ISSN (Print) 2541-8831
ISSN (Online) 2619-0540

Концепт: Concept:

philosophy, religion, culture
философия, религия, культура

Том 4
№ 3(15) 2020

Volume 4
№ 3(15) 2020

Е.В. Родионова, В.Д. Коваленко

ВОСПРИЯТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ МЕДИА СТУДЕНТАМИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: «ПОТЕРЯННОЕ ПОКОЛЕНИЕ ИЛИ ЗАБЛУДШИЕ ОВЦЫ»

Н.Н. Изотова

ОСОБЕННОСТИ ЯПОНСКОГО ЛЕТОИСЧИСЛЕНИЯ: НОВАЯ ЭПОХА РЭЙВА

Том 4, № 3(15) 2020

Концепт: философия, религия, культура

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ НАУЧНО-РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ
https://concept.mgimo.ru

ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ. «Концепт: философия, религия, культура» – периодическое издание, ориентированое на широкую профессиональную и читательскую аудиторию: международное сообщество исследователей, профессорско-преподавательский состав, студентов и аспирантов, экспертов-практиков. Наши авторы представляют такие страны, как Россия, Великобритания, Италия, Китай, Сербия, США, Япония и др. Статьи принимаются на русском и английском языках.

Цель журнала – поиск новых научных идей и развитие интеллектуальных контактов российской науки и международного научного сообщества на платформе независимой научной мысли (области знаний Arts&Humanities и Social Sciences). Задачи журнала – публиковать результаты исследований в предметных областях философии (Philosophy), культурологии (Cultural studies) и религиоведения (Religious studies). Особое внимание уделяется междисциплинарным проектам, а также изучению отдельных аспектов культуры, включая лингвокультурные процессы и межкультурную коммуникацию. Решению этих задач подчинена структура основных рубрик исследовательских статей: «Философия», «Культурология», «Религиоведение», «Межкультурная коммуникация», «Культура и искусство».

В рубриках «Монолог главного редактора», «Научная жизнь» и «Рецензии» публикуется информация о выпуске, научных мероприятиях и интересных научных изданиях по проблематике журнала.

Журнал входит в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых публикуются основные научные результаты диссертаций на соискание учёных степеней кандидата и доктора наук по трём направлениям научных специальностей (согласно классификатору ВАК России):

- 09.00.13. Философская антропология, философия культуры
- 09.00.14. Философия религии, религиоведение
- 24.00.01. Теория и история культуры

Адрес редакции:
119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4114 а.
Тел./ факс. +7 495 234-83-48
Веб-сайт: https://concept.mgimo.ru
E-mail: concept@mgimo.ru

Статьи направлять по адресу:
https://concept.mgimo.ru/jour/author/submit/1

© Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации».

Учредитель и издатель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации».

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4105
Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-67951 от 06 декабря 2016 г.

Подписано в печать 20.06.2020
Тираж 500 экз. Объём 17,57 п.л.
Заказ 701

Префикс DOI: 10.24833

Выходит 4 раза в год.

Главный редактор: **Ю.П. Симонов (Вяземский)**

Шеф-редактор: **М.А. Мунтян**
Ответственный секретарь: **И.А. Чупрова**
Редакторы: **Н.Н. Изотова, В.И Коннов, А.А. Королева, В.А. Чмырёва**
Дизайн и вёрстка: **Д.Е. Волков**
Администратор сайта: **А.В. Заборников**

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии и множительной техники МГИМО МИД России.
119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76

Журнал основан в 2017 году. В 2020 году был осуществлён переход на нумерацию по томам.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

ISSN (Print): 2541-8831
ISSN (Online): 2619-0540

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

Volume 4 No 3(15) 2020

Concept: philosophy, religion, culture

MGIMO University
Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, Russian Federation

Published since 2017
Issued 4 times a year

ISSN (Print) 2541-8831
ISSN (Online) 2619-0540

DOI: 10.42833
https://concept.mgimo.ru

AIMS AND SCOPE:

Concept: Philosophy, Religion, Culture is a periodical addressed to a wide audience of professionals and laymen, international community of academics and other scholars, undergraduate and postgraduate students, field experts and researchers. Our authors represent a variety of countries, including Russia, the United Kingdom, Italy, Serbia, the United States, Japan, et al. We accept writings in Russian and English.

Concept cherishes new ideas and seeks to promote intellectual contacts between Russian and international scholars on the platform of independent thought in the fields of arts & humanities and social sciences. Our job, as we understand it, is to circulate new findings in philosophy, cultural and religious studies. We particularly focus on interdisciplinary projects and such aspects of cultural studies as lingvocultural processes and intercultural communication. Hence our principal sections: *Philosophy, Culturology (Cultural Studies), Religious Studies, Intercultural Communication, Culture & Art.* Information about the current issue, scholarly events and noteworthy publications in our fields of interest appears under such rubrics as *Editor-in-chief monologue, Scholarly Life* and *Reviews*.

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue 6

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY
THE THEME OF THE ISSUE: SELF-AWARENESS AND SELF-KNOWLEDGE: FINDING THE WAY
Karelova L.B. Tanabe Hajime: Philosophy as a Path of Repentance 7
Radchenko M.A. The Crisis of the Concept of Identity in Modern Left-Wing Discourse 19
Melnikova S.V. Does the European Identity Really Exist? An Analysis of the European Unity Value Foundations in the Case of Its Mediatory Role in The Israeli-Palestinian Conflict 29
Tonkovidova A.V., Boyko P.E. Dialectics of Sobornost in the Works of S.N. Bulgakov and V.N. Lossky 43
Maslovets O.A. Regulated intentionality as a Modern Educational Model: Philosophical and Cultural Analysis 52

RELIGIOUS STUDIES
Buzykina I.N. Roman Virtues in the Christian Context of St Augustine's *De Civitate Dei* 62
Dobrynin D.Kh. The Theoretical and Methodological Status of the Concept of Religion According to the Essentialist Interpretation of Ethnic Community in Foreign Researches 76
Lebedev S.D. Virtualization of Religious Communities as a Key Tool to Understanding the Evolution of Sociological Concepts of Religiosity 85
Rodionova E.V., Kovalenko V.D. The Orthodox Media Perception of the Saint Petersburg Students: *a Lost Generation or a Lost Sheep* 105
Yasnaya T.V. Cultural Identity Transformation of Gaudiya Vaishnavas in Russia 120

CULTUROLOGY
Izotova N.N. The Peculiarities of Japanese Periodisation: A New Era of Reiwa 128
Gurevich T.M., Voytsekhovich A.A. Happy Numbers in China and Japan 137

INTERCULTURAL COMMUNICATION
Barashkov V.V. Modern Church Architecture as an International Space of Aesthetic and Moral Communication 149

CULTURE & ART
Ryabchenko V.D. The Evolution of Symbolist Ideas in the *Zolotoe Runo* Magazine 158
Dobrydneva A.S. Aleksandr Deineka's Works in the Context of the Art Deco Style 168

REVIEWS

Glagolev V.S. Paradoxes of The Technogenic Society. On Nikolai Tverdynin's Book *Technics In the Literature of Different Countries and Periods: an Essay Monograph* 176

SCHOLARLY LIFE

Maidansky A.D., Oittinen V. Evald Ilyenkov and Soviet Philosophy 180
Terzič S.V. Teaching Traditions and the Logic of University Education Modernization in Serbia: a Historical and Cultural Essay 187
Ulanova A.E. The 6th International Scientific *Conference Creativity as a National Element: the Role of Individuality in the Framework of Creative Activities in the 21st Century* 198

Concept: philosophy, religion, culture
© MGIMO University
The magazine is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor). Certificate of registration of mass media PI No. FS77-67951 dated December 6, 2016. Date of publication of the first issue: 03.20.2017. In 2020 a transition was made to numbering by volume.

The journal is included in the List of leading peer-reviewed scientific journals and publications that publish the main scientific results of dissertations for the degree of candidate and doctor of sciences in three, according to the classifier of the Higher Attestation Commission of Russia, areas of scientific specialties: 09.00.13. Philosophical anthropology, philosophy of culture; 09.00.14. Philosophy of religion, religious studies; 24.00.01. Theory and history of culture.
Content is licensed under Creative Commons Attribution 4.0
Printed in the Department of operational printing and multiplying equipment MGIMO MFA of Russia. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454.
Edition of 500 copies. Volume 17,57 p.l. Order 701
Mailing Address: Room 4114a, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48.
E-mail: concept@mgimo.ru
Cost: free price.

Содержание

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер 6

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ

ТЕМА НОМЕРА: САМОСОЗНАНИЕ И САМОПОЗНАНИЕ: ПОИСК ПУТИ

Карелова Л.Б. Танабэ Хадзимэ: Философия как путь покаяния 7

Радченко М.А. Кризис концепции идентичности в современном левом дискурсе 19

Мельникова С.В. Существует ли европейская идентичность? Анализ ценностных оснований европейского единства на примере посреднической роли ЕС в палестино-израильском конфликте 29

Тонковидова А.В., Бойко П.Е. Диалектика соборности в работах С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского 43

Масловец О.А. Интенциональность как категория смысла 52

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Бузыкина И.Н. Римские добродетели в христианском контексте (по трактату св. Августина «О Граде Божием») 62

Добрынин Д.Х. Теоретико-методологический статус понятия религии в эссенциалистской трактовке этнической общности в зарубежной науке 76

Лебедев Д.С. Виртуализация религиозного сообщества как ключ к пониманию эволюции социологических концепций религиозности 85

Родинова Е.В., Коваленко В.Д. Восприятие православных медиа студентами Санкт-Петербурга: «Потерянное поколение или заблудшие овцы» 105

Ясная Т.В. Тенденции трансформации культурной идентичности гаудия вайшнавов в России (1990-е - 2018 гг.) 120

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Изотова Н.Н. Особенности японского летоисчисления: новая эпоха Рэйва 128

Гуревич Т.М., Войцехович А.А. Счастливое число в Китае и Японии 137

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Барашков В.В. Современная церковная архитектура как межкультурное пространство эстетической и нравственной коммуникации 149

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

Рябченко В.Д. Эволюция идей символизма в журнале «Золотое руно» 158

Добрыднева А.С. Творчество А. А. Дейнеки в контексте стиля ар деко 168

РЕЦЕНЗИИ

Глаголев В.С. Парадоксы техногенного общества. О книге Н.М. Твердынина «Техника в литературе разных стран и эпох» (монография-эссе) 176

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Майданский А.Д., Ойттинен В. Э.В. Ильенков и советская философия 180

Терзич С. Традиции преподавания и логика модернизации университетского образования в Сербии: историко-культурный очерк 187

Уланова А.С. VI Международная научная конференция «Творчество как национальная стихия: роль индивидуальности в творческом контексте XXI в.» 198

INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

Anatily V. Torkunov – Doctor of Political Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Rector of MGIMO University (Russia)
Boris Bratina – Doctor of Philosophy, Professor, University of Priština (Kosovska Mitrovica, Serbia)
Abdusalam A. Guseynov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of Philosopy, Russian Academy of Science (Russia)
Philip T. Grier – PhD (Philosophy), Professor, Dickinson College (Pennsylvania, USA)
Stefano M. Capilupi – PhD (Philosophy), PhD (Philology), Professor, University of Rome «La Sapienza», St. Petersburg Polytechnic University, Russian Christian academy for the humanities (Italy)
Vladimir R. Legoyda – PhD (Political Sciences), Docent, MGIMO University. Chairman of the Holy Synod Department for Church, Society and the Mass Media Relations of the Russian Orthodox Church (Russia)
Slavenko Terzić – Doctor of History, Professor, Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade Institute of History (Serbia)
Sergey V. Chugrov – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University, Editor-in-chief of the scientific journal «Polis. Political Studies» (Russia)
Aleksey V. Shestopal – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Vladimir S. Glagolev – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Tatiana M. Gurevich – Doctor of Cultural Studies, Docent, MGIMO University (Russia)
Yaroslav L. Skvortsov – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)
Nina D. Afanasyeva – PhD (Pedagogical Sciences), Docent, MGIMO University (Russia)

EDITORIAL BOARD

Evgeny I. Arinin – Doctor of Philosophy, Professor, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich (Russia)
Lioudmila G. Vedenina – Doctor of Philology, Professor, MGIMO University (Russia)
Thomas J. Garza – Doctor of Philosophy, Professor, University of Texas (USA)
Irina Deretić – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)
Konstantin M. Dolgov – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy RAS (Russia)
Sergey B. Zelenev – PhD (Economics), Professor, Special Representative of International Council on Social Welfare (ICSW) to the United Nations in New York (USA)
Alexander V. Kamenets – Doctor of Cultural Studies, Professor, Russian State Sociological University (Russia)
Irina G. Kargina – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University (Russia)
Janet Clare – PhD (Philology), Professor, University of Hull (UK)
Lidia I. Kirsanova – Doctor of Philosophy, Professor, Far Eastern Federal University (Russia)
Sergey D. Lebedev – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)
Marcos Pablo Moloeznik – PhD (Law), Professor, University of Guadalajara (Mexico)
Vladimir V. Mironov – Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of RAS, Lomonosov Moscow State University (Russia)
Nelly V. Motroshilova – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of RAS (Russia)
Mikhail A. Muntian – Doctor of History, Professor, MGIMO University (Russia)
Elena A. Ostrovskaya – Doctor of Sociology, Professor, Saint Petersburg University (Russia)
Adrian Pabst – PhD (Political thought and philosophy of religion), Professor, University of Kent (UK)
Aleksey A. Romanchuk – Researcher at the Institute of Cultural Heritage (Republic of Moldova)
Yury P. Simonov (Viazemsky) – PhD (History), Professor, MGIMO University (Russia)
Margarita V. Silantyeva – Deputy Editor-in-Chief, Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Sanami Takahashi – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University (Japan)

EDITORIAL OFFICE

Editor-in-Chief: **YU.P. SIMONOV (VIAZEMSKY)**
Editor-in-Charge: **M.A. MUNTIAN**
Deputy Editor-in-Chief: **N.D. AFANASYEVA, M.V. SILANTYEVA**
Executive secretary: **I.A. CHUPROVA** – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
Editors: **V.I. KONNOV** – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia); **N.N. IZOTOVA** – PhD (Culture Studies), MGIMO University (Russia); **A.A. KOROLEVA** – PhD (Culture Studies), MGIMO University (Russia); **V.A. CHMYREVA** – PhD (History), Institute of Economics, Russian Academy of Sciences

