри: «*Анания должен поторопиться. Промедление недопустимо, ибо он (Савл – А.М.) теперь молится*» [9, с. 137]).

10. Анализ текста Деян. 9:11, рассмотрение наиболее распространенных его толкований, уточнение современных реалий топонима и сопоставление исследуемого фрагмента с возможными библейскими параллелями, позволяют обозначить следующие значения названия улицы в контексте повествования книги Деяний:

- **буквальное**: улица называется Прямой в противовес большинству тесных извилистых улиц городов Ближнего Востока начала христианской эры (значение подтверждается комментариями Э. Нюстрема [5] и «Толковой Библии» под ред. А. П. Лопухина [17] и отчасти современным состоянием улицы);

- **ироничное**: улица, «так называемая Прямая» на самом деле извилиста (значение подтверждается комментарием М. Твена и, отчасти, современным состоянием улицы);

- **нравоучительное** (и в то же время **ироничное**) значение в контексте произнесения названия улицы Богом: «улица, которую люди именуют прямой»; улица, на которую апостолу Анании следует выдвинуться немедленно, тотчас, пока ещё молится Савл; улица, которая являет собой путь, который апостол Анания должен «приготовить Господу» посредством проповеди Савлу; улица называется Прямой, потому что на ней Савл становится на «прямой путь», исправляется – как от слепоты, так и от озлобления на христиан. В этом контексте важно, что Бог называет (как в Бытии) эту улицу, т. е. наполняет новым значением её человеческое именование.

### **Заключение**

Факт наличия иронии в конкретном случае Деян. 9:11 не перечёркивает прямое значение текста, а скорее, насыщает его новыми смыслами. Ироничное прочтение может быть обусловлено не только фактом несоответствия реалий улицы и её названия (в конце концов нам неизвестно, насколько прямой была улица во время событий книги Деяний), но и, как было показано, способом употребления выражения в греческом тексте. В любом случае, несоответствие современных реалий улицы и её исторического названия побуждает к более детальному анализу текста и обогащает его чтение новыми смыслами.

Использование типичных приемов иронического прочтения текста, таких как помещение широко известного выражения в новый контекст, использование переносных значений слова, несоответствие фактических реалий и их названий в повествовании, не только оправдывают возможность присутствия иронии в Деян. 9:11, но и существенно дополняют спектр значений исследуемого стиха даже и в традиционной экзегезе.

На примере анализа Деян. 9:11 можно заключить, что ирония как инструмент новозаветной экзегезы:

- 1) не входит в прямое противоречие со святоотеческими толкованиями;
- 2) показывает себя продуктивно, т. е. снабжает текст новыми смыслами;
- 3) противоречит только самым общим географическим справкам комментаторов, которые, в свою очередь, не вполне отвечают действительности.

### **Список литературы**

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского / сост.: С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик. – М.: Изд-во РГГУ, 1993. – С. 341–345.
2. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ / отв. ред.: Л. А. Гоготишвили и П. С. Гуревич. – М.: Наука. – 1992. – С. 7–19.
3. Баркли У. Толкования к Деяниям Святых Апостолов. Всемирный союз баптистов. USA, Scottsdale (PA): Herald Press, 1982.
4. Библейские толкования Далласской Богословской семинарии. [Электронный ресурс]. – URL: <https://bible.by/dallas/44/9/> (дата обращения: 22.04.2019).
5. Библейский энциклопедический словарь / сост. Эрик Нюстрем; пер. со швед.; под ред. И. С. Свенсона. – Торранто (Канада): Мировая Христианская Миссия, 1982.
6. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / пер. с древнеевр., арамейского и древнегреч. и прим.

Института перевода Библии при Заокской духовной академии под ред. М. П. Кулакова, М. М. Кулакова. – Посёлок Заокский Тульской области, 2015.

7. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе – М.: РБО, 2002.

8. Библия. Современный русский перевод / пер. с древнеевр. арам. и древнегреч. - М.: РБО, 2017.

9. Генри М. Толкование на книги Нового Завета. – Т. 4. Деяния святых Апостолов. – М.: Изд. Дом МКПП(р) «КонфИнМедиа», 2003.

10. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. – М.: Изд-во сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского. – 2006. – Т. 3. – Кн.1 – С. 129–188.

11. Иоанн Златоуст, свт. Полн. собр. Творений: в 12 т. – М.: Златоуст, 1994. – Т. 9. – Кн.1. – С. 5–478.

12. Кузнецова В. Н. Смешное в Библии. [Электронный ресурс]. – URL: <http://polit.ru/article/2015/08/09/kuznetsova/> (дата обращения: 12.12.2018).

13. Мак-Артур, Дж. Учебная Библия с комментариями Джона МакАртура. – М.: Славянское Евангельское Общество, 2004.

14. Никифор (Бажанов), арх. Библейская Энциклопедия. [Труд и издание архимандрита Никифора (Бажанова)]. Репринт. изд. 1891. – М.: Терра, 1990.

15. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / пер. с греч. подлинника под ред. еп. Кассиана (Безобразова) – М.: РБО, 2001.

16. Твен М. Простаки за границей, или Путь новых паломников / пер. с англ. И. Гуровой, Р. Облонской. – М.: Альпина-нон-фикшн, 2012.

17. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета: в 11 т. – Т. 10. – СПб.: Издание преемников А. П. Лопухина, 1912.

18. Dion, P. E. Formulaic Language in the Book of Job: International Background and Ironic Distortions // Studies in Religion. – 1987. – No 16 – P. 187–193.

19. Chotzner J. Humor and Irony of the Hebrew Bible // Asiatic Quarterly Review. – 1892. – P. 124–135.

20. Hazard M. C. Humor in the Bible // The Biblical World. – 1919. – Vol. 53 – No 5. – P. 514–519.

21. Shutter, M. D. Wit and Humor of the Bible: A Literary Study. – Boston: The Arena Publishing Co., 1893.

22. Joannes Chrysostomus. De mutatione nominum (homiliae 1–4). [Электронный ресурс]. – URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu> (дата обращения: 22.04.2019).

23. Joannes Chrysostomus. In Acta apostolorum (homiliae 1–55). [Электронный ресурс]. – URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu> (дата обращения: 22.04.2019).

24. URL: <http://www.bibindex.info> – База данных для поиска святоотеческих комментариев на конкретные библейские стихи (дата обращения: 22.04.2019).

25. URL: <https://bible.by/verse/44/9/11/> – База данных с собранием библейских переводов на русский язык и двумя наиболее распространёнными редакциями греческого текста (дата обращения: 22.04.2019).

*Статья поступила: 02.07.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

*С. С. Ватман*

**Вишнуитский трактат «Бхакти-расамрита-синдху», его структура, содержание и доктринальная роль**

В статье исследуется текст вишнуитского мыслителя Рупы Госвами (1493–1564), последователя бенгальской ветви вишнуизма, влиятельного индийского религиозно-философского направления. Особенность бенгальского вишнуизма в том, что для описания и систематизации мистического опыта *бхакти* были использованы творчески переработанные понятия и концепции классической индийской поэтики. Такого рода реконструкция или перестройка понятийной системы на ином семантическом базисе оказалась необычайно плодотворной, особенно применительно к тому своеобразному эмоциональному типу религиозности, который свойствен бенгальскому вишнуизму. Исследуемый трактат «Бхакти-расамрита-синдху» («Сладостный океан *бхакти-расы*») Рупы составляет доктринальную основу учения о *бхакти-расе*. Анализируется структура и содержание трактата, даётся оценка его роли и значения для бенгальского вишнуизма и традиции *бхакти* в целом.

The article examines the text of the Vishnuit thinker Rupa Goswami (1493–1564), a follower of the Bengal branch of Vishnuism, an influential Indian religious and philosophical movement. The peculiarity of Bengal Vishnuism is that in order to describe and systematize the mystical experience of *bhakti*, creatively reworked nouns and concepts of classical Indian poetics were used. This kind of reconstruction or restructuring of the conceptual system on a different semantic basis turned out to be unusually fruitful, especially in relation to the peculiar emotional type of religiosity that characterizes the Bengali Vishnuism. This is the subject of the studied treatise “Bhakti-rasamrita-sindhu” (“Sweet Ocean of *bhakti-rasa*”) by Rupa, which serves as the basis of the doctrine of *bhakti-rasa*. The study analyzes its structure and content, estimates its role and significance for Bengal Vishnuism and the tradition of *bhakti* as a whole.

**Ключевые слова:** философия религии, религиозная традиция, религиозный опыт, мистический опыт, бенгальский вишнуизм, *бхакти*, индийский мистицизм, религии Индии.

**Key words:** philosophy of religion, religious tradition, religious experience, mystical experience, Bengal Vishnuism, *bhakti*, Indian mysticism, religions of India.

Рассматриваемый текст принадлежит выдающемуся вишнуитскому религиозному деятелю, драматургу, поэту и мыслителю Рупе Госвами (1493–1564), который был соратником и последователем Шри Чайтаньи (1486–1533), основателя бенгальской ветви вишнуизма (кришнаизма), влиятельного индуистского религиозно-философского направления. Ввиду ограниченного объёма статьи мы не будем приводить развёрнутых характеристик данного религиозного движения, а также учения, лежащего в его основе, а отошлём читателя к нашим опубликованным ранее работам на данную тему [см.: 1; 4; 5; 9]. Повторим здесь лишь самое главное: в культурном отношении бенгальский вишнуизм XVI–XVIII вв. – не только значительное явление в области религиозной жизни, ярко и наглядно выражающее особенности такого многогранного феномена, как *бхакти* (развёрнутые характеристики данного термина даются ниже в тексте), но также чрезвычайно важное явление для индийской культуры в целом. Об этом свидетельствует огромное текстуальное наследие бенгальского вишнуизма, включающее в себя не только произведения доктринального, мистического и философско-теологического характера, но и художественные (поэтические, драматические, прозаические) тексты едва ли не всех существующих жанров индийской традиционной литературы на санскрите и новоиндийских языках. Исследователи не раз отмечали, что это наследие оказало существенное влияние на становление индийской национальной литературы Нового и Новейшего времени, прежде всего на языке бенгали [11, с. 103].