Designer Coder: **D.E VOLKOV,** MGIMO University (Russia)
Site Administrator: **A.V. ZABORNIKOV,** MGIMO University (Russia)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Анатолий Васильевич Торкунов – д.полит.н., профессор, академик РАН, ректор МГИМО МИД России (Россия)
Борис Братина – д. философии, Приштинский университет (Косовская Митровица, Сербия)
Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов – д.филос.н., профессор, академик РАН, Институт философии РАН (Россия)
Филип Т. Гриер – PhD (философия), Дикинсон колледж (Пенсильвания, США)
Стефано М. Капилупи – к.филос. н., PhD (Филология), Римский государственный университет «Ла Сапьенца», Политехнический университет имени Петра Великого, РХГА (Италия)
Владимир Романович Легойда – к.полит.н., доцент, МГИМО МИД РОССИИ, Синодальный отдел РПЦ по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ (Россия)
Славенко Терзич – д.и.н., профессор, член-корреспондент Академии наук Сербии, Исторический институт Белграда (Сербия)
Сергей Владиславович Чугров – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России, редактор научного журнала «Полис. Политические исследования» (Россия)
Алексей Викторович Шестопал – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Сергеевич Глаголев – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Татьяна Михайловна Гуревич – д. культурологии, к. филол. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Скворцов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Нина Дмитриевна Афанасьева – к.пед.н., МГИМО МИД России (Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Евгений Игоревич Аринин – д.филос.н., профессор, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия)
Людмила Георгиевна Веденина – д.филол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Томас Х. Гарза – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)
Ирина Деретич – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)
Константин Михайлович Долгов – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Сергей Борисович Зеленев – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)
Александр Владленович Каменец – д. культурологии, профессор, РГСУ (Россия)
Ирина Георгиевна Каргина – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Джанэт Клэр – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)
Лидия Игнатьевна Кирсанова – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)
Сергей Дмитриевич Лебедев – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)
Маркус Пабло Молоежник – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)
Владимир Васильевич Миронов – д.филос.н., профессор, член-корреспондент РАН, МГУ имени М.В. Ломоносова (Россия)
Неля Васильевна Мотрошилова – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Михаил Алексеевич Мунтян – д.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Елена Александровна Островская – д.социол.н., профессор, СПбГУ (Россия)
Адриан Пабст – PhD (политические науки и философия религии), профессор, Кентский университет (Великобритания)
Андрей Алексеевич Романчук – н.с. Института культурного наследия (Республика Молдова)
Юрий Павлович Симонов (Вяземский) – к.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Маргарита Вениаминовна Силантьева – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Санами Такахаши – PhD (философия), Университет Кюсю (Япония)

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Ю.П. СИМОНОВ (ВЯЗЕМСКИЙ)
Шеф-редактор: М.А. МУНТЯН
Зам. главного редактора: Н.Д. АФАНАСЬЕВА, М.В. СИЛАНТЬЕВА
Ответственный секретарь: И.А. ЧУПРОВА
Редакторы: Н.Н. ИЗОТОВА, В.И КОННОВ., А.А. КОРОЛЕВА, В.А. ЧМЫРЁВА
Дизайн и вёрстка: Д.Е. ВОЛКОВ
Администратор сайта: А.В. ЗАБОРНИКОВ

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

Дискуссии о пользе и вреде философии ведутся, как известно, не первое столетие. Думается, многие из возражений против *философствования* в структуре научности можно свести к сугубо сциентистской аргументации, с её верой во всесилие науки и ущербность других форм познания. Но — риторический вопрос: разве можно уравнять поиск ответов на предельные вопросы со стремлением дискредитировать рациональность как таковую? А если нет, уместно предположить: пути науки лежат в тех же измерениях, что и философские вопросы о границах познания; а вечный спор о методе, *пути* и способе познания и *самопознания*, как и инсайт *самосознания*, — тема, вполне пригодная для того, определить ключевой интерес текущего номера «Концепта». В её раскрытии приняли участие авторы, подошедшие к философскому вопрошанию с разных сторон: «восточной» (**Любовь Карелова**, «Танабэ Хадзимэ: Философия как путь покаяния») и «западной» (**Мария Радченко**, «Кризис концепции идентичности в современном левом дискурсе»); российской (**Анна Тонковидова** и **Павел Бойко**, «Диалектика соборности в работах С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского») и логико-философской (**Ольга Масловец**, «Интенциональность как категория смысла»). Своеобразное продолжение дискурс самопознания получил в религиоведческих работах (**Ирина Бузыкина**, «Римские добродетели в христианском контексте (по трактату св. Августина „О Граде Божием“»; **Елизавета Родинова**, **Владимир Коваленко** «Восприятие православных медиа студентами Санкт-Петербурга: „Потерянное поколение или заблудшие овцы“») и культурологических исследованиях (**Надежда Изотова** «Особенности японского летоисчисления: новая эпоха Рэйва»; **Татьяна Гуревич**, **Анастасия Войцехович** «Счастливое число в Китае и Японии»).

Другим аспектом дискуссии на тему ракурсности научных подходов в их отношении к философским обобщениям стал представленный в номере заочный «спор» философии с искусствоведением и теорией коммуникации (**Анастасия Добрыднева**, «Творчество А.А. Дейнеки в контексте стиля ар деко» и **Виктор Барашков**, «Современная церковная архитектура как межкультурное пространство эстетической и нравственной коммуникации»). Стремясь к раскрытию фундаментальных оснований конкретных феноменов культуры сквозь призму *смысла*, эти авторы стараются учесть уроки трансцендентализма и опыт культурной компаративистики. Что делает их исследования философскими не только по УДК, но и по духу бескомпромиссного исследовательского риска, также роднящего науку и философию.

Юрий Симонов (Вяземский)

УДК 130.2 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-7-18

ТАНАБЭ ХАДЗИМЭ: ФИЛОСОФИЯ КАК ПУТЬ ПОКАЯНИЯ

Л.Б. Карелова

Карелова Любовь Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: lbkarelova@mail.ru

Карелова Л.Б. 2020. Танабэ Хадзимэ: Философия как путь покаяния.
Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 7–18.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-7-18

Статья поступила в редакцию: 20.09.2019. Принята к публикации: 07.07.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Книга «Философия как путь покаяния» японского философа Танабэ Хадзимэ, написанная в последний год Второй мировой войны, знаменует собой важный поворотный момент в творчестве мыслителя. Анализ её основных идей представляет интерес с точки зрения влияния исторических событий кризисной эпохи на философскую мысль, постановки проблем ответственности философа перед обществом и переосмысления самообраза, формы существования и методов самой философии, что приобретает в настоящее время новую актуальность. Ключевыми темами, на которых сосредоточено данное исследование, являются — проект философии как процесса самокритики, происходящего одновременно с внутренним перерождением философа, понимание субъекта, философия истории, концепция абсолютного опосредования, идея свободы, проблема зла, особенности диалектики и философской веры Танабэ Хадзимэ. Итогом переосмысления основ, предпринятого самим Танабэ, стала прежде всего критика ряда фундаментальных принципов западной философии, таких как автономия субъекта, верховенство разума, исторический прогресс. Это переосмысление было им отлито в форму обращения к национальной духовной традиции, создания своеобразной религиозной философии путём комбинации и интерпретации отдельных доктрин буддийской мысли, в частности учения Синрана и буддийской школы Дзёдо. Пример проекта философии как пути покаяния Танабэ показывает, как модернизированный буддийский взгляд на мир, предложенный японским мыслителем, помогает найти способ философского разрешения кризисного мироощущения. Изучение новейших исследований политической роли Киотоской школы в военный период и анализ первоисточников позволяет более сбалансированно оценить реальное историческое значение философии Танабэ.

Ключевые слова: Танабэ Хадзимэ, философия истории, свобода, метанойя, метаноэтика, абсолютное ничто, опосредование, сила Другого.

Философия Танабэ Хадзимэ (1885-1962) — одного из основателей Киотоской школы в Японии не столь известна и изучена, как философия Нисиды Китаро (1870-1945), официальным преемником которого он стал. Отчасти такая ситуация объясняется обвинениями этого философа в апологии японского расизма и империализма, которые предъявляли ему японские левые [Нагата, 1948; Ямада, 1975] с одной стороны и ряд японских и западных учёных с другой [Dale, 1986; Heisig, 2001; Sakai, 2017]. Обвинения основывались главным образом на интерпретациях его концепции логики видов, созданной в 1930-е гг., и на том, что он, будучи представителем истеблишмента, делал отдельные заявления в поддержку идеи «сферы совместного процветания в Восточной Азии». Концепция логики видов была разработана путём экстраполяции гегелевского силлогизма всеобщего, особенного и единичного на отношения между абсолютом и индивидом, которые опосредуются конкретным этнокультурным обществом с его обычаями, традициями и законами, обозначаемым им как вид.

Целью Танабэ было создать философию истории на основе логики видов, выражающей тройственную связь между индивидуумом, обществом как историческим миром и вечностью вне пространства и времени [Ozaki, 2001: 146]. Акцентирование важности этнокультурных образований как опосредующего звена между всеобщим и индивидом в контексте критики японского империализма и милитаризма было расценено как обоснование расовых различий и расового превосходства.

Однако в последнее время подобные оценки всё чаще подвергаются сомнению, и логика видов рассматривается уже как предтеча современных теорий культурного многообразия и плюральности мира [Ozaki, 2001; Williams, 2004; Kawamura, 1990]. Более того, после публикации секретных «Записей» философа Осимы Ясумасу, свидетельствующих об участии Танабэ и его соратников в подготовке совместно с рядом высших чинов японского флота переворота с целью отстранения от управления кабинета военного премьер-министра Тодзё Хидэки (1884–1948) и отказа от политики продолжения войны [Охаси, 2001], а также ответ Танабэ [Tanabe, 2004: 181-187] на речь своего учителя Хайдеггера на церемонии вступления в должность ректора Фрейбургского университета, осуждающий его сотрудничество с немецкими нацистами и подчинение философии политике, позволяют по-другому взглянуть на деятельность японского философа.

Проект философии как пути покаяния

Идея философии как «пути покаяния» была сформулирована Танабэ Хадзимэ во время его последнего лекционного курса, в частности, на итоговой лекции, знаменующей завершение его преподавательской карьеры, под названием «Путь покаяния — метаноэтика» («Дзангэдо — метаноэтика»), прочитанной на заседании Киотоского философского общества в субботу 21 октября 1944 г. В этой лекции он так объяснял смысл, который он вкладывал в понятие «покаяние» (μετάνοια, *дзангэ*): «Для меня путь покаяния есть путь философии. Путь, которым идёт философия, не может быть иным, кроме как путь покаяния. Слово „покаяние“ имеет много значений, оно используется в повседневной жизни, однако, чтобы употреблять его как философский термин, необходимо определить это понятие… Обычно, когда говорят о покаянии, имеется в виду сожаление о прошлых поступках и чувство бессилия что-то изменить, и вследствие этого ощущения бессилия — растерянность и депрессия, а не стремление к активным действиям. Католики рассматривают такое бездеятельное покаяние (*Repentance*) как добродетель, а Бенедикт Спиноза называл его двойным бессилием. А именно, он считал, что двойное бессилие — в прошлом и в настоящем не может считаться добродетелью… Покаяние как путь философии не подразумевает обостренного ощущения анемии от бессилия, хотя возможно в какой-то мере оно и присутствует. Однако коль скоро речь идёт о покаянии как пути философии, оно не может не быть активным. Путь философии озна-

чает перерождение благодаря покаянию. Другими словами, моё раскаяние — это активное и позитивное действие, способное компенсировать прошлое, при котором предшествующая личность умирает и заново возрождается, или, можно сказать, происходит духовное перерождение (Conversion)» [Танабэ, 2010a: 11-12].

Прочитав этот цикл лекций Танабэ Хадзимэ уехал из Киото, чтобы провести остаток жизни в своём загородном доме, расположенном в живописном курортном месте Каруидзава, где сразу начал писать книгу «Философия как путь покаяния» («Дзангэдо тоситэ-но тэцугаку»). Она была завершена весной 1945 г. за несколько месяцев до окончания войны и опубликована издательством Иванами сётэн в апреле 1946 г. В предисловии к книге Танабэ очень эмоционально описывает своё внутреннее состояние, которое сподвигло его написать эту работу. В последний год войны поражение Японии уже было предрешено, и это ощущалось многими. Люди со страхом ждали, что̀ их ждет в ближайшем будущем.

Приступая к работе, он чувствовал свою ответственность как философа за грядущую катастрофу своей страны и неизбежно задавался вопросом, как должен поступать представитель академической науки в данной ситуации. Ответ он даёт уже в предисловии к книге: «С самого начала я был убеждён, что метаноэтика включает в себя социальную солидарность, а кроме того мы всегда обязаны практиковать раскаяние столь долго, сколько мы сознаём нашу коллективную ответственность за каждое событие, происходящее в нашем обществе. В моём случае покаяние произошло потому, что я дошёл до предела возможностей моей философской концепции, поскольку я столкнулся с безысходными проблемами моей страны. Мои страдания происходили не только от моей личной неспособности выполнять свои обязанности философа в данное время, но и от чувства ответственности за то, что мои сограждане вынуждены делать в конкретной ситуации. Естественно, я был возмущён тем, что милитаристы и правительство обманывают народ и пресекают любую критику безрассудства, с которым они ведут абсолютно иррациональную политику, нарушая международные законы, вынуждая отвечать японцев перед всем миром. И в этом конкретном смысле мы, японцы, все ответственны за позор и бесчестие, поскольку не смогли предотвратить неразумные действия правительства и милитаристов. Вслед за теми, кто был непосредственно обвинён за несчастья, которые постигли Японию, лидеры социально-политической мысли несут ответственность в наибольшей мере. Нет оправдания позиции стороннего наблюдателя, часто занимаемой представителями интеллигенции» [Танабэ, 2010a: 43].

Первая глава книги открывается ключевым тезисом, который затем получает развернутое обоснование: «Для меня является абсолютно неоспоримым фактом, что философия возможна только как метаноэтика» [Танабэ, 2010a: 55]. «Именно самопробуждение, которое достигается с помощью покаяния, составляет метаноэтику, или путь покаяния. Поскольку мудрость, достигаемая на пути покаяния, является неотъемлемой частью этого пути, метаноэтика может быть обозначена как философия» [Танабэ, 2010a: 56].

Примечательно, что Танабэ использует два разных греческих термина, выражающих суть своей новой философии — дзангэ, означающий японский эквивалент метанойи (μετάνοια) и метаноэтика (μετανόησίς) как характеристика его философии, означающая путь раскаяния.

Обосновывая выбор термина «метаноэтика» и его отличие от метанойи, Танабэ пишет: «Существует определённый смысл в использовании слова, произошедшего из западного языка термина „метаноэтика“ наряду с термином *дзангэдо* (путь покаяния). „Мета-ноэтика“ несёт смысл, буквально означающий „превосходящее ноэтику“, или, другими словами, превосходящей метафизическую философию, основанную на созерцании и интуиции, базирующейся на использовании разума. „Мета-ноэтика“ означает преодоление созерцательной, или спекулятивной, философии интеллектуальной интуиции, которая связана с традицией, акцентирующей разум. Здесь мы имеем дело с очень важ-

ной характеристикой, которая отличает метаноэтику от обычного мистицизма или философии интеллектуальной интуиции: она не является философией, основанной на интуитивном разуме собственной силы (*дзирики*), это — философия, опосредованная преобразующей высшей силой Другого (*тарики*)» [Танабэ, 2010а: 56-57]. Философию, понимаемую как путь покаяния, Танабэ также называет метаноэзисом.