Другая особенность бенгальского вишнуизма в том, что его главные теоретики, так называемые «Шесть вриндаванских Госвами», среди которых особенно выделяется Рупа, автор исследуемого текста, создали уникальную дискурсивную форму для описания и систематизации мистического опыта *бхакти* на основе творческой переработки положений классической индийской эстетики [см.: 6; 7]. Благодаря этому возник жанр мистико-теологического трактата особого рода. Общепризнано в традиции бенгальских вишнуитов, что образцом данного жанра как раз служит «Бхакти-расамрита-синдху» («Сладостный океан *бхакти-расы*») Рупы. Наряду с «Уджжвала-ниламани» («Сияющим сапфиром»), другим его произведением, «Бхакти-расамрита-синдху» составляет доктринальную основу учения о *бхакти-расе*. Краткому обоснованию уникальности данного произведения, выяснению особенностей его структуры и содержания, а также его роли и значения для бенгальского вишнуизма и традиции *бхакти* в целом и посвящено настоящее исследование.

Прежде всего, необходимо более точно охарактеризовать жанр, а также тематику текста. Сложность здесь в том, что, обладая религиозной и даже мистической направленностью, «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы использует ту самую форму, которая в индийской традиционной науке была предназначена для трактатов по нормативной поэтике, а также по теории и практике драматического искусства (так называемых *аланкара-шастр* – букв. «руководств по украшению»), каковых к тому времени было написано множество. Помимо формы, Рупа в своём тексте смело заимствует из *аланкара-шастр* значительную часть понятийного аппарата, характерного для данной области, т. е. для поэтики и эстетики.

Поскольку до появления «Бхакти-расамрита-синдху» подобных текстов не создавалось, можно сказать, что Рупа становится новатором, создателем уникального жанра в индийском мистицизме; в бенгальском вишнуизме этот жанр получил условное наименование *бхакти-шастр*. Интересно отметить, что авторству Рупы принадлежит также текст под названием «Натака-чандрика» («Прояснение драмы»), который, за исключением того, что в нём используются примеры из кришнаитской традиционной литературы, представляет собой типичный трактат по теории драмы и ни в чём не выходит за рамки жанра нормативного трактата по «теории украшений». Помимо «Натака-чандрики» Рупы среди текстов бенгальской вишнуитской традиции мы находим лишь две *аланкара-шастры* – «Аланкара-каустубха» Кавикарнапуры и «Кавья-чандрику» Кавичандры [13, р. 166–167]. Поэтому трактат «Бхакти-расамрита-синдху», решительно раздвигающий привычные границы и перестраивающий общепринятые жанровые структуры, можно смело назвать уникальным и первым в своём роде.

Следующая задача – определить, что же послужило отправной точкой этого, так сказать, семиотического трансфера, осуществившегося в данном конкретном тексте; сторонами трансфера выступают две области традиционной культуры – религиозная (мистицизм) и научная (поэтика). Первая сторона поставляет психологический «материал», добытый при помощи средств традиционной психотехники (*бхакти-йоги*); иными словами, материал мистического опыта. Как бы мы не относились к данному феномену, следует признать, что мистический опыт в своей фактичности выступает как особый, уникальный феномен [см.: 3; 6]. Что же касается второй стороны, то она даёт многообразный и хорошо разработанный инструментарий выразительных средств – понятий и концептов.

Согласно устоявшемуся мнению, Рупа получил задание написать основополагающий текст о *бхакти-расе* от самого Шри Чайтаньи, своего духовного наставника, которому традиция приписывает божественное происхождение. Получается, что именно Шри Чайтанье принадлежала идея наконец выразить и дискурсивно зафиксировать давно чаемую кришнаитскими наставниками идею мистического переживания как сублимированной формы эстетического. Как гласит традиция, чтобы выполнить задание Шри Чайтанье, Рупе, несмотря на то что он и так уже был знатоком священных *шастр* и всех традиционных наук, пришлось осуществить основательную подготовку.

Одним из достоинств *аланкара-шастр* считалось богатство литературного материала, приводимого в качестве иллюстраций. Уже существующего материала, необходимого для выполнения поставленной задачи, Рупе, похоже, недоставало. Поэтому ему вначале пришлось сочинить целый ряд поэтических и драматических произведений, которые можно было бы обильно цитировать в подтверждение тех или иных положений теории *бхакти-расы*, наряду с уже существующими источниками (например, весьма почитаемой в вишнуитской традиции Десятой Скандхой «Бхагавата-пураны»). К этой иллюстративной группе произведений Рупы относятся его мистические пьесы «Видагдха-мадхава», «Лалита-мадхава» и «Данакели-кауmundи», поэмы в жанре *дута-кавья* («наставление посланнику») «Хамса-дута» и «Уддхава-сандеша», собрание религиозных гимнов «Става-мала».

Таким образом, важнейшей частью работы над трактатом, судя по всему, явился сбор, продумывание и систематизация иллюстративного материала. Далее следовала идейно-тематическая и структурная составляющие, для которой и была использована форма *аланкара-шастры*, поэтологического трактата. Чтобы выяснить особенности этих составляющих, попытаемся проанализировать их настолько подробно, насколько позволит объём статьи. Для исследования было использовано ченнайское издание 2006 г. [16; 17]. Несмотря на то что текст в данном издании снабжён переводом на английский язык, мы даём собственный перевод санскритских *шлок* и терминов, на наш взгляд, более соответствующий современному научному подходу.

Трактат «Бхакти-расамрита-синдху» был задуман в качестве полного систематического описания главного предмета, занимавшего умы мыслителей-вишнуитов: *бхакти*. Знаменитое определение из тантрического вишнуитского текста «Нарада-панчаратра» [12], постоянно цитируемое авторами традиции, в частности Рупой, гласит: «*Бхакти* есть служение органами чувств Господу чувств, очищенное

и освобождённое направленностью на Него от любых обуславливающих факторов» [16, р. 38 (1.1.12)]. На основе данного определения Рупа наделяет *бхакти* целым рядом уникальных характеристик:

«А ещё она<sup>1</sup> (*бхакти*), – говорит он, – хотя и чрезвычайно труднодостижимая, устраняет страдания, дарует благословения, заставляет забыть [даже] об освобождении, характеризуется огромным блаженством и влечёт [к себе Самого] Шри Кришну» [16, р. 40 (1.1.17)].

*Бхакти*, таким образом, рассматривается Рупой не просто как *бхакти-марга*, один из возможных духовных путей, наряду с традиционными *карма-маргой* и *джняна-маргой*, а наделяется универсальными свойствами и, по сути, возводится в ранг некоего абсолюта религиозной жизни. К тому же, с точки зрения вишнуитской теологии, *бхакти* – это также и один из аспектов божественного бытия. Джива Госвами, другой выдающийся мыслитель бенгальской вишнуитской традиции, характеризует *бхакти* как *сварупа-шакти* – «энергию сущности» Божества [15, р. 274 (144)]. Отсюда – всеобъемлющий характер данного предмета, который, с одной стороны, предстаёт как целостный и завершённый путь духовного совершенствования и как процесс, субъектам которого выступает личность адепта-*бхакты*; с другой стороны – как некая особая и тоже по-своему целостная энергичная манифестация Божества.

Учитывая это, Рупа и пытается придать *бхакти* всеобъемлющие характеристики в своём тексте. Для этого в духе характерного для индийского мышления схоластического систематизаторства он строит в «Бхакти-расамрита-синдху» подробнейшие таксономические схемы, в которых понятие *бхакти-расы* раскрывается во множестве деталей и частных – прежде всего именно как процесс, как духовный путь адепта; при этом не забывается и метафизическая сторона данного понятия. Символизм этих построений говорит сам за себя – так, главная, самая общая схема, задающая архитектуру текста, представляет собой *мандалу*. В этой схеме *бхакти* или, точнее, *бхакти-раса* (*раса* (санскр.) – букв. «вкус» или «сок»), уподобляется океану в силу своей бездонности и неисчерпаемости. Согласно пуранической космологии, океан окольцовывает обитаемую сушу, в центре которой – невидимая гора Меру (Ось мира), и потому он может быть только круглым в плане. У «океана амброзии» *бхакти* четыре части (*вибхага*) – вспом-

<sup>1</sup> Несмотря на то что в отечественной индологической литературе слово *бхакти* обычно склоняется в ср. роде, мы предпочитаем склонять его в женском роде, что соответствует его изначальной грамматической категории в санскрите.

ним наиболее распространённое четырёхчастное деление тантрической мандалы. Возможно, на архитектонику текста «Бхакти-расамрита-синдху», в которой ясно виден встречающийся в различных культурах традиционный символизм четырёхчастности и крестообразности, следовало бы особо обратить внимание, но у нас нет возможности на этом останавливаться [см.: 7, с. 55–63]. Стороны «Океана *бхакти*» соответствуют четырём сторонам света: Восточная (*Пурва*), Южная (*Дакшина*), Западная (*Паучима*) и Северная (*Утта-ра*). Каждая часть подразделяется на несколько «волн» (*лахари*).

Восточная часть (*пурва-вибхага*) «Океана *бхакти*» посвящена определению сущности *бхакти* как пути духовного совершенства и теоретическому описанию всех его основных ступеней, от низших к высшим. Рупа даёт здесь понять, что между общепринятым значением «*бхакти* вообще» (*саманья*), обычно понимаемым в смысле «религиозности вообще», и тем, которое выражает дух традиции Чайтаньи, есть различие. Это иное, необыденное значение *бхакти* в модусе чего-то превосходящего просто религиозность как таковую, дается в ключевой *шлоке* текста: «Высшая (*уттама*) *бхакти* есть чистосердечная деятельность, полностью посвящённая Кришне, свободная от желания чего-либо иного и никак не связанная с *джняной*, *кармой* и тому подобным» [16, р. 29 (1.1.11)]. Проведя эту дефиницию, Рупа далее раскрывает значение ступеней *бхакти* одну за одной; каждой из них посвящена отдельная «волна» (глава).

«Волны» Восточной части «Океана *бхакти*» раскрывают общие понятия; этих волн четыре, что соответствует четырём общим ступеням *бхакти* как пути духовного восхождения: 1) *бхакти* вообще (*саманья-бхакти*) [16, р. 28–75 (1.1.10–46)]; 2) *бхакти* как духовная дисциплина, регламентируемая правилами и распорядком (*садхана-бхакти*), которая подразделяется на а) *вайдхи* (та, которой следуют из чувства долга в связи с принятым решением) и б) *раганугу* (соблюдаемая, благодаря развившемуся страстному желанию уподобиться *бхактам* высшего уровня, т. е. *парикарам*, «спутникам» Кришны, населяющим Гокулу или Вечный Вриндаван, запредельную божественную обитель) [16, р. 83–347 (1.2.1–309)]; 3) *бхакти* как переживание духовных эмоций (*бхава-бхакти*) [16, р. 353–394 (1.3.1–61)] и, наконец, 4) *бхакти* как запредельное состояние, характеризующее непосредственным переживанием близости Божества и вызванного этим любовного экстаза (*према-бхакти*) [16, р. 399–415 (1.4.1–21)].