Далее Танабэ продолжает раскрывать своё понимание философского покаяния: «*Дзангэ* не ограничивается „метанойей", которая представляет собой обдумывание по прошествии события, или раскаяние, которое предполагает болезненную сосредоточенность на прошлых грехах или чувство сожаления, которое сопровождается сильным желанием, чтобы эти грехи не были бы совершены. Напротив, это, скорее, прорыв из собственного „я", которое до сих пор функционировало исключительно в сфере дискурсивного мышления и рефлексии. В действительности пока „я" утверждает себя непосредственно, подлинное покаяние невозможно. Поэтому хотя покаяние — это акт, производимый „я", в то же время это прорыв из собственного „я", отказ от своего „я"» [Танабэ, 2010а: 58-59].

Согласно Танабэ, после осознания отсутствия ценности нашего «я» и отказа от него в процессе метанойи мы вновь открываем наше бытие, и наше существо претерпевает абсолютную трансформацию через собственное отрицание и переутверждение. Суть этого процесса Танабэ уподобляет «возрождению в Чистой Земле» путём «спасительной силы будды Амиды» у Синрана (1173–1263), основателя японского буддийской школы Дзёдо-Син, или просветлению *сатори* в дзэн-буддизме [Танабэ, 2010а: 216].

Вместе с тем подобное внутреннее перерождение японский философ рассматривает не как единичное событие, а как непрерывную цепь событий: «Структура метаноэзиса — бесконечный процесс, имеющий форму спирали», состоящий из самоотрицания и самоутверждения [Танабэ, 2010а: 61].

Таким образом философия как метаноэтика — это процесс постоянной самокритики и переосмысления, который становится частью трансформации личности самого философа. Этот момент отличает его подход от тотального сомнения Декарта или кантовской критики разума.

Фундаментом своей, понимаемой по-новому философии, Танабэ Хадзимэ сделал модель взаимодействия единичного и всеобщего, конкретного и абсолютного в религиозно-философском учении Синрана. Это соотношение представлено у него в форме взаимодействия собственной силы человека (*дзирики*) и силы Другого (*тарики*), являющейся всеобъемлющей спасительной силой будды Амида. Метанойя, по мнению Танабэ, как раз и запускает механизм действия этой абсолютной силы, которая проявляет себя через поступки человека, Танабэ предлагает путь выхода из логических противоречий, социального и исторического тупика путём отказа от своего нынешнего «я» и обретения обновленного взгляда, соответствующего измененному внутреннему состоянию. Таким образом, на практике его призыв, подчас облечённый в форму своеобразной религиозной риторики спасения с помощью силы Другого, состоял в необходимости осмысления ограниченности как собственной философской системы, так и окружающего интеллектуального пространства первой половины XX в., завершившейся разрушительной войной.

Как подмечает исследователь философии Танабэ М. Уорд, он трансформирует проблему внешнего кризиса в проблему, решаемую посредством внутренней трансформации [Murthy, Schäfer, Ward, 2017: 217]. Вместе с тем подобная перманентная трансформация для него становится единственно возможным способом существования философии. Методом этой философии становится «абсолютная критика» (*дзэттай хихан*), понимаемая не только как критика иных концепций, но и как самокритика. Танабэ даёт такое определение своего метода: «Я называю абсолютной критикой самокритику, в процессе которой происходит прорыв из собственного „я", таким образом, это — самокритика в отсутствии критикующего субъекта… Это — смерть и возрождение разума» [Танабэ, 2010а: 105].

При этом примером, с которым японский философ соотносил свой подход и от которого он отталкивался, стала кантовская критика разума. Вырабатывая свой критический подход, Танабэ анализирует проект Канта, выявляя в нём слабые, по его мнению, стороны. Так Танабэ утверждает: «„Критика чистого разума“ не может предоставить безусловную точку зрения для философии, на которую она претендует, поскольку её решение об разделении феноменального мира от ноуменального есть всего лишь компромисс, не способный привести разум в состояние уверенности. Наоборот, разум остаётся беззащитным перед антиномиями, которые могут разорвать его на части и привести в состояние полного саморазрушения. Что касается критики чистого разума, то разум как критикующий субъект всегда остаётся в безопасной зоне, где он сохраняет свою безопасность… Кроме того, поскольку разум не может избежать саморазрушения, критикующий разум и критикуемый разум должны неизбежно разделиться... Самосознание того, что все вещи находятся в состоянии абсолютного распадения из-за антиномий, и противоречие с самим собой — это конечный результат претензий на единство самоидентичности разума. Чистая самоидентичность возможна только для Абсолюта. Поскольку разум забывает о конечности и относительности и ошибочно считает себя абсолютом, он обречён на впадение в абсолютное противоречие и разрушение» [Танабэ, 2010a: 107-108].

Путь, который предлагает Танабэ — это радикальный отказ от полагания на разум и стремления к достижению его единства, который он называет «добровольной смертью разума» путём погружения в неизбежные противоречия, которые следует принимать как данность. В результате «разум возвращается в трансрациональное измерение, в котором он становится посредником или соучастником преобразующей деятельности Абсолюта», вследствие чего реальность видится ему в новом свете, и он начинает двигаться в одном направлении с ней [Танабэ, 2010a: 108]. Соответственно Танабэ подвергает критике и представление о неизменной целостности и самоидентичности субъекта, на основе которого строилась вся западная философская традиция. Своё понимание субъекта он формулирует так: «В действительности нет „я“, которое мы осознаём, так как „я“ настолько сильно разрушается, что от него ничего не остаётся…Оно восстанавливается только как временная ось абсолютного преобразования, когда содействует реализации исторической реальности и служит посредником Абсолютного ничто» [Танабэ, 2010a: 109].

Самосознание, согласно Танабэ, может быть только самосознанием действия Абсолютного ничто, а не «я», обладающего самостью [Танабэ, 2010a: 109]. Основу его подхода составили буддийская концепция жизни как непрерывной цепочки смерти и перерождения (*си-фуккацу*) [Танабэ, 2010a: 60] и концепция истории как перманентного повторения «эволюции и инволюции», «трансформации и возрождения», которые представляют собой две стороны единого динамического процесса (*какусин соку фукко*) [Танабэ, 2010a: 131].

Употребление термина «возрождение» для обозначения трансформации субъекта или разума Танабэ объясняет так: «Я не имею в виду только возрождение к прежней жизни. „Я“ возрождается к новой жизни, хотя и умирает для самого себя, и тем не менее оно способно действовать оптимально. Более того, говоря о возрождении, я не имею в виду, что разум возвращается в своё прежнее состояние, а скорее разум приходит к самосознанию процесса, состоящего из действия, веры и переутверждения, который превосходит разум» [Танабэ, 2010a: 116].

Для разъяснения процесса так называемых смерти и возрождения «я» в метаноэтике Танабэ также использует понятия, заимствованные у Синрана. А именно — понятие «переход» (*одзё*), изначально означавшее переход в Чистую Землю, для обозначения восхождения к абсолюту путём отказа от собственного «я», а также понятие «возвращение» (*гэнсё*), имевшее смысл возвращения после перерождения в Чистой Земле и служащее Танабэ для от-

ражения процесса образования обновлённой личности [Танабэ, 2010a: 411]. Эти же понятия нередко употребляются им и для характеристики взаимодействия абсолюта и относительного бытия.

Ключевой конструкцией его философии, тем не менее, как и прежде осталась общая для мыслителей Киотоской школы концепция Абсолютного ничто и диалектика его взаимодействия с миром относительного и конкретного на основе принципа опосредования, которые получили дополнительное развитие в книге «Философия как путь покаяния».

Танабэ подчёркивает, что западные онтологические учения преимущественно рассматривали абсолют в терминах бытия, даже если речь шла о трансцендентном бытии, и только в доктрине о пустоте буддизма Махаяны было сформировано такое понимание абсолюта, которое позволило выстроить подлинную диалектику Абсолютного ничто и относительного бытия [Танабэ, 2010a: 333-334].

Идея опосредования (*байкай*), ставшая центральной идеей диалектики Танабэ, вероятно, была воспринята им у Гегеля, который уже в «Феноменологии духа» стал использовать понятие медиация (*Vermittlung*). Концепция абсолютного опосредования как универсального принципа (не только логики, но и мира в целом) была сформулирована японским философом ещё в предвоенный период. В частности, в книге «Логика видов» разъясняя значение принципа опосредования, он пишет следующее: «Абсолютное опосредование означает, что одно не может существовать без опосредования другим. Абсолютное опосредование означает, что никакое утверждение не происходит без опосредования отрицанием. Следовательно, это полностью исключает всякую непосредственность. Хотя мы и говорим об Абсолюте, он не может быть установлен без опосредования отрицающим его относительным» [Танабэ, 2010b: 21]. В этой же книге он начинает определять Абсолютное ничто как абсолютное опосредование: «Абсолютное ничто можно определить как действие опосредования через абсолютное самоотрицание. Истинный смысл Абсолютного ничто заключается в абсолютном отрицании. Однако абсолютное отрицание есть ни что иное как абсолютное опосредование. Следовательно, действие абсолютной медиации и есть действие абсолютного отрицания» [Танабэ 2010b: 374].

В метаноэтике Танабэ эквивалентом Абсолютного ничто начинает выступать сила Другого: «Абсолютное ничто может быть также названо силой Другого (*тарики*), поскольку она ощущается… как принцип отрицания и трансформации „я“. В этом смысле сила Другого *тарики* неизбежно зависит от собственной силы *дзирики* как опосредующего её иного...» [Танабэ, 2010a: 64].

Абсолютное ничто или сила Другого у Танабэ предстаёт не как трансцендентная сущность, а фактически как принцип существования относительного бытия. Танабэ даёт и более развёрнутое определение Абсолютного ничто: «Поскольку ничто, Абсолют представляет собой абсолютное опосредование, оно постоянно коррелятивно бытию. Это — циркулирование непрекращающегося потока опосредований. Абсолют — это не идеал или цель, которая в конечном счёте снимает относительное. Напротив, это — скорее принцип, который нас постоянно поддерживает, где бы мы ни находились, и даёт нам возможность быть включёнными в подлинную деятельность. Абсолют не является чем-то находящимся вне досягаемости для нас, а является как раз той самой силой, которая движет нами здесь и сейчас. Если существует относительное, абсолютное также присутствует как его коррелят…» [Танабэ, 2010a: 177].

Концепция истории

Третья часть книги называется «Абсолютная критика и историчность». Философия истории всегда представляла особый интерес для Танабэ. И именно на примерах социально-исторического бытия в своей более ранней книге «Логика видов» он пытался выявить механизмы проявления Абсолютного ничто через действия конкретных индивидов. В рамках концепции метаноэтики Танабэ уточняет своё пони-

мание времени, в частности прошлого и будущего как взаимоопосредующих модусов. Проект философии как метаноэтики явно ориентирован на будущее и открыт будущему, которое непрерывно формируется путём «отрицания прошлого».

Вместе с тем японский философ подвергает критике идею прогресса и любые формы телеологии. Формулируя своё понимание истории, он говорит следующее: «История — это не линейный процесс, а циркулярный. „Восстановление — изменение“ — это основа движения истории. Если попытаться объяснить эту фундаментальную структуру истории с помощью структуры времени, можно сказать, что изменения, направленные в будущее, происходят таким образом, что порождают возвращение в прошлое и восстановление изначальных истоков в более совершенной форме. „Вечность настоящего“ служит осью, вокруг которой движутся „разрушение и восстановление“...» [Танабэ, 2010a: 132]. Настоящее в этой схеме является моментом, в котором разрушается старое «я» и рождается новое.

В основе исторического процесса, согласно Танабэ, опять же лежит диалектика взаимодействия Абсолюта и относительного, действующая в соответствии с принципом опосредования. Имея в виду данный аспект, Танабэ уточняет своё понимание истории следующим образом: «Абсолют — это абсолютная сила Другого, предполагающая абсолютную медиацию, которая также является ключом к пониманию истории как взаимного опосредования между относительными существованиями, позволяющими Абсолюту проявляться в реальном мире. Короче говоря, структура истории есть ни что иное, как динамическая корреляция двух направлений движения — восхождения от относительного к абсолютному (*осё*) и возвращения от абсолютного к относительному (*гэнсё*)» [Танабэ, 2010a: 332]. Подобным высказыванием Танабэ стремится отмежеваться от гегелевского понимания истории как поступательного движения самореализации Абсолютной идеи, находя более адекватный, с его точки зрения, выход в философии Синрана. Данная фундаментальная структура истории, по его мнению, ограничивает возможности применения трансцендентальных методов, подобных кантовской дедукции, для её объяснения.

Основными объектами его абсолютного критицизма концепций исторической реальности стали взгляды Канта и представителей философии экзистенциализма. Среди фундаментальных характеристик истории Танабэ выделяет случайность. Он критикует позицию Канта, который был склонен рассматривать историю и нравственность как сферы, контролируемые законами, подобными естественным законам. Согласно Танабэ, трансцендентальная дедукция не может вывести исторический факт из универсальных принципов, и эта изначальная непредсказуемость событий отличает историю от природы [Танабэ, 2010a: 130-131, 134].

Также японский философ анализирует взгляд, представленный философией экзистенциализма, в соответствии с которым случайность исторических фактов рассматривается в терминах «заброшенности» в мир. Отчасти он соглашается с данным подходом. Философ пишет: «Наша „заброшенность“ в мир обусловлена случайным характером исторической реальности, а также невозможностью найти в ней разумные основания. Прошлое дано нам, хотя оно и случайно. Оно неподвластно нашей воле. Мы заброшены в историю, поэтому у нас нет иного выбора, кроме как принять её. Это — изначальная случайность нашего бытия... Прошлое занимает часть нашего бытия, от которой мы не можем избавиться, но можем только с ней смириться. В этом состоит случайный характер прошлого. Или, иначе говоря, природа прошлого состоит в случайности» [Танабэ, 2010a: 135-136]. Однако, по мнению Танабэ, философия экзистенциализма, говоря о «заброшенности в мир» с одной стороны, и восприятии человека как проект, с другой, оказалась не в состоянии объединить их [Танабэ, 2010a: 222].

В своей концепции Танабэ ставил задачу преодоления этого разрыва.

Развивая далее тему случайности как сущностной характеристики исто-

рии, Танабэ говорит, что если бы прошлое не было случайным и подчинялось бы естественным законам, то не было бы истории как таковой, а также не было бы будущего — всё бы повторялось вновь и вновь в настоящем [Танабэ, 2010а: 136].