«Волны» Южной части «Океана *бхакти*» характеризуют процесс зарождения и формирования *бхакти-расы*. Уже упоминавшийся тер-

мин *раса* является ключевым в мистицизме бенгальских вишнуитов и согласно традиции обозначает особую форму мистической взаимосвязи адепта с Божеством вкупе с сопутствующим этой форме комплексом особых запредельных состояний, главная особенность которых – переживание уникальных, непередаваемых эмоций.

Термин *раса* мы встречаем также и в текстах классической индийской поэтики, где он, в отличие от обыденных эмоций, обозначает особые эстетические переживания. Художественное значение *расы* уникально: так, в древнеиндийском трактате «Натья-шастра», авторство которого приписывается полулегендарному мудрецу Бхарате, *раса* выступает в качестве «центральной категории теории драмы», а также как «основная, едва ли не единственная цель драматического действия, которой подчинены все остальные его элементы» [10, с. 51]. Для более ясной характеристики приведём следующую большую цитату из «Натья-шастры (пер. с санскрита Н. Р. Лидовой):

«Как вкус возникает из различных приправ, трав и [других] компонентов, так *раса* возникает из сочетания различных *бхав* (эмоциональных состояний, фундирующих *расу* – С. В.) Как с помощью патоки и других компонентов, приправ и трав создаются шесть вкусов, так же и постоянные *бхавы* с входящими в них [другими] различными *бхавами* достигают [качества] *расы*. Здесь сказано: каково значение слова “*раса*”? Говорится: [оно возникло) из-за вкушения. [Спросят:] как вкушается *раса*? Как мудрые люди, вкушающие искусно приготовленную пищу с различными приправами, наслаждаются вкусами и достигают радости и других [положительных эмоций], так и мудрые зрители наслаждаются постоянными *бхавами*, украшенными другими различными *бхавами* и способами изображения и наделёнными речью, жестами и [проявлениями] естества, и достигают радости и других [положительных эмоций], поэтому они названы расами *натьи* (драмы – С. В.)» [10, с. 94–95].

Что же касается *бхакти*, то известно, что светские теоретики-поэтологи не включали её в разряд *рас*, считая, что религиозные эмоции не имеют эстетической ценности [14, vol. I, p. 385]. Однако, согласно вишнуитским авторам, *бхакти* всё же относится именно к категории *расы*, поскольку имеет ряд исключительных характеристик; например, *бхакти* способна приносить адепту ни с чем не сравнимое блаженство [15, 338–339 (110)].

Возвратимся теперь к содержанию «волн» Южной части «Океана *бхакти*». Их пять; каждая характеризует тот или иной существенный аспект, формирующий *бхакти-расу* в качестве фундаментальной структуры, необходимой для раскрытия «собственной природы» или «собственного образа» (*сварупа*) адепта, без чего невозможно восстановление его «истинного бытия» (*свабхава*). Заметим, что адекватная

передача значения санскритских терминов, относящихся к данному предмету, весьма затруднительна и может быть осуществлена только в семантическом контексте всех уровней традиции – доктринального, психотехнического и логико-дискурсивного [12, с. 77]. Многочисленные кавычки в тексте статьи объясняются вариативностью значений, передаваемых в переводе.

Первая «волна» Южной части «Океана *бхакти*» объединяет те факторы, которые служат причиной возникновения, усиления и поддержания возвышенных эмоциональных состояний (*вибхава*) [16, р. 425–647 (2.1.1–384)]. Подобно классическим индийским теоретикам, Рупа подразделяет эти факторы на «питающие» (*аламбана*), т. е. вызывающие чувство, и «воспламеняющие» (*уддипана*), т. е. усиливающие его. «Питающие» факторы делятся на «субъективные» (*ашрая*) и «объективные» (*вишая*). В качестве «объективных» факторов выступают различные аспекты *сварупы* – «сущности» или (что, в понимании традиции, то же самое), «собственного образа» Кришны. Для *бхакты* их проявление может быть либо непосредственным (*праката*), либо опосредованным, сокрытым (*аччханна*), но всё же распознаваемым [16, р. 432–36 (2.1.14–22)]. Рупа перечисляет шестьдесят четыре качества Кришны, относящиеся к его *сварупе* и проявляющиеся в превосходной степени; так, например, Кришна прекрасно сложен (*сурамьянга*), светел (*ручира*), могуч (*балийяс*), красноречив (*вавадука*), разумен (*буддхиман*), искусен (*дакша*), твёрд в обетах (*судридхаврата*), чист (*шучи*), милосерден (*каруна*) [16, р. 437–439 (2.1.23–26)]. Что же касается «субъективных питающих факторов», то, как оказывается, это свойства не Кришны, а самого адепта как «субъекта *бхакти*», который, как выясняется, способен обладать пятьюдесятью из шестидесяти четырёх свойств Кришны [16, р. 592 (2.1.273–274)]. К «воспламеняющим» факторам относятся всевозможные атрибуты Кришны, такие как элементы Его внешности, одежды и украшений, а также Его деяния и поступки, усиливающие эмоции от восприятия «собственного образа» Кришны [16, р. 606–647 (2.1.301–384)].