Танабэ Хадзимэ даёт три основных характеристики истории:

– Элемент случайности в истории находится за пределами нашего контроля.

– Мы можем только принимать историю как данность.

– История определяет наше существование таким образом, что мы вынуждены прибегать к опосредованию историей для утверждения нашей собственной идентичности. Прошлое опосредует наше нынешнее бытие, создаёт основу для существования нашего «я», утверждающего себя через свободное принятие решений [Танабэ, 2010а: 136].

Тема будущего, как уже упоминалось, была особенно важна для Танабэ, поскольку его проект метаноэтики был ориентирован в будущее. Проблема связи прошлого и будущего в контексте истории решается японским философов с помощью концепции метанойи. В главе «Метаноэтика и теория трёх видов сознания», посвящённой анализу акта трансформации сознания во время «покаяния», необходимого для вступления в действие силы Другого в Син-буддизме, Танабэ пишет: «Благодаря метанойе прошлое полностью отрицается, но внутри чистой пассивности этого отрицания длительность прошлого обновляется и трансформируется в самопроизвольность действия как недеяния. Прошлое таким образом возрождается к жизни через свою смерть. Через опосредование метанойи возрождение в будущем уже содержится в прошлом как цель… Будучи опосредованным будущим, прошлое может быть абсолютно трансформировано. Метанойя или трансформация прошлого через отрицание также опосредует спасение, понимаемое как предопределение перерождения в будущем. Иначе говоря, опосредующее единство в вечном сейчас, в котором прошлое и будущее взаимно трансформируются и проникают друг в друга, достигается благодаря мета-ноэтическому действию» [Танабэ, 2010а: 366].

Идея свободы у Танабэ Хадзимэ

Концепция истории, разрабатываемая японским философом, включает в качестве важного сегмента также и проблему свободы.

Проблема свободы, занимавшая место среди значимых проблем философии XX в. после Второй мировой войны, приобрела новое звучание. Для Танабэ уяснение понимания свободы на фоне режима военной диктатуры было особенно важно, поэтому он посвятил этой проблеме специальную главу своей книги.

Свободу Танабэ определяет как момент самосознания субъекта. Свобода представляется им как превращение случайности в выбор и решение субъекта. При этом он опять же отталкивается от экзистенциалистского восприятия человеческого существования как проекта в сартровском варианте, для которого также большое значение имело представление о свободе как возможности выбора. Однако интерпретация Танабэ имеет несколько другие акценты.

По утверждению Танабэ, только в связи с деятельностью, направленной в будущее, осознаётся случайность, а следовательно, осознаётся и прошлое, в результате чего и существует история. Таким образом прошлое и будущее взаимно определяют друг друга, и свобода играет ключевую роль в этом опосредовании. В связи с этим Танабэ пишет: «Модальность прошлого приходит в сознание человека только через опосредование его свободного проецирования себя в будущее. Не существует самосознания «заброшенности» в мир самого по себе. Поскольку самосознание принадлежит деятельности свободного субъекта, не может быть никакой „заброшенности“ без субьекта, который проецирует себя в будущее, чтобы свободно определять своё собственное существование. В противном случае осознание времени будет невозможно, а заброшенность в историю и случайность прошлого никогда не достигнут нашего сознания. Свобода, а не случайность явля-

ется принципом истории и сущностью реальности. Без проецирования личностью самой себя и свободного планирования не существует истории. История — это дорога из следов, оставленных свободой» [Танабэ, 2010a: 138-139].

В результате создаётся своеобразный парадокс движения истории от будущего к прошлому.

Вместе с тем проблему свободы Танабэ также рассматривает через призму концепции Абсолютного ничто. Другое определение истории, данное Танабэ, состоит в том, что история — это вечное самосознание циркулирующего движения взаимоопределения прошлого и будущего, движимое Абсолютным ничто [Танабэ, 2010a: 178].

Именно ничто, а не бытие, с его точки зрения, является подлинным истоком свободы. Следовательно, возможность реализации свободы имеет ряд условий. Согласно Танабэ, «не может быть свободного индивида до тех пор, пока реальность и „я“ противопоставлены друг другу» [Танабэ, 2010a: 213]. Только субъект, перестающий существовать как субъект и возродившийся как проводник ничто или силы Другого, может, по мнению Танабэ, обрести подлинную свободу. На вопрос «означает ли это, что свобода в подлинном смысле возможна только для тех людей, кто постиг ничто в самих себе?» Танабэ отвечает: «Для непросветлённых свобода остаётся не более чем идеальным состоянием, к которому можно стремиться, но которое никогда не будет достигнуто» [Танабэ, 2010a: 214].

В связи с проблемой свободы Танабэ затрагивает и тему добра и зла. Раскрывая природу зла, Танабэ пишет: «Человеческий грех и зло не являются случайными, однако они не могут быть сведены к дурным деяниям отдельных людей. Скорее они составляют негативную закономерность, лежащую в основе человеческого существования, нечто вроде „радикального греха“, о котором говорил Кант. Поскольку существование утверждает себя, самопроизвольно определяя своё бытие, человек наделён свободой, аналогичной свободе Абсолюта, позволяющей ему опосредовать преобразующую силу Абсолюта. Однако в то же время как следствие этой свободы имеет место скрытая тенденция забывать собственную относительность и претендовать на абсолютный статус… Существование, наделённое принципом свободы, не может собственными силами победить это латентное зло, которое продуцируется внутренней склонностью к самоутверждению. Поэтому правильнее называть это первородным грехом. Человеческая свобода в подлинном смысле коренится исключительно в милосердии Абсолюта» [Танабэ, 2010a: 59]. Констатируя неизбежность зла, Танабэ в то же время предлагает выход из тупика в форме периодического разрушения автономного субъекта, прибегая в практике метанойи, открывающей путь для любви и милосердия.

Заключение

Идея философии как метанойи (покаяния) была отчасти связана с впечатлением от поражения Японии в войне и агрессивной политики японского милитаристского государства. С одной стороны, для Танабэ метанойя выступала как новая модель философии, в которой философия становится метаноэтикой (путём покаяния) — непрерывным процессом самоотрицания и переосмысления, с другой стороны, она как бы указывала всем японцам путь общего покаяния и возрождения, дорогу к новой жизни после поражения в войне.

Однако текст Танабэ заслуживает внимания не только с точки зрения истории Японии, но и может быть рассмотрен в современном контексте в ракурсе проблемы самоосознания философии как науки, и предложенная модель самокритики, как формы существования и пути развития философии звучит вполне актуально. Когда речь заходит о кризисе философии в современном мире, это означает, что философия должна трансформироваться вместе с меняющейся реальностью, принимая новые формы и ставя новые, не характерные для неё ранее, проблемы и проникая в те области, которые до этого находились вне её поля зрения.

Вместе с тем идеи, выраженные в книге Танабэ «Философия как путь покаяния»,

представляют интерес и для исследования проблемы влияния исторических событий на философскую мысль.

Что общего у послевоенного времени, когда создавалась работа Танабэ, с нашим временем? И то, и другое — пограничное время, требующее переосмысления основ и вновь ставящее смыслополагающие вопросы: что есть человек, что такое жизнь? В такие моменты обнажается необходимость понимания самой философии как динамического процесса, в котором неотъемлемым элементом является самопереосмысление и самокритика.

С другой стороны, встаёт вопрос ответственности философа перед обществом. Может ли и должна ли философия влиять на политику?

Каков же итог переосмысления основ, предпринятого самим Танабэ? Несомненно, он намечает программу развития философии как процесса самокритики, составляющего одно целое с внутренним перерождением философа. Однако он практически не занимается радикальным пересмотром своих собственных идей. Многие положения книги «Философия как путь покаяния» стали развитием его предыдущих идей, в частности концепций Абсолютного ничто и опосредования. Его критика — это прежде всего критика основ западной философии и западного взгляда на мир, проникшись которыми в эпоху Мэйдзи (1868-1912), Япония сформировала имперскую идеологию и вступила в борьбу за передел мира. Острие его критики было направлено на абсолютизацию человеческого разума, идею исторического прогресса, автономии субъекта, понимание свободы как свободного выбора автономного индивида.

Танабэ высказывает идеи во многом созвучные философии экзистенциализма. Однако он находит выход из ситуации «заброшенности в историю», сделав саму историю по сути открытым проектом в силу её опосредованности будущим. Модель цикличности истории как непрерывной смены фаз разрушения и возрождения у Танабэ вселяет оптимизм и веру в наступление нового более благоприятного витка истории. Он находит выход для движения к обновлению через покаяние и внутреннее перерождение, не требующее активных внешних действий.

Человек у Танабэ — не одинокий индивид, находящийся перед лицом критических обстоятельств, он находит надежную опору в виде силы Другого (или Абсолютного ничто), которая действует через его собственные действия. Идея неэффективности собственной силы заимствованная у Синрана, и полное упование на высшую силу, которая начинает действовать в случае отказа от индивидуального «я», помогает в тяжёлой ситуации обрести спокойствие и равновесие. С другой стороны, буддийское понимание относительности Добра и Зла, и неизбежности Зла, помогает найти своеобразный выход из нравственного тупика. Формально не принадлежа к какой-либо религиозной конфессии, Танабэ аналогично Ясперсу утверждает своеобразную философскую веру, прибегая к свободной интерпретации буддийских доктрин. Таким образом философия Танабэ Хадзимэ демонстрирует пример возрастания интереса к духовным истокам национальной традиции в момент ощущения грядущей социальной катастрофы.

TANABE HAJIME: PHILOSOPHY AS A PATH OF REPENTANCE

L.B. Karelova

Liubov B. Karelova — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12/1. E-mail: lbkarelova@mail.ru

Karelova L.B. 2020. Tanabe Hajime: Philosophy as a Path of Repentance. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 7–18. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-7-18

Received: 20.09.2019. Accepted: 07.07.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The book *Philosophy as Metanoetics* by the Japanese philosopher Tanabe Hajime written in the last year of WW2 marks an important turning point in his career which is interesting in terms of the influence of historical events on philosophical thought, the philosopher's responsibility to society and rethinking of self-image, own existence and methods of philosophy, seemingly topical nowadays.
The key topic of this study on late Tanabe is the focus on philosophy as on a self-critical process, taking place in parallel with the inner rebirth of philosopher.
The result of the rethinking of the Western philosophy foundations of Tanabe in his inquiry on the subject, philosophy of history, absolute mediation, idea of freedom, problem of the Evil, dialectics was primarily critical. This rethinking manifested itself in Tanabe's appeal to national spiritual tradition, a religious philosophy combining separate Buddhist doctrines, in particular the teachings of Shinran and the Jodo school.
The example of Tanabe's project of philosophy as a path of repentance shows how the modernized Buddhist worldview helps to find a philosophical resolution of the crisis. The study of the latest research on the political role of the Kyoto School during the WW2 and the analysis of primary sources contributed to a more balanced assessment on the historical signifiance of Tanabe philosophy.

Keywords: Tanabe Hajime, philosophy of history, freedom, metanoya, metanoethics, Absolute Nothing, mediation, power of the Other.

References:

Dale P.N. 1986. *The Myth of Japanese Uniqueness.* London and Sydney: Croom Helm and Nissan Institute for Japanese Studies. 233 p.

Heisig J.W. 2001. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School.* Honolulu: University of Hawai'i Press. 380 p.

Kawamura Eiko. 1990. The Logic of Species and the Pursuit of True Reality // Heisig J.W., Unno T. (eds). *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime.* Berkeley: California: Asian Humanities Press. P. 223-234.

Murthy V., Schäfer F., Ward M. (eds). 2017. *Confronting Capital and Empire: Rethinking Kyoto School Philosophy* (Brill's Series on Modern East Asia in a Global Historical Perspective; volume 6). Leiden, Boston: Brill. 395 p.

Ozaki Makoto. 2001. *Individuum, Society, Humankind. The Triadic Logic of Species According to Hajime Tanabe.* Leiden, Boston, Köln: Brill. 268 p.

Sakai Naoki. 2017. Ethnicity and Species. On the Philosophy of Multiethnic State and Japanese Imperialism. *Confronting capital and empire: rethinking Kyoto school philosophy.* Eds. V. Murthy, F. Schäfer, M. Ward. Leiden, Boston: Brill. P. 141-175.

Tanabe Hajime. 2004. The Philosophy of Crisis or a Crisis in Philosophy. Reflections on Heidegger`s Rectoral Address. *Defending Japan's Pacific War: the Kyoto School Philosophers and Post-White Power.* London, New York: Routledge Curzon. P. 181-187.

Williams D. 2004. *Defending Japan's Pacific War: the Kyoto School Philosophers and Post-White Power.* London, New York: Routledge Curzon. 238 p.

Nagata Hiroshi. 1948. *Tetsugaku to minshushugi: Nishida — Tanabe tetsugaku hihan no tame ni* [Philosophy and Democracy: Towards a Critique of Nishida and Tanabe`s Philosophy]. Tokyo: Komeiji shoten. 204 p. (In Japanese).

Ohashi Ryosuke. 2001. *Kyoto gakuha to Nihon kaigun: shin shiryo „Oshima memo" o megutte* [The Kyoto School and the Japanese Navy: Over the new historical material „Oshima Notes"]. Tokyo: PHP Shinsha. 349 p. (In Japanese).

Tanabe Hajime. 2010a. *Zangedo toshite no tetsugaku* [Philosophy as Metanoetics]. Tokyo: Iwanami shoten. 514 p. (In Japanese).

Tanabe Hajime. 2010b. *Shyu no ronri* [Logic of Species]. Tokyo: Iwanami shoten. 515 p. (In Japanese).

Yamada Munemutsu. 1975. *Showa no seishinshi: Kyoto gakuha no tetsugaku* [Showa Intellectual History: The philosophy of the Kyoto School]. Kyoto: Jinbun Shoin. 286 p. (In Japanese).

Список литературы на японском языке:

永田広志. 1948. **哲学と民主主義：西田－田辺哲学批判のために** [Нагата Хироси. Философия и демократия: к критике философии Нисиды и Танабэ]. Токио: Комэй сётэн. 204 с.

大橋良介. 2001. 京都学派と日本海軍：新史料「大島メモ」をめぐって [Охаси Рёсукэ. Киотоская школа и японский военный флот: по материалам нового исторического источника «Записи Осимы»]. Токио: PHP Синся. 349 с.

田辺元. 2010a. 懺悔道としての哲学 [Танабэ Хадзимэ. Философия как путь покаяния]. Токио: Иванами сётэн. 514 с.

田辺元. 2010b. 種の論理 [Танабэ Хадзимэ. Логика видов]. Токио: Иванами сётэн. 515 с.