Интересно отметить, что на данном уровне речь пока ещё не идёт о настоящей теофании и прямом мистическом контакте *бхакты* с Богом. Так, в качестве упомянутых атрибутов могут выступать объекты, имеющие символический смысл, но вполне доступные для ощущений: алтарные образы, поэтические строки, мелодии и слова религиозных гимнов и песен, святые места, связанные с Кришной.

Во второй «волне» Южной части описывается внешнее выражение или проявление состояний, вызванных вышеописанными факторами (*анубхава*) [16, р. 653–665 (2.2.1–21)]. На этой стадии под

влиянием *вибхав* – «питающих» и разжигающих» факторов – *бхакта* от восторга перестаёт заботиться о мнении окружающих и уже не сдерживает свои эмоции, в которых выражена пробуждающаяся в нём любовь (*рати*); отсюда – необычный и даже трансгрессивный характер этих эмоций, некоторые из которых кажутся чрезмерными; их диапазон – от «умеренных» или «прохладных» (*шита*) до «взрывных» (*кшепана*, букв. «бросающих») [16, р. 653–654 (2.2.1–3)]. Например, к первым относятся улыбки, пение, прерывистое дыхание; ко вторым – громкий смех, танец, катание по земле.

В Третью «волну» входят такие состояния, когда адепт переполняется необычными эмоциями возвышенного духовного порядка (*саттвика-бхава*) [16, р. 672–721 (2.3.1–96)]. Термин *саттвика* здесь означает естественность этих состояний для индивида, поскольку они, в отличие от обыденных, вызванных изменчивой повседневностью, находятся в согласии с его непреходящей «сущностью» (*саттва*). Внешне они проявляются как оцепенение, телесный трепет, прерывающийся голос, слёзы. Среди классификаций, приводимых Рупой, интересна следующая: по интенсивности *саттвика-бхавы* бывают: 1) «задымлённые» (*дхумайита*), или такие, которые можно скрыть; 2) «разгорающиеся» (*джвалита*), или скрываемые с трудом; 3) «ярко горящие» (*дипта*), или те, что скрывать уже никак не возможно; 4) «пламенеющие» (*уддипта*) и 5) «пылающие» (*суддипта*) [16, р. 705–713 (2.3.63–81)].

Четвёртая «волна» характеризует *вьябхичари-бхавы* – необычайно интенсивные переживания, свидетельствующие о начале формирования запредельных состояний *рати*, божественной любви [16, р. 727–868 (2.4.1–270)]. Термин *вьябхичари* (от санскр. глаг. корня *чар* – «идти», «двигаться») указывает, во-первых, на переходность испытываемых при этом эмоций, во-вторых – на прогрессирование этих состояний по направлению к *стхайи-бхаве*, следующей фундаментальной ступени в развитии *рати*.

«Эти переходные состояния распознаются по пронизанности тела и речи *саттвой*; а поскольку [они] стимулируют развитие эмоциональных состояний, то называются также “движущими” (*санчари*)», – объясняет Рупа [16, р. 727 (2.4.2)]

По причине своей переходности эти эмоции настолько сильны, что уже никак не могут быть скрыты и выражаются в признаках трансгрессивного порядка; например в «отвращении к себе» (*нирведа*), «отчаянии» (*вишада*), а также в «нетерпеливости» (*амарша*), «ликовании» (*харша*) и т. д. [16, р. 728–729 (2.4.4–6)]. Поскольку слова, обозначающие состояния такого рода, могут иметь нежелательные

коннотации, Рупа даёт им объяснение. Вот, например, как он истолковывает первый из приведённых терминов:

«*Нирведой* же здесь зовётся, – говорит он, – полная великого горя и чувства разлуки [с Кришной] погружённость в себя, причина чего – в постоянном обдумывании, того, что [делать] правильно и что неправильно; [признаки] этого [состояния] – беспокойство, слёзы, побледнение, [слова] самуничия, затруднённое дыхание» [16, р. 729 (2.4.7)].

И, наконец, Пятая «волна»: устойчивые запредельные состояния с доминированием одной из пяти главных форм эмоционального отношения к Всевышнему (*стхайи-бхава*) [16, р. 873–959 (2.5.1–134)]. Как объясняет С. К. Дэ: «все описанные выше элементы вносят свой вклад в развитие *стхайи-бхавы*, доминирующего или постоянного эмоционального состояния; это самое состояние в модусе его «вкушения» и называется *расой*» [13, р. 191].

Иными словами, *стхайи-бхава* – это уже полностью завершённый эмоциональный комплекс, выражающий полноту запредельной *рати* и означающий, что *бхакта*, реализовав свою «истинную природу» (*сварупу*), достиг высшей стадии духовного совершенства. В качестве объекта данных эмоциональных комплексов выступает непосредственно Божество.