山田宗睦. 1975. 昭和の精神史：京都学派の哲学 [Ямада Мунэмуцу. Интеллектуальная история эпохи Сёва: философия Киотоской школы]. Киото: Дзинбун сёин. 286 с.

УДК 130.2. 316.6 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-19-28

КРИЗИС КОНЦЕПЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ЛЕВОМ ДИСКУРСЕ

М.А. Радченко

Радченко Мария Алексеевна — аспирантка кафедры философии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: ioojik@ya.ru

Радченко М.А. 2020. Кризис концепции идентичности в современном левом дискурсе. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 19–28. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-19-28

Статья поступила в редакцию: 28.11.2019. Принята к публикации: 24.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

В настоящее время в современном левом дискурсе назрел кризис широко распространенной концепции идентичности. Важность этой концепции для левой идеи связана с её неомарксистскими истоками (Франкфуртская школа), а также с тем, что именно Западный леволиберализм является наиболее актуальным её проводником. Представляется, что постмодернистический отказ от деятельностных подходов к формированию как личности, так и сообществ, только усугубляет этот кризис. Использование категории идентичности как «Deus Ex Machina» приводит к девальвации не только понятия класса, но и понятия угнетённости как таковой, а также приводит к смешению понятий прав и привилегий. Вероятная причина такого положения дел состоит в общем кризисе субъекта истории, который сквозь призму левой идеи можно описать как достижение предела родовой идентичности рабочего класса. Вместо праксиса, позволяющего человеку наиболее полным образом прийти к целостности своего бытия, идентичность личности выстраивается на наборе так называемых практик, которые были реконцептуализированы автором статьи с позиции теории идентичности как экономической теории. Под «практиками» понимается эпизодическая активность, лишенная континуальности, главная цель которой — произвести присвоение той или иной идентичности в целях либо повышения индивидом своей рыночной стоимости, либо отвлечения от собственной неприглядной внутренней действительности. Также привлекает внимание изменение отношения левых к власти, её захвату и удержанию, а также сведение всего комплекса политической деятельности к активизму. В качестве примера можно привести идеи Джудит Батлер — яркой представительницы современной континентальной философии, идущей в русле представлений о прекариате как классе, наиболее полным образом отражающем родовую идентичность современного человека, угнетаемого неолиберализмом. Представляется недостаточно состоятельной позиция Батлер, называющей прекариат, прежде всего, «уязвимым» классом, призванным выражать несогласие с действительностью методом «телесного активирования» протеста, который лишь подчёркивает эту уязвимость и может мешать восприятию классом самого себя как субъекта истории.

Ключевые слова: идентичность, политика идентичности, неомарксизм, леволиберализм, Джудит Батлер, левый дискурс, популизм, рынок идентичностей, прекариат, рабочий класс, активизм.

В настоящее время исследователи отмечают перманентный кризис философских, социальных и политических концепций, в рамках которых категория «идентичность» (или её отрицание) используется для легитимации идеологического господства интеллектуальных и политических сил, получающих ключевые преференции в рамках современной мировой экономической системы. Так, В.А. Емелин отмечает: «Признавая право на существование различных мировоззренческих позиций, постмодернистская идеология, тем самым, не препятствует и даже способствует формированию фундаменталистских моделей идентичности, в предельном случае порождает условия для взращивания самых радикальных тенденций» [Емелин, 2017: 11]. Особый интерес в этой связи представляет левый идейно-политический спектр, поскольку сами концепции толерантности, мультикультурализма и политики идентичности возникли в рамках Франкфуртской школы и начали активно применяться под влиянием видных последователей её «второй волны», среди которых наиболее значим Ю. Хабермас.

Последовавшее за распадом СССР крушение биполярной системы привело к тому, что левая мысль на Западе, а затем и в России, трансформировалась, перестав ассоциировать себя преимущественно с марксизмом и окончательно вобрав в себя идеи философии постмодернизма, постулировавшей «текучесть» субъекта, в сущности, сводя личность к сумме её идентичностей.

Однако в настоящее время консервативный поворот ставит перед исследователями вопрос, в какой степени эта повестка ещё имеет эмансипаторный потенциал, а в какой — лишь тормозит поиск новых возможностей для выхода из сложившегося идейного кризиса и играет на руку правым популистам, традиционно использующим её в качестве «пугала». Это особенно актуально в свете изменения и самого популизма, а именно — возникновения т.н. «нового популизма», который, если брать правый спектр, несёт в себе черты постмодернистической людификации таких понятий как нация, культура, традиция и т.д. [Сигачёв, Слепцов, Фадеев, 2020].

Институционализация «идентичностной» повестки в рамках левой мысли и практики начала активно происходить уже после «Красного мая» 1968 г., но именно в 1990-х-2000-х гг. капитал одержал главную, идеологическую победу над трудом: по мнению Б.Ю. Кагарлицкого, она состояла в «…повсеместном признании «необратимости» произошедших перемен. Неолиберализм установил в обществе идейную гегемонию, с которой смирились даже многие политические группы и течения, яростно и искренне правящий класс критикующие» [Кагарлицкий, 2017: 26]. Одной из причин этого смирения является популяризация категории идентичности, взятой не в её изначальном смысле, концептуализированном Э. Эриксоном (идентичность как процесс обретения индивидом чувства самотождественности через диалектическое взаимодействие с социумом), а в более узком смысле, при котором под идентичностью понимается процесс встраивания индивида в постоянно меняющиеся социальные практики. Усложнение общественной жизни, рост свободы выбора, превращающийся в свободу потребления, наложившийся на процессы глобализации, приводят к девальвации самой этой категории.

Эта девальвация — неизбежное следствие отказа от деятельностных подходов к изучению личности, когда возникает закономерный соблазн начать рассматривать личность не как продукт деятельности, а как набор идентичностей, которые, в

УДК 130.2. 316.6

зависимости от конъюнктуры, могут быть легко приобретены, изменены, заменены, отброшены. Казалось бы, возможность конструировать и менять идентичности способствует развитию индивидуальности субъекта. Однако ещё в середине XX в. Э.В. Ильенков предупреждал об опасности подобных взглядов: «Ее (*личности*) неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою „непохожесть“ на других, свою „дурную индивидуальность“, а в том и только в том, что, впервые создавая (открывая) новое всеобщее, она выступает как индивидуально выраженное всеобщее» [Ильенков, 1984: 355]. П.Н. Кондрашов отмечает, что из учения Маркса о праксисе как родовой сущности человека вытекает фундаментальная концепция становления его действительной целостности (тотальности). Современная мир-система переживает глубочайший антропологический кризис, которому присущи дисгармония и отчуждение человека, децентрация и распад Я, экзистенциальная разорванность, и главное — «господство нецелостных, „урезанных“ и одномерных (Г. Маркузе), фрагментированных (Ю. Хабермас) и частичных (К. Маркс) отношений человека с миром», которые формируют и «урезанную» форму самого человека [Кондрашов, 2020: 36, 37, 38]. В этой связи закономерно встаёт вопрос о том, в какой степени политика идентичности исходит из *праксиса* носителей этих идентичностей, а до какой — является предметом торговли на символическом рынке идентичностей, который, следуя логике развития рынка в обществе потребления, предлагает безграничные возможности для манипулирования идентичностью ради достижения привилегированного положения.

В начале XXI в. деятельностный подход может показаться устаревшим даже для левой мысли, т.к. страх перед «большими нарративами», перед «тоталитарным» всеобщим и перед способностью это всеобщее выражать, особенно в политической форме, приводит к социальному одобрению «выпячивания» индивидуальных особенностей как демонстрации возможности современного человека делать огромное количество выборов в абсолютно всех областях частной жизни. В этой же самой связи до сих пор популярностью пользуются концепции креативности, «потока» [Чиксентмихайи, 2013] и индивидуального *самовыражения ради самовыражения,* толкуемого как высшая ценность бытия человека. Сама по себе концепция ценности творческого развития индивида, безусловно, не несёт в себе никаких отрицательных коннотаций. Проблема в том, что в контексте рыночного информационного общества творческая *деятельность*, как континуальный процесс, перманентно оказывающий влияние на всю структуру личности субъекта и способствующий её развитию, подменяется креативными *практиками* — эпизодической активностью, лишённой континуальности, главная цель которой — произвести присвоение той или иной идентичности в целях либо повышения своей рыночной стоимости на «ярмарке тщеславия», либо отвлечения от собственной неприглядной внутренней действительности через состояние «потока». Методологически противопоставить этим концепциям весомую критику совсем непросто, поскольку в психологии положительный эффект креативных практик принято измерять эмпирически. Однако установить эмпирическим путём разницу между практикой и деятельностью не представляется возможным, поскольку это — вопрос установок, а не их результатов. Здесь приходится прибегать к анализу описательных метафизических конструкций, фиксирующих такие установки.

Концепции креативности, неразрывно связанные с риторикой идентичности, имеют прямое отношение к тем спектрам левого дискурса, который не видит ничего плохого в адаптации гуманистических концепций творческого развития личности к современной рыночной реальности, полагая, что таким образом и достигается «царство свободы». В связи с тем, что в быстро меняющемся мире быть нацеленным на результат становится проблематично из-за деструктурированности жизни и упадка традиционных институтов, акцент смещается на сам процесс: центральной проблемой современного индивида ста-

новятся поиски себя через различные игровые стратегии, возникает так называемое identity play society — «общество игры с идентичностью» [Восканян, 2009]. Игра становится обыденностью — человек «привык к виртуальному общению и конструированию своих многочисленных „имиджевых“ „Я“, к тотальной иронии и карнавальности информационного пространства. Подлинность более не имеет прежнего значения» [Восканян, 2009: 171].

Можно сказать, что основным проводником политики идентичности в настоящее время является западный леволиберализм, берущий свои истоки в «культурном марксизме». Нельзя не отметить противоречивость леволиберального дискурса. С одной стороны, «ориентация на позитивистскую и постмодернистскую методологию привела к всё более широкому распространению … тяги к мелкотемью и уходу от наиболее фундаментальных проблем философии истории» [Бузгалин, Булавка-Бузгалина, Колганов, 2020: 16].

С другой стороны, ряд исследователей предостерегает от исключительно критического и насмешливого отношения к этому дискурсу. Так, Л.Г. Фишман полагает, что в нашу эпоху разрушения оптимального морального баланса социального государства именно в рамках леволиберализма осуществляется поиск новых философских, моральных и идеологических оснований социальной политики, «в то время как оппонирующие леволиберальному дискурсу левые и правые популисты пока способны выдвигать только утопические лозунги его возрождения или защиты» [Фишман, 2020:12]. Апелляция леволибералов к «идентичностям» разного рода действительно вносит значимый вклад в разрушение единства трудящихся, но это единство, по мнению Фишмана, «и раньше было весьма относительно», особенно если учесть, что одним из важнейших идеологических источников идеи социального государства является национализм и в основе его лежит государство национальное [Фишман, 2020:12]. Стоит, однако, согласиться с мыслью о том, что в настоящее время субъект эмансипаторной политики не может быть сформулирован на основе универсальной морально-этической повестки, и только «взгляд с позиции классовой борьбы позволяет понять, каким образом класс предзадаёт и формирует возможный опыт субъекта и его габитус, то есть осмыслить механизмы воспроизводства эксплуатации и угнетения» [Егорова, 2019: 123].

Как видим, чрезмерное увлечение категорией идентичности в левой теории порождает кризис проблемы субъекта исторической практики: «Стоит ли искать такой субъект в области производства, адаптируя понятие „рабочий класс“ к меняющемуся характеру труда в постиндустриальном, информационном капитализме, или же левая политика должна полностью отказаться от экономистского подхода, признав и приняв дискурсивный, сконструированный характер любого политического субъекта, — другими словами, должны ли левые вступить на путь популистской политики? (Связанный с этим вопрос — как в полной мере интегрировать феминизм и борьбу за права ЛГБТ в левую повестку, сохраняя при этом критическую дистанцию по отношению к мейнстримной „политике идентичности“?)» [Будрайтскис, Матвеев, 2018: 10].

Представляется, что второй вариант (отказ от экономистского подхода) ведёт лишь к девальвации самого понятия угнетения и связанному с ним дискурса социальной справедливости. Логика бесконечного конструирования идентичностей привела к расширению пространства «угнетённых», будь то классов или социальных групп. А понятие социальной справедливости в кругах леволиберальных интеллектуалов, на словах отрицающих неолиберализм, а на деле встроенных в него, в сущности, свелось к раздаче привилегий социальным группам, возведённым бенефициарами экономической системы в статус «угнетённых». Благодаря политике идентичностей относить себя к категории угнетённых и эксплуатируемых стало гораздо проще, особенно в развитых странах, поскольку перенос производственных мощностей в страны третьего мира и расширение рынка труда в непроизводственной сфере привел к кризису идентичности

западного промышленного пролетариата. Однако завоевания синдикализма в развитых странах диктовали постоянное стремление некогда производящего класса поддерживать планку уровня жизни, в связи с чем в «левом» дискурсе стали появляться различные заменители понятия «пролетариат», наиболее популярным из которых сейчас является понятие «прекариат», концептуализированное в 2011 г. Г. Стэндингом: «Он состоит из множества необеспеченных людей, живущих непонятной жизнью, работающих в случайных и постоянно меняющихся местах без всяких перспектив профессионального роста; прекариат — это миллионы разочарованных молодых людей с образованием, которым совершенно не по душе то, что их ждёт впереди; миллионы женщин, сталкивающихся с жестоким обращением на депрессивной работе; постоянно растущая армия тех, кто отмечен клеймом преступника на всю жизнь; миллионы „нетрудоспособных“ и мигрантов по всему миру» [Стэндинг, 2014]. Этот социальный слой «олицетворяет отчуждение не только от результатов труда, но и от всего общества значительных социальных групп, испытывающих особо изощрённые формы эксплуатации их труда, их знаний, их квалификации, а в конечном счёте и качества жизни» [Тощенко, 2015: 3]. Отечественные исследователи относят к прекариату часть населения, занятого на временной работе, работающих неполный рабочий день, безработных, мигрантов, стажёров и часть студентов, представителей креативных профессий и др. [Тощенко, 2015: 5]. Концепция прекариата как нового ключевого субъекта истории вызывает вопросы в силу его разнородности, серьезно затрудняющей его консолидацию, что особенно осложняется принадлежностью к нему части «креативного класса», пускай во многом номинальной. Именно он зачастую претендует на роль авангарда прекариата, однако это вовсе не означает, что ему удается выразить чаяния всего этого огромного социального слоя. Почему — станет понятно, если принять точку зрения, согласно которой прекариат — это, прежде всего, составная часть пролетариата и интерес представляют скорее сами *процессы* прекаризации, а не чёткая формулировка этого понятия [Бирюков, 2015: 162]. В этом контексте, по крайней мере, в российской действительности «креативный класс» вряд ли может выступать выразителем интересов всего прекариата. В российских условиях «креативный класс» в значительной мере пересекается с интеллигенцией. По крайней мере, с той её частью, которую И. Будрайтскис называет «интеллигенцией стиля», неспособной сделать сознательный выбор в пользу большинства (этот слой, по его мнению, консолидировался в ходе политических протестов 2011 г. и объединился не вокруг лозунга «За честные выборы», а вокруг этического содержания, как движение «порядочных людей», «русских европейцев», «нормальных людей»), противопоставляя её «органической интеллигенции»[1].

Возвращаясь к вопросу о кризисе субъекта истории, отметим, что ещё в 2006 г. Ален Бадью, критично настроенный в отношении «политики идентичностей», утверждал, что родовая идентичность рабочего класса достигла предела насыщения. Обращаясь к наследию Маркса, Бадью трактует родовую идентичность, как «идентичность по ту сторону всех идентичностей»[2], т.к. в Марксовой парадигме рабочий класс воплощает собою весь человеческий род, соответственно, освобождение рабочего класса есть освобождение всего человечества. И заменить эту родовую идентичность простой совокупностью идентичностей, по Бадью, нельзя — требуется такая человеческая группа, которая

[1] Будрайтскис И.Б. 2013. Интеллигенция как стиль. *Художественный журнал Moscow Art Magazine*. № 93. URL: http://moscowartmagazine.com/issue/5/article/31 (дата обращения: 07.08.2020).

[2] Бадью А. 2006. Родовая идентичность рабочего класса достигла предела насыщения (Интервью на конференции «Возможна ли история Культурной революции» в Вашингтонском университете в феврале 2006 г. Пер. с англ. А. Скидан). *Скепсис*. URL: https://scepsis.net/library/id_1492.html (дата обращения: 07.08.2020).

воплотила бы в себе эту всеобщую, родовую характеристику, которой прежде обладал пролетариат[3].

А.А. Коряковцев, поднимая тот же вопрос, справедливо отмечает противоречие классического марксизма, заключающееся в противостоянии эмпирического промышленного пролетариата — и того, кем он должен быть [Коряковцев, 2013: 66]. Опыт рабочего движения показал, что революционность пролетариата оказалась ограничена рамками эпохи становления индустриального производства [Коряковцев, 2013: 66]. Соответственно, этими рамками оказалась ограничена и присущая ему родовая идентичность, воплощающая человека как такового.

Видный представитель постсоветской школы критического марксизма А.А. Бузгалин предлагает искать ответ на вопрос о новом историческом субъекте в *креатосфере*, предполагая, что наибольшую роль в будущем будут играть работники массовых творческих профессий (т.н. работники *креатосферы*): учителя, врачи, деятели искусства, инженеры, учёные, социальные работники, экологи и т.д. [Бузгалин, 2018]. Такой вывод он делает исходя из постулата о том, что творческий по содержанию труд становится главным фактором прогресса экономики. Его коллега А.А. Колганов отмечает ещё не выявившееся во всей полноте, но всё же существующее противоречие в положении этого социального слоя: «с одной стороны, независимых творческих личностей, от которых зависит успешность технологических инноваций, жизненно необходимых капиталу в конкурентной борьбе за долю прибыли, а с другой, как наёмных слуг капитала» [Колганов, 2018: 186]. Однако при всём желании расширения влияния представителей творческих профессий в обществе и вообще расширения возможностей для творческого труда, следует проявлять осторожность в использовании концепций креативности и разделять понятия «креативность» и «творчество» (что, например, неоднократно отмечали участники VI международной научной конференции «Творчество как национальная стихия: роль индивидуальности в творческом контексте XXI в.», состоявшейся 30 июня — 2 июля 2020 г.).

Проблема переопределения субъекта истории в левом дискурсе также влияет на кризис концепции идентичности в области отношения к политике, к понятию власти, её захвату и удержанию. Всё больше и больше под политикой в леволиберальном постмодерновом дискурсе подразумевается активизм. Активизм, в отличие от политики, не содержит в себе пространства для риска — предполагается, что активисты могут выходить на улицу по незыблемому праву на свободу собрания, и это право должно быть гарантировано им государством, тогда как в классическом марксистском подходе к теории революции власть — это то, что берут, за что борются, ради чего рискуют. Сейчас же в левом дискурсе победила концепция «homo ludens» («человек играющий»). Одним из подтверждений этого является философия Джудит Батлер, американской исследовательницы гендерной теории, теории политики, теории собрания и т.д. С точки зрения кризиса субъекта истории в левом дискурсе, интерес представляет её труд «Заметки к перформативной теории собрания», в котором она сквозь призму проблемы гендерного угнетения, а также массовых движений (Арабская весна, движение «Occupy» и др.) — пытается найти то всеобщее, что должно объединить все угнетённые слои населения.

Батлер справедливо приходит к выводу, что политика идентичности зашла в тупик и больше не даёт ответов на вопросы о том, на какой основе должна строиться солидарность угнетённых классов и слоёв; что она «не способна дать более общего понимания политического значения совместного проживания» [Батлер, 2015: 32]. В качестве понятия, подходящего для родового объединения всех слоёв, страдающих

[3] Там же.

УДК 130.2. 316.6

от последствий неолиберальной политики, Батлер использует понятие прекариата. Но, в отличие от Г. Стэндинга, который назвал его «новым опасным классом», Батлер, скорее, характеризует его как класс «уязвимый». Она выводит понятие прекариата за рамки понятия идентичности, называя его «социально-экономическим состоянием, но не идентичностью», «рубрикой», которая «объединяет женщин, квиров, трансгендерных людей, бедняков, людей с альтернативными возможностями, не имеющих гражданства, а также религиозные и расовые меньшинства» [Батлер, 2015: 62]. То есть, в него включаются «уязвимые» группы населения, страдающие либо от экономических проблем, либо от политического насилия. Альянсы таких меньшинств, которым отказано в праве публичного самопроявления, представляются Батлер крайне значимыми в политическом противостоянии неолиберальному государству. Ей интересно проследить, как прекариат — «этот средний и в некоторых отношениях опосредующий термин — способен действовать или уже действует в качестве точки соединения различных групп, между которыми в противном случае не много общего, скорее уже взаимное подозрение и противостояние» [Батлер, 2015: 14].

Однако, несмотря на крайне критичное отношение к распаду социального государства, на совершенно справедливую постановку вопроса о недопустимости жестокого и циничного отношения неолиберальной власти к наиболее уязвимым слоям населения, Батлер не удаётся вывести вопрос о власти, а, следовательно, о субъектности угнетённых классов, на новый уровень, при этом она рассматривает угнетённость через призму «людификации», предлагая виртуальный образ действия — телесное активирование протеста, где тело, которое вроде бы является самой реальной реальностью, выступает как виртуальная связующая совершенно разнородных по своей сути социальных групп (можно сказать, что Батлер говорит о «политическом теле»). По сути, всё, что она предлагает — это идущая от Ханны Арендт концепция «права иметь право» на нормальную жизнь, на свободное выражение гендерных и прочих особенностей и т.д. В качестве декларации «право иметь право» — это прекрасная концепция. Однако, с тем, *кто* должен обеспечить это право, возникает заминка. Сама лексика, которую употребляет Батлер для обозначения угнетённых слоёв — «уязвимые», «хрупкие», «страдающие» — наводит на мысль, что этим слоям присваивается скорее статус объекта, чем субъекта. Видимо, подразумевается, что обеспечить желанные права должны не сами протестующие, а то государство, против которого они выступают. Вместе с тем, малейшая мысль о возможности применения насилия в адрес этой власти левыми отвергается. Последствием такого отношения американских левых к вопросу о власти стало избрание президентом Дональда Трампа.

Итак, рассмотрение кризиса концепции идентичности в левом дискурсе показало, что его истоки следует искать в идеях неомарксизма, институционализированных на государственном и надгосударственном уровнях. В настоящее время наиболее ярко этот кризис проявляет себя в леволиберализме и левом популизме. В то же время, он тесно связан с общим кризисом определения всеобщего историко-политического субъекта и по сути является его производной. Анализ основных концепций, продолжающих оказывать влияние на современный левый дискурс, позволяет заключить, что вопрос о субъекте в указанном аспекте здесь в настоящее время ещё не решён.

THE CRISIS OF THE CONCEPT OF IDENTITY IN MODERN LEFT-WING DISCOURSE

M.A. Radchenko

Mariya A. Radchenko — PhD student, Department of Philosophy MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: ioojik@yandex.ru

Radchenko M.A. 2020. The Crisis of the Concept of Identity in Modern Left-Wing Discourse. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 19–28. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-19-28
Received: 28.11.2019. Accepted: 24.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The analysis concerns the conceptual crisis within the leftist discourse, which manifests itself in conceptual tensions within the Marxist ideology and philosophy on such cornerstone issues as identity, praxis and practice. The importance of identity for the left idea is connected with both neo-Marxist origins (Frankfurt School) and modern Western left liberalism which fuels the identity debate. The postmodern rejection of activity (Marxist praxis) conditions the identity-practice crisis. Manipulating the category of identity devaluates the concept of class, and, more importantly, the concept of oppression, leading therefore to confusion of the concepts of rights and privileges. The probable reason for that is the general crisis of the subject and, thus, its identity. Inside the left it can be described as *saturated generic identity of the working class* (Badiou). Instead of praxis, which allows a person to embody the integrity of being, personal identity is built on practices reconceptualized here in terms of identity theory as an economic theory. Practices mean episodic activities, void of continuity and integrity, aimed at increasing one's market value. Therefore, the left accommodates to neoliberalism, reduces the political activity to activism. The discussion on class issues and the rise of precariat shows that trend. Judith Butler can serve as an example, as her approach defines precariat *vulnerable* and only able to confront neoliberalism with *bodily activation* of protest, which only emphasizes precariat's weakness, incorporates it in neoliberalism, prevents it from realizing its historical subjectivity.

Keywords: identity, identity policy, neo-Marxism, left-liberalism, Judith Butler, leftist discourse, populism, identity market, precariat, working class, activism.

References:

Biryukov A.A. 2015. Poiavlenie prekariata ili vozvrashchenie proletariata? (O knige Gaia Stendinga «Prekariat — novyi opasnyi klass») [The Emergence of the Precariat or the Return of the Proletariat? (On Guy Standing book "The Precariat: The New Dangerous Class")]. *Sotsiologicheskie issledovaniia.* № 10. P. 158-162 (In Russian).

Budraitskis I.B. 2013. Intelligentsiia kak stil' [Intelligentsia as a Style]. *Khudozhestvennyi zhurnal Moscow Art Magazine.* № 93. Available at: http://moscowartmagazine.com/issue/5/article/31 (accessed: 07.08.2020) (In Russian).

Butler J. 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 256 p. (Russ. ed.: Butler J. 2018. *Zametki k performativnoi teorii sobraniia.* Moscow: Ad Marginem. 248 p.).

Buzgalin A.V. 2017. Kreativnaia ekonomika: chastnaia intellektual'naia sobstvennost' ili sobstvennost' kazhdogo na vse [Creative Economy: Private Intellectual Property or Everyone's Ownership of Everything]? *Sotsiologicheskie issledovaniia.* № 7. P. 43-53 (In Russian).

Buzgalin A.V., Bulavka-Buzgalina L.A., Kolganov A.I. 2020. *Marks online: Budushchee marksizma i marksizm budushchego* [Marx Online: The Future of Marxism and the Marxism of Future]. Moscow: LENAD. 344 p. (In Russian).

Csikszentmihalyi M. 1990. *Flow: The Psychology of Optimal Experience.* New York: Harper & Row. 303 p. (Russ. ed.: Csikszentmihalyi M. 2013. *Potok: Psikhologiia optimal'nogo perezhivaniia.* Moscow: Al'pina Nonfikshn. 464 p.).

Egorova A.E. 2018. Avtobiograficheskii podkhod Did'e Eribona v kontekste sovremennykh diskussii o klassovoi identichnosti [Didier Eribon's Autobiographical Approach in the Context of Contemporary Discussions on Class Identity]. *Sotsiologiia vlasti.* 30 (4). P. 106-127 (In Russian).

Emelin V.A. 2017. Krizis postmodernizma i poteria ustoichivoi identichnosti [The Postmodernist Crisis and the Loss of Stable Identity]. *Natsional'nyi psikhologicheskii zhurnal.* № 2 (26). P. 5-15 (In Russian).

Fishman L.G. 2020. Moral'nyi balans sotsial'nogo gosudarstva i pravda levoliberal'nogo diskursa [Moral Balance in Welfare State and the Truth of Left-Liberal Discourse]. *Voprosy filosofii.* № 5. P. 12-24 (In Russian).

Il'enkov E.V. 1984. Chto zhe takoe lichnost'? [What is a Personality?]. *S chego nachinaetsia lichnost'* Moscow: Nauka. P. 319-358 (In Russian).

Kagarlitskii B.Iu. 2017. *Mezhdu klassom i diskursom. Levye intellektualy na strazhe kapitalizma* [Between Class and Discourse. How Left Intellectuals Serve Capitalism]. Moscow: HSE Publishing House. 280 p. (In Russian).

Kolganov A.I. 2018. Marks-XXI: predely i potentsial sotsial'noi filosofii: Kriticheskie remarki [Marx, 21st century: Limits and Potential of Social Philosophy. Critical Remarks]. *Voprosy filosofii.* № 6. P. 180-193 (In Russian).

Kondrashov P.N. 2020. Marksova kontseptsiia stanovleniia tselostnosti cheloveka [Karl Marx's Concept of Formation of Human Integrity]. *Voprosy filosofii.* № 5. P. 36-48 (In Russian).

Koriakovtsev A.A. 2013. Revoliutsionnost' rabochego klassa: marksistskaia teoriia i sovremennaia real'nost' [Working Class Revolutionism: Marxist Theory and Modern Reality]. *Sotsium i vlast'.* № 4 (42). Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/revolyutsionnost-rabochego-klassa-marksistskaya-teoriya-i-sovremennaya-realnost (accessed 30.05.2019) (In Russian).

Shkarin D.L. 2018. Kontsept "krizisa identichnosti" v sovremennom sotsial'no-filosofskom diskurse: teoretiko-metodologicheskii aspect [The Concept of the "Identity Crisis" in Contemporary Social and Philosophical Discourse: The Theoretical and Metodological Aspect]. *Vestnik ChelGU.* № 5 (415). Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-krizisa-identichnosti-v-sovremennom-sotsialno-filosofskom-diskurse-teoretiko-metodologicheskiy-aspekt (accessed 19.04.2019) (In Russian).

Sigachev M.I., Sleptsov E.S., Fadeev E.V. 2020. Novyi pravyi populizm: tendentsii i perspektivy na primere riada evropeiskikh gosudarstv (Italiia, Frantsiia, Germaniia, Avstriia) [New Right-Wing Populism: Tendencies and Prospects – Evidence from Some European States (Italy, France, Germany, Austria)]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriia: Politologiia.* 22 (3). P. 458-474 (In Russian).