Обобщая развёртываемую Рупой сложную таксономию аспектов и оттенков *стхайи-бхав*, можно выделить три категории. Первая категория – «чистая любовь» (*шуддха-рати*); особенность её в том, что относящиеся к данной категории *стхайи-бхавы* не производят полноценную *расу*: степень эмоциональности здесь для этого недостаточная. Одна из этих *стхайи-бхав*, «общая» (*саманья*), может быть присуща обычным людям и даже детям; другая, «прозрачная» (*свачча*), возникает благодаря религиозной практике и общению с *бхактами*; третья – «спокойная» (*шанти-стхайи-бхава*), представляет собой состояние самоотрешённости и умиротворения, ведущее к богопознанию [16, р. 877–885 (2.5.8–20)]. Вторая категория – «совершенная любовь» (*кевала-рати*). Одна из её *стхайи-бхав* – «благоговейная» (*прити*): *бхакта* ощущает себя слугой Кришны; другая – «дружеская» (*сакхья*): благоговение исчезает и появляется ощущение равенства с Кришной; наконец, третья – «заботливая» (*ватсалья*); в этом состоянии *бхакта* переполняется родительскими чувствами к Нему [16, р. 888–893 (2.5.27–35)]. Наконец, третья категория, «любовная страсть» (*прията*), включает в себя в себя только одну *стхайи-бхаву* – «сладостную» (*мадхура*); как объясняет Рупа, свойственную только *бхактам* высочайшего уровня [16, р. 893–895 (2.5.36–38)].

Западная и Северная части «Океана *бхакти*» содержат уже непосредственное описание *бхакти-рас*, что и было главной целью трактата. В отличие от классического перечня восьми поэтических *рас* «Натья-шастры», «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы насчитывает двенадцать, пять из которых являются главными (*мукхья*), а семь остальных – дополнительными (*гауна*). Согласно перечню Бхараты, восемь *рас* таковы: 1) «любовная» (*шрингара*), 2) «смешная» (*хасья*), 3) «печальная» (*каруна*), 4) «яростная» (*раудра*), 5) «доблестная» (*вира*), 6) «страшная» (*бхаянака*), 7) «отвратительная» (*биххатса*), 8) «изумляющая» (*адбхута*) [18, р. 70–71 (6.15)]. Некоторые более поздние индийские теоретики, такие как Удбхата, Абхинавагупта и Анандавардхана, добавляли к этому списку ещё и девятую – «спокойную» (*шанта*) [8, с. 178–179]. По своему значению все эти *расы* находятся на одном уровне; в «Натья-шастре» мы не находим попытки разделить их по степени важности. Что же касается Рупы, то он оставляет среди «главных» только одну из восьми *рас* Бхараты – «любовную», добавляя к ней «спокойную» и ещё три *расы*, которых нет в списке Бхараты, а именно, *расу* «служения» (*дасья*), «дружескую» (*сакхья*) и «родительскую» (*ватсалья*) [17, р. 8–324 (3.1.4–3.5.37)]; итого – пять. В какой-то момент под влиянием усиливающейся *рати* одна из этих пяти *рас* проявляется на базе упоминавшихся выше *стхайи-бхав*, одноимённых устойчивых запредельных эмоциональных состояний. Как нетрудно убедиться, пять главных *рас* соответствуют пяти *стхайи-бхавам* из перечисленных выше (исключая «общую» и «прозрачную»). К тому же, некоторые *расы* носят такие же точно названия, как и соответствующие им *стхайи-бхавы*. Та или иная *раса* «вкушается» адептом в зависимости от типа его «сущности» (*самтва*) и проявляется в особом типе запредельного блаженства.

Завершая исследование, можно с уверенностью сказать, что «Бхакти-расамрита-синдху», первый из двух трактатов Рупы, фактически охватывает и завершает тематику, связанную с *бхакти-расой* в целом. Активно используя знакомый и привычный для получившего традиционное образование индийца XV–XVI вв. понятийный аппарат, таксономические схемы и прочие элементы классической индийской поэтики, Рупа Госвами искусно интерпретирует их в чисто религиозном духе, при этом полагая, что такая интерпретация не столько придаёт привычным смысловым элементам поэтики новое значение, сколько раскрывает, восстанавливает их изначальный смысл. Это вполне естественно, если учесть свойственную индийской культуре, как, впрочем, и всем вообще традиционным культурам, ориентацию не на открытие нового, а на сохранение и восстановление старого знания.

Такого рода реконструкция или перестройка понятийной системы на ином семантическом базисе, или, можно сказать, «семантический трансфер», оказались необычайно плодотворными, особенно применительно к тому своеобразному эмоциональному типу религиозности, который свойственен всем движениям *бхакти* и, конкретно, бенгальскому вишнуизму. Поэтому следующая научная задача, которую необходимо осуществить (разумеется, после того, как будет осуществлён такой же анализ второго трактата Рупы, «Уджжвала-ниламани»), – это подробное исследование оснований, механизмов и методов интерпретации аппарата классической индийской поэтики, осуществлённой религиозными мыслителями-вишнуитами в XVI–XVIII вв.

### Список литературы

1. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.
2. Ватман С. В. Взаимосвязь мистического и эстетического в религиозной культуре Индии: к постановке проблемы // Вестн. С.-Петерб. гос. ун-та культуры и искусств. – 2016. – № 2 (27). – С. 69–72.
3. Ватман С. В. Мистический опыт и его интерпретации: проблемы исследования (на примере бенгальского вишнуизма) // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 2 – С. 251–261.
4. Ватман С. В. Понятие *бхакти* в текстах традиционных вишнуитских мыслителей // Вестн. С.-Петерб. гос. ун-та культуры и искусств. – 2015. – № 2 (23). – С. 48–57.
5. Ватман С. В. Понятие бхакти-расы в бенгальском вишнуизме // Вестн. С.-Петерб. гос. ун-та культуры и искусств. – 2010. – № 1 (5). – С. 157–167.
6. Ватман С. В. Рецепция мистического опыта в бенгальском вишнуизме XVI–XVIII вв. как предмет научного исследования // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Философия. – № 4. – С. 212–225.
7. Генон Р. Символика креста / пер. с фр. Т. М. Фадеевой и Ю. Н. Стефанова. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.
8. Гринцер П. А. Основные категории классической индийской поэтики. – М.: Наука, гл. ред. вост. лит., 1987.
9. Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит.; Акад. проект; Гаудеамус, 2009; ст.: Вишнуизм. Разд. 2 (С. 289–291), Чайтанья (С. 834–836).
10. Лидова Н. Р. *Раса* в системе эстетических категорий «Натьяшастры» // Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр / отв. ред. Н. Р. Лидова. – М.: Вост. лит. РАН, 2010. – С. 48–152.
11. Новикова В. А. Очерки истории бенгальской литературы. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1965.

12. Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока / под ред. М. Т. Степанянц и Г. Б. Шаймухамбетова. – М.: Наука, гл. ред. вост. лит., 1987. – С. 74–93.

13. De, Sushil Kumar. Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal. From Sanskrit and Bengali Sources. – Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1961.

14. De, Sushil Kumar. History of Sanskrit Poetics: In 2 vols. – Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1962.

15. Sri-prti-sandarbhah. Srila-jiva-gosvami-prabhupada-viracitah. Sad-grantha-prakasakah – Haridasa sastri. – Vrindaban, Jila – Mathura: Sri-gadadhara-gaurahari Press, 1987.

16. Srila Rupa Gosvami. Bhakti-Rasamrita-Sindhu (sanskrit text with engl. transl.) – V. I (Eastern & Southern Sections). – Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2003.

17. Srila Rupa Gosvami. Bhakti-Rasamrita-Sindhu (sanskrit text with engl. transl.) – V. II (Western & Northern Sections). – Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2006.

18. The Natya Sastra of Bharatamuni (Transl.) – Delhi: Indian Books Centre, 2006.

*Статья поступила: 28.06.2019. Принята к печати: 19.08.2019*

## Сведения об авторах

**Богатова Ольга Анатольевна** – доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва (Россия, Саранск); e-mail: bogatovaoa@yandex.ru

**Быстров Владимир Юрьевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: vyb83@yandex.ru

**Ватман Семён Викторович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Санкт-Петербургский государственный институт культуры (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: benapol@list.ru

**Вентура (Ventura) Марко** – доктор философии, профессор права и религии, Юридической школы университета Сиены (Италия), директор Центра религиоведения при Фонде Бруно Кесслера в Тренто (Италия), научный сотрудник Центра права, религии, бизнеса и общества при университете Страсбурга (Франция); e-mail: marco.ventura64@gmail.com

**Григоренко Анатолий Юрьевич** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: anatolygrig@gmail.com

**Гридина Вера Валерьевна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры социологии, политологии и истории Отечества, Институт социально-гуманитарных наук и технологий (Россия, Самара); e-mail: samavera@mail.ru

**Камнев Владимир Михайлович** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kamnevladimir@yandex.ru

**Камнева Лолита Сергеевна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kamnev4@yandex.ru

**Корочкин Федор Федорович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии человека, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: fedkor@gmail.com

**Коськов Михаил Алексеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: kafki@lengu.ru

**Курдыбайло Дмитрий Сергеевич** – кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела информационных проектов, Русская христианская гуманитарная академия (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: theoreo@yandex.ru

**Курилов Виктор Алексеевич** – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: viktor.kurilov.1983@mail.ru

**Медведева Анастасия Алексеевна** – преподаватель кафедры библеистики богословского факультета, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Россия, Москва); e-mail: kristallvas@mail.ru

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории религий и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: alpril@mail.ru

**Пронина Татьяна Сергеевна** – доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник научно-исследовательского Центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tania\_pronina@mail.ru

**Савинов Родион Валентинович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: savrodion@yandex.ru

**Слободнюк Сергей Леонович** – доктор философских наук, профессор кафедры литературы и русского языка, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: gumilev65@mail.ru

**Смирнов Михаил Юрьевич** – доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mirsnov@yandex.ru

**Талалаева Екатерина Юрьевна** – ассистент кафедры философии и методологии науки, Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина (Россия, Тамбов); e-mail: kater.-ina@mail.ru

---

**Харитоновая Мария Евгеньевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mharitonova@bk.ru

**Челноков Сергей Викторович** – аспирант кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: serega25i@mail.ru

**Чернеевский Алексей Петрович** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: cherneevski@yandex.ru

**Шатова Елена Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: komascha@mail.ru

**Шмонин Дмитрий Викторович** – доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: shmonin@mail.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](http://elibrary.ru/title_about.asp?id=25703); на платформе научной электронной библиотеки «Киберленинка» <http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-leningradskogo-gosudarstvennogo-universiteta-im-a-s-pushkina> и на иных информационных ресурсах в целях продвижения издания и оптимизации показателей публикационной активности.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

*Редакционная коллегия:*

196605, Санкт-Петербург,  
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10  
*тел.* (812) 451-91-76  
*e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru

*Для заметок*

*Для заметок*

*Научный журнал*

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

**№ 3**

Редактор *Т. Г. Захарова*  
Технический редактор *Н. В. Чернышева*  
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

---

Подписано в печать 16.09.2019. Формат 60x84 1/16.  
Гарнитура Times. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 14,5. Тираж 500 экз. Заказ № 1568

---

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