Standing, G. 2011. *The Precariat: The New Dangerous Class.* London: Bloomsbury Academic. 198 p. (Russ. ed.: Stending G. 2014. *Prekariat — novyi opasnyi klass.* Moscow: Ad Marginem. 328 p.).

Toshchenko Zh.T. 2015. Prekariat — novyi sotsial'nyi klass [The Precariat — a New Social Class]. *Sotsiologicheskie issledovaniia.* № 6. P. 3-13 (In Russian).

Voskanian M.V. 2009. Igra v individualizirovannom obshchestve [A Play in an Individualized Society]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'.* № 2. P. 170-176 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Батлер Дж. 2018. *Заметки к перформативной теории собрания.* Москва: Ад Маргинем. 248 с.

Бирюков А.А. 2015. Появление прекариата или возвращение пролетариата? (О книге Гая Стэндинга «Прекариат — новый опасный класс»). *Социологические исследования.* № 10. С. 158-162

Будрайтскис И.Б., Матвеев И.А. 2018. Современная левая мысль: «конкретный анализ конкретной ситуации» и его теоретические основания. *Социология власти.* 30 (4). С. 8-11.

Бузгалин А.В. 2017. Креативная экономика: частная интеллектуальная собственность или собственность каждого на всё? *Социологические исследования.* № 7. С. 43-53.

Бузгалин А.В., Булавка-Бузгалина Л.А., Колганов А.И. 2020. Маркс online: Будущее марксизма и марксизм будущего. Москва: ЛЕНАД. 344 с.

Восканян М.В. 2009. Игра в индивидуализированном обществе. *Общественные науки и современность*. № 2. С. 170-176.

Егорова А.Е. 2018. Автобиографический подход Дидье Эрибона в контексте современных дискуссий о классовой идентичности. *Социология власти*. 30 (4). С. 106-127.

Емелин В.А. 2017. Кризис постмодернизма и потеря устойчивой идентичности. *Национальный психологический журнал*. № 2 (26). С. 5-15.

Ильенков Э.В. 1984. Что же такое личность? *С чего начинается личность*. Москва: Наука. С. 319-358.

Кагарлицкий Б.Ю. 2017. *Между классом и дискурсом. Левые интеллектуалы на страже капитализма*. Москва: Изд. Дом Высшей школы экономики. 280 с.

Колганов А.И. 2018. Маркс-XXI: пределы и потенциал социальной философии: Критические ремарки. *Вопросы философии*. № 6. С. 180-193.

Кондрашов П.Н. 2020. Марксова концепция становления целостности человека. *Вопросы философии*. № 5. С. 36-48.

Коряковцев А.А. 2013. Революционность рабочего класса: марксистская теория и современная реальность. *Социум и власть*. № 4 (42). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/revolyutsionnost-rabochego-klassa-marksistskaya-teoriya-i-sovremennaya-realnost (дата обращения: 30.05.2019).

Сигачёв М.И., Слепцов Э.С., Фадеев Э.В. 2020. Новый правый популизм: тенденции и перспективы на примере ряда европейских государств (Италия, Франция, Германия, Австрия). *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 22 (3). С. 458-474.

Стэндинг Г. 2014. *Прекариат — новый опасный класс*. Москва: Ад Маргинем. 328 с.

Тощенко Ж.Т. 2015. Прекариат — новый социальный класс. *Социологические исследования*. № 6. С. 3-13.

Фишман Л.Г. 2020. Моральный баланс социального государства и правда леволиберального дискурса. *Вопросы философии*. № 5. С. 12-24.

Чиксентмихайи М. 2013. *Поток: Психология оптимального переживания*. Москва: Альпина Нонфикшн. 464 с.

Шкарин Д.Л. 2018. Концепт «кризиса идентичности» в современном социально-философском дискурсе: теоретико-методологический аспект. *Вестник ЧелГУ*. № 5 (415). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/kontsept-krizisa-identichnosti-v-sovremennom-sotsialno-filosofskom-diskurse-teoretiko-metodologicheskiy-aspekt (дата обращения: 19.04.2019).

УДК 130.2. DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-29-42

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЕВРОПЕЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ?
Анализ ценностных оснований европейского единства на примере посреднической роли ЕС в палестино-израильском конфликте

С.В. Мельникова

Мельникова Софья Владимировна — аспирантка кафедры дипломатии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: sophiazavodnik@gmail.com

Мельникова С.В. 2020. Существует ли европейская идентичность? Анализ ценностных оснований европейского единства на примере посреднической роли ЕС в палестино-израильском конфликте. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 29–42. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-29-42

Статья поступила в редакцию: 04.06.2020. Принята к публикации: 31.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Изучение ценностных лекал, определяющих культурную и политическую идентичность, представляется актуальным в силу того влияния, которое ценностные ориентации могут оказывать на реальную политику и её идеолого-политическое обеспечение. Философия культуры позволяет поставить вопрос о структуре и динамике тех ценностей, которые определяют так называемую «европейскую идентичность», а также проследить её становление в процессе взаимодействия Европейского союза как актора международных отношений с другими субъектами этих отношений. Цель данной работы — проанализировать основные этапы рефлексии над «европейской идентичностью» в связи с посреднической деятельностью ЕС в палестино-израильском конфликте. В связи с этим решаются такие задачи, как установление спектра официально декларируемых и реально проводимых в жизнь ценностей Евросоюза в ходе его посреднической деятельности по урегулированию конфликта. Методология исследования предполагает опору на аксиологический анализ отдельных аспектов посреднической деятельности ЕС. В качестве источников использованы официальные документы ЕС. Научная новизна данной работы состоит в обращении к дискуссионному вопросу о культурной идентичности применительно к такому международному актору, как ЕС. Этот вопрос рассматривается сквозь призму соотнесения ценностей различных уровней путём сопоставления деклараций (официальной идеологии и риторики) и реальной политики. Гипотеза исследования состоит в том, что ценности ЕС, декларируемые в официальных документах, могут не совпадать с его реальными внешнеполитическими ориентирами. Данная гипотеза апробирована на примере анализа посреднической деятельности ЕС на палестино-израильском направлении. Теоретическая значимость исследования состоит в раскрытии специфики проявления основных контуров актуальной «европейской идентичности» как преимущественно экономической и политической

целесообразности, слабо связанной с нормативно-этическими декларациями, лежащими в основе «программной» европейской идентичности, подкреплённой соответствующими документами.

Ключевые слова: ценностный фундамент культуры, культурная идентичность, европейские ценности, внешняя политика ЕС, палестино-израильский конфликт.

Введение

В контексте изучения международных отношений определённый интерес представляют вопросы культурной идентичности, особенно — в связи с рассмотрением ценностных трансформаций в их повседневном бытовании и нормативно-идеологическом преломлении. Ориентация в актуальных интерпретациях так называемых «фундаментальных ценностей», определяющих идентичность, позволяет уточнить некоторые особенности поведения контрагентов общения, выявить ключевые ценностные трансформации, влияющие на общий климат принятия важных политических решений и на этой основе смоделировать некоторые из возможных векторов развития внутри- и внешнеполитических ситуаций.

Ценности, как известно, не являются чем-то застывшим и неизменным. Динамика их трансформаций может проявить глубокие установки коллективного бессознательного, выявляя на уровне рефлексивно принятых идентификационных программ специфику групповой солидарности разных типов. И хотя культурная идентичность в силу своего комплексного характера предполагает отсылку к историческим и бытовым фактам не менее, чем к фактам экономическим, её наполнение так же изменчиво в зависимости от многих обстоятельств (включая дискурс власти и т.п.). Именно в силу этого общеизвестного обстоятельства в ходе изучения культурных идентичностей нельзя игнорировать их проекции, имеющие место в политических идентичностях, в том числе — на уровне государств и/или надгосударственных объединений [Философия культуры в системе…, 2020: 267]. Очевидно, что представленные здесь ценности имеют многоуровневый и разнонаправленный характер; причём анализ внешнеполитической риторики и официальных документов позволяет проследить конкретные различия ценностей «реальной политики» — и идеологических деклараций по тому или иному вопросу.

В данной связи актуален анализ посреднической роли Евросоюза в таком сложном и затяжном конфликте, как палестино-израильский. Думается, для прояснения этого вопроса необходимо:

1. Опираясь на официальные документы ЕС, а также уже существующие отечественные и зарубежные исследования, выявить базовые ценности ЕС;
2. На основе анализа научных работ, касающихся роли ЕС в урегулировании палестино-израильского конфликта, изучить конкретные действия ЕС, связанные с проблемой палестино-израильского конфликта;
3. Соотнести декларативные европейские ценности с реальной политикой ЕС на палестино-израильском направлении.

Анализ посреднической роли ЕС в этом конфликте позволяет выявить некоторые особенности *внутренних процессов самого ЕС*, — в частности, процессов, определяемых пестротой «европейских идентичностей». Раскрытие ценностной основы «единой европейской идентичности», предпринятое в данном исследовании, показало, что ЕС не избежал судьбы других «воображаемых сообществ» [Anderson, 1991: 109]: реальные политические и культурные идентичности здесь множественны и достигают требуемого единства за счёт, в том числе, механизмов действия общего рынка и политической

воли — более, чем за счёт реальных или декларируемых «общих ценностей» этического плана.

На сегодняшний день тезис о «едином пространстве европейской культуры» является дискуссионным в силу ряда причин. Среди них — внутренние и внешние кризисные процессы, а также теоретические споры о будущем Евросоюза. Кризис ЕС больше, чем просто Brexit или проблемы массовой миграции. Он связан и с упадком доверия к европейским властям, и недостатком солидарности, и ростом разочарования в самой евроинтеграции [Dinan, 2017: 93]. Насколько правомерно сейчас говорить о «европейской культуре» или «общих европейских ценностях»? Можно ли считать европейское единство очередной политической идеологемой, срок жизни которой существенно сократили иммиграционный кризис, выход Великобритании из союза, рост популярности евроскептиков, экономические проблемы и т.д. [Ерёмина, 2017]. Или же перед нами действительное единство ценностных основ политического бытия, способное воспроизводить себя в разных условиях, преодолевая кризисы? И наконец, если всё же попытаться объединить в одном исследовании отчётливо осознаваемые ценности идеологические и слабо рефлектируемые «реальные ценности», — можно ли утверждать, что центростремительное движение в культурном и политическом пространстве ЕС сегодня преобладает над центробежным? Если да — то насколько культурное единство Европы способно консолидировать политическую волю ЕС в решении конкретных внешнеполитических задач? То есть, в конечном итоге, — существует ли «европейская идентичность»?

Отвечая на этот вопрос, обратимся кратко к истории понятия «культура» применительно к современному гуманитарному знанию. «Культурный поворот», оказавший влияние в том числе на область теории международных отношений, предлагает рассматривать культуру как сеть смыслов [Geertz, 1973], определяемых преобладающими в обществе ценностными установками [Schwartz, 2007], — в той степени, в какой эти установки являются базой для формирования внутренней и внешней деятельности государств [Inglehart, 2001; Hofstede, 2001]. Понятие «культура» также занимает важное место в ряде современных подходов к изучению международных отношений. Например, в рамках *неоклассического реализма* культура рассматривается как «промежуточная переменная» или «атрибут государства», который оказывает серьёзное влияние на формирование внешней политики государства. Отказ от изучения этого влияния делает исследовательскую картину неполной и возвращает исследователя к недостаткам теории классического реализма К. Уолтца [Конышев, 2020: 104].

Особое внимание культурно-историческим факторам (как основе *area studies*) уделяет и конструктивизм. Как отмечают авторы статьи «Кризис конструктивизма и методологические проблемы изучения международных отношений», мировая политика подчиняется социальным законам, — что делает культурно-ценностную составляющую исследования международных отношений чрезвычайно важной [Сергеев, Казанцев, Медведева, 2019: 65]. С этой точки зрения исключительный интерес при рассмотрении международной проблематики представляют работы, посвящённые её преломлению в теории ценностей сквозь призму идей культурологии [Торкунов, 2018; Литвак, 2014], межэтнических коммуникаций [Игнатьева, 2017], «мягкой силы» [Лебедева, 2017: 212-223], философии [Философия культуры в системе…, 2020] и т.д. Особое место здесь занимают и ценностные конфликты. Причём богатый опыт изучения международных отношений показывает: анализ конфликта без учёта культурно-исторических интерпретаций ценностных ориентаций конфликтующих сторон нередко приводит к одномерным выводам, тем самым затрудняя (а не упрощая, как могло бы показаться) пути разрешения конфликта.

Обзор базовых европейских ценностей

Ещё недавно считалось, что идеология единого европейского пространства базируется исключительно на экономическом

компоненте; культурная и политическая идентичность стран-участниц были выведены за скобки, как фактор скорее разобщающий, нежели сплачивающий [Jones, 2012]. Однако в наши дни разговор о европейском единстве всё чаще ведётся с позиций представления о единых ценностях. Если говорить об их кодификации, стоит остановиться прежде всего на Копенгагенских критериях, в числе которых — приверженность принципам демократии, свободы и прав человека. Так же страны, претендующие на вхождение в ЕС, должны иметь развитую рыночную экономику и уважать права меньшинств[1].

В настоящее время многие исследователи склоняются к точке зрения, согласно которой внешнеполитические цели и принципы (ценности) способны демонстрировать общую культурную программу государства или надгосударственного объединения в этически окрашенных терминах. Чаще всего за этими терминами стоят декларируемые позитивные ценности, имеющие отношение к целям, связанным с защитой глобальных и универсальных (с точки зрения представителей западной культуры) принципов [Смирнов, 2018: 867]. Согласно типологии, предложенной норвежской исследовательницей М. Риддервольд, такие принципы (например, права человека) не имеют культурных или национальных рамок [Riddervold, 2008]. Зачастую подобные всеобщие цели и ценности противопоставляются «ненормативным» — реальным целям, определяющимся логикой real politik. При этом считается, что в контексте изучения Европейского союза логика real politik менее актуальна и уступает место экономическим или материальным соображениям [Wolfers, 1962: 129-143], имеющим статус апробированной модели успешного решения общечеловеческих проблем. «Образцовость» таких моделей проецируется в этическую нормативность.

Подчеркнём: нормативные цели и ценности внешней политики ЕС чётко сформулированы в перечне официальных уставных документов ЕС, — таких, как Маастрихтский договор, проект европейской конституции[2], Лиссабонский договор, Устав фундаментальных прав ЕС и др. Российская исследовательница Л.О. Игумнова в своём фундаментальном исследовании выделяет несколько ключевых ценностей, формирующих культурную идентичность ЕС, а именно: ценность поддержания мира мирными средствами, уважение и защита человеческих прав и достоинства, всех базовых свобод, демократии, равенства (недискриминации), справедливости и солидарности и устойчивого развития [Игумнова, 2011]. При этом некоторые исследователи согласны, что базовые ценности и цели, заявленные в качестве основы внешней политики Евросоюза, не могут быть «приватизированы» ЕС, поскольку действительно являются общечеловеческими. Их декларативная универсальность указывает на то, что при определённых условиях эти ценности могут быть использованы для создания более благоприятной среды международных отношений, что, в свою очередь, могло бы привести к реальной трансформации ситуации в мире [Habermas, 2001].

Анализ ценностной составляющей приведённых комментариев к официальным документам подталкивает к выводу, что *внешнюю политику Евросоюза можно рассматривать как миссионерскую,* то есть призванную изменить мир, сделать его более справедливым, основанном на таких ценностях, как верховенство закона и принципы гуманности. Именно так, сквозь призму ценностей и культуры, верховенство права и гуманизма, воспринимают ЕС и вне его границ, — об этом убедительно свидетельствуют исследования, посвященные изучению *образа* Евросоюза в глазах зарубежных партнёров [Самаркина, 2018:

[1] Conditions for membership. European Neighbourhood Policy and Enlargement Negotiations. *European Commission.* Available at: https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/policy/conditions-membership_en (accessed 01.06.2020).

[2] *The Charter of Fundamental Rights of the Union, Treaty Establishing a Constitution for Europe (TCE).* Available at: http://www.europarl.europa.eu/charter/default_en.html (accessed 02.05.2020).

114]. Стремление трансформировать мир по своему образу и подобию, «воспроизвести себя» через создание аналогичных институтов в других государствах, распространение определённым образом истолкованной гуманности как базиса всех видов отношений формирует образ ЕС как пример наиболее прогрессивного объединения людей на основе осознания ценности человеческой жизни. Общая внешняя политика, в которой транслируются заявленные «внутренние» ценности, при определённых условиях могла бы способствовать росту осознания европейскими странами себя в качестве лидеров единого человечества, ведущего за собой «остальных». Идея миссии, выраженная таким образом, придаёт совокупности европейских ценностей некий высший смысл, придавая им характер фундаментального принципа, на основе которого может родиться единая европейская идентичность и ощущение коллективного *Мы* [Пушкарева, 2017: 163].

Помимо самого «набора» конкретных ценностей, важно рассмотреть способы их распространения. В арсенале ЕС есть чрезвычайно действенные методы, используемые для трансформации внутренней политики других стран, — например такие, как применение политической обусловленности (кондициональности). Этот механизм заключается в применении материальных стимулов для воздействия на других акторов международных отношений. Логика рационального выбора заставляет многих партнёров ЕС оценить свои издержки и упущенные выгоды, связанные с сопротивлением диктату европейских моделей; и, в конце концов, они, уклоняясь от столкновения с «экономическим шантажом» со стороны ЕС, предпочитают обеспечить соблюдение прав человека и верховенство закона. Практика увязок соблюдения необходимых Евросоюзу положений третьими странами распространена в соглашениях о торговле, в условиях о предоставлении финансовой помощи и других международных документах[3].

Итак, в качестве основополагающих принципов Европейский союз как самостоятельный единый международный актор декларирует приоритет базовых общечеловеческих ценностей, таких как: отстаивание прав человека, продвижение мира и равноправия. Следование этим принципам и ценностям во внешней политике призвано укрепить культурное и ценностное единство внутри самого Евросоюза, так же как и их применение во внешней политике через один из практических методов — заключение соглашений нового типа, которые обязуют стороны соблюдать эти стандарты. Надо сказать, что политическая кондициональность в большинстве случаев работает как предложение партнёру по переговорам ультиматума — либо требования ЕС соблюдаются, либо финансовая и экономическая поддержка приостанавливается. Именно такая форма ведения переговоров стала основным способом построения отношений ЕС с другими акторами международных отношений. При этом своё место в мировой политики ЕС видит в распространения таких этических норм, как самопожертвование и взаимопомощь.

Однако реальная внешняя политика Евросоюза не всегда строится в соответствии с тем, как он позиционирует себя на уровне деклараций. В отличие от экономической интеграции, которая произошла достаточно естественно и плавно, объединение культур в некую «европейскую культуру» происходит искусственно, и время от времени расслаивается, погружённая в противоречивые внешнеполитические вопросы, каким и являются отношения с Израилем и палестино-израильский мирный процесс.

Историческая справка: посредническая роль ЕС в палестино-израильском конфликте

Отметим: культурно-ценностный фактор в реализации посреднической роли ЕС в палестино-израильском конфликте име-

[3] Communication from the commission to the council and the European parliament on strengthening the European neighbourhood policy. *Brussels*. 4.12.2006. 22 p.

ет исключительный вес и для самого ЕС. В определённой степени обсуждение именно этого конфликта в 1970-х гг. после Шестидневной войны и войны Судного дня стало стартовой точкой в выработке единого европейского видения политики и международных отношений в целом. Так, например, дискуссии глав европейских государств именно на эту тему вылились в создание программы Европейского политического сотрудничества (ЕПС), которая позже эволюционировала в концепцию Общей внешней политики и политики безопасности (ОВПБ) в 1993 г. [Гудалов, 2016]. Таким образом, появление общего подхода к вопросам войны и мира на Ближнем Востоке, к палестинской политике Израиля, статусу Иерусалима произошло ещё до появления Европейского союза как единого международного актора. Как следствие, в документах ЕС непосредственно затрагиваются вопросы, касающиеся палестино-израильского противостояния в связи с темой европейской идентичности — примером может служить Декларация о европейской идентичности 1973 г.[4]

Об активном участии европейских стран в палестино-израильском мирном процессе можно говорить в связи с такими знаковыми событиями, как война в Заливе и израильское вторжение в Ливан в 1982 г. Однако первые критические замечания по поводу пассивной роли наблюдателя ЕС на Ближнем Востоке прозвучали лишь с начала 1990-х гг. Именно тогда ЕС заявил о том, что готов взять на себя серьёзные обязательства по обеспечению активной работы по достижению мира [Зыкова, 2003].

В соответствии с заявлениями официальных чиновников, деятельность Европы на Ближнем Востоке должна была сводиться к активному участию в международном мирном процессе. По планам европейской политической элиты, ЕС должен был создать условия для развития демократических институтов в Палестине, помочь в организации выборов, реализации образовательных и культурных проектов. Также упоминалось стимулирование региональной кооперации и интеграции и активизация финансовой помощи Палестинской автономии. Так, в начале 1990-х гг. примерно 85 % мировых расходов на Палестинскую автономию выделялось именно Евросоюзом [Зыкова, 2003], что во многом определило финансовую заинтересованность ЕС в обеспечении прогресса в переговорах Израиля и Палестинской автономии. Однако именно тогда, когда европейцы активизировали свою политику в этом направлении, мирный процесс замедлился в связи с ростом популярности, а затем приходом к власти в Израиле правой партии «Ликуд». Это стало причиной ужесточения политики Тель-Авива на палестинском направлении. Европейские лидеры не скрывали своего недовольства изменением курса Израиля, который определил сложные отношения ЕС и Израиля. Правительство Б. Нетаньяху начало строить новые еврейские кварталы как на Западном Берегу, так в арабских кварталах Восточного Иерусалима. По этой причине Израиль после формирования правого большинства в правительстве не поддерживал активизацию участия ЕС в мирном процессе. Усиление роли ЕС как посредника было невыгодно Израилю того времени. Тель-Авив стремился сохранить ситуацию, при которой основной международной силой, участвующей в мирном процессе, останутся США, чья политика на данном направлении имела очевидную произраильскую направленность и в силу этого была во многом лишена объективности.

Вплоть до 2000-х гг. Европейский союз продолжал предпринимать попытки по расширению своего участия в процессе мирного урегулирования. Например, одной из практических инициатив стало назначение спецпосланника ЕС М.А. Моратиноса для регулирования динамики палестино-израильского конфликта. Однако непродуманность круга его полномочий предопределила неудачу этой инициати-

[4] Declaration on European Identity. Copenhagen. 14 December 1973. *Bulletin of the European Communities.* December 1973, № 12. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities. P. 118-122.

вы. Он должен был обеспечивать контакты сторон, работать над обеспечением прав человека и т.д. Однако в реальности его деятельность свелась к формальному пребыванию в зоне конфликта, и ожидаемого оживления посреднической роли ЕС не последовало.

1997 г. стал годом, когда на саммите в Амстердаме лидеры европейских стран впервые стали говорить о своей поддержке права палестинцев на самоопределение, на словах поддержав создание Палестины как государства. Тогда же было оказано давление на Израиль в форме требований прекратить нарушение экономических и политических договорённостей, включая дальнейшее строительство поселений. Однако уже к 2000-м гг. активность Европы начала угасать. Лишь отдельные страны (такие как Бельгия, Дания и Швеция) заявили о своей готовности бойкотировать товары, произведённые в Израиле, в ответ на начало интифады аль-Акса и на активное строительство поселений.

Параллельно ЕС продолжал настаивать на том, что он признаёт лишь границы 1967 г.; государства Евросоюза считают строительство еврейских поселений идущим вразрез с законом. ЕС также критиковал Израиль и его «непропорциональное» применение силы во время антитеррористической операции «Защитная стена» в Ливане. Эта критика привела к резолюции ЕС, которая призывала к прекращению огня; введению экономических санкций в отношении Израиля и эмбарго на поставки оружия. После войны в Газе Европейский парламент одобрил доклад Голдстоуна, признававший вину израильских сил обороны в преступлениях против человечности. ЕС также критиковал израильскую блокаду Газы, называя ее «коллективным наказанием».

Официальная позиция ЕС в палестино-израильском конфликте полностью соответствует внешнеполитическим целям и ценностям союза. Однако на практике европейские страны участвуют в судьбе Палестины достаточно сдержано. Сегодня[5] их деятельность сводится к тому, что официальные представители ЕС повторяют о своей приверженности декларациям ООН, а также в финансовой помощи, которая на регулярной основе оказывается ООП[6]. При этом на такие антипалестинские события, как, например, перенос посольства США в Иерусалим или предложенный Д. Трампом план «сделка века», страны ЕС реагируют лишь в форме устного осуждения или предостережения о возможной эскалации.

Одним из наиболее противоречивых моментов является торговля с поселениями, построенными на оккупированных территориях. Как уже отмечалось, на протяжении последних пятидесяти лет, вопреки международному осуждению на оккупированных территориях ведётся незаконное строительство поселений. Сегодня около 500 тыс. человек проживают в 200 поселениях на Западном берегу и в Восточном Иерусалиме[7]. До тех пор, пока продолжается строительство, реализация формулы «два государства для двух народов» невозможна. Лидер Палестины Махмуд Аббас, также, как и другие представители палестинского народа, говорил и продолжает говорить о том, что переговоры возможны только при условии, если поселенческая деятельность будет прекращена или, как минимум, заморожена.

Под давлением международного сообщества Израиль в 2005 г. заморозил стро-

[5] В настоящее время единая политика Евросоюза по отношению к Израилю и Палестине, а также какая-либо активная деятельность, отсутствует в принципе. Как среди населения, так и среди политиков есть те, кто считает Израиль форпостом западной цивилизации на Ближнем Востоке и поддерживает его внешнеполитические шаги. Другие считают долгом Европы поддержку палестинского населения, которое находится в крайне затруднительном положении вследствие политики свершившихся фактов, которую проводит Израиль (примером этой политики является как раз строительство поселений).

[6] *Press Release by 20 international human rights and aid agencies (13th December 2019). Record numbers of Palestinians displaced by demolitions as Quartet continues to talk.* Available at: https://www.amnesty.org/en/latest/news/2011/12/record-number-palestinians-displaced-demolitions-quartet-continues-talk/ (accessed 26.06.2020).

[7] Israel and Palestine. Events of 2019. *Report 2020. Human rights watch. 2020, April.* Available at: https://www.hrw.org/world-report/2020/country-chapters/israel/palestine (accessed 25.05.2020).

ительство поселений и в рамках плана размежевания демонтировал все поселения в Газе. Однако уже в 2010 г. возобновил строительство с новой силой. Поселенческую политику Израиля называют дискриминационной из-за того, что стремительное разрастание поселений в разы ухудшает уровень жизни палестинцев, ограничивает экономическое и инфраструктурное развитие, ограничивает их доступ к водным ресурсам. Так 75 % водных ресурсов на Западном берегу тратится на нужды израильтян, проживающих в поселениях, которые получают приоритет на воду в засушливые времена. Дороги, предназначенные только для поселенцев, строятся для того, чтобы соединить новые еврейские города. Облегчая передвижения поселенцев, они фрагментируют территорию и препятствуют нормальному передвижению палестинцев[8]. Израильские поселения строятся — палестинские дома разрушаются: в 2019 г. было уничтожено около 500 палестинских строений. Если в 2018 г. примерно 500 палестинских семей покинули свои дома, то в 2019 г. этот показатель увеличился вдвое [Spencer, 2019: 133-149].

Это — лишь некоторые примеры латентно дискриминационной политики Израиля в отношении Палестины. Возникает закономерный вопрос: не является перечисленное выше достаточным для того, чтобы ЕС жёстко пытался пресекать подобную политику Израиля? Например, введя санкции против Израиля или эмбарго на покупку товаров, произведённых на спорных территориях? Признавая строительство поселений незаконными, ЕС тем не менее продолжает развивать экономические и торговые отношения с Израилем. Европейские магазины наполнены овощами и фруктами, бытовой химией, косметикой и другими товарами, произведёнными на территории поселений. Их производство на оккупированных территориях не становится причиной отказа ЕС от импорта, — так, в 2017 г. Израиль экспортировал в ЕС товаров на сумму 36,2 млрд. евро. Примерно треть израильских товаров производится в поселениях, построенных на нелегально оккупированных землях. Это стимулирует рост и развитие экономики поселений. Официальные лица Европы, несомненно, понимают, что именно торговые отношения с поселениями становятся преградой на пути к миру, а также причиной обнищания палестинского населения, и всё же эти отношения развиваются, находясь в противоречии с европейскими ценностями.

Формальное отношение к проблеме проявляется в том, что все попытки ЕС урегулировать этот вопрос оканчиваются неудачей. Вопрос нанесения маркировки на товары, произведённые в поселениях, был поднят в 2000-х гг., что должно было ввести ограничения в Соглашение об ассоциации между ЕС и Израилем, которое в 2000 г. отменило импортные пошлины на израильские товары. Правила описания происхождения товаров и их маркировки были чётко прописаны, — также, как и необходимость указывать в таможенных декларациях название населённого пункта, где произведены товары[9]. Это положение было подкреплено решением Европейского суда в 2010 г.[10] Рекомендуются надписи «Западный берег (израильское поселение)» или «Западный берег (Палестина)». Однако эта дифференциация маркировки является добровольной и часто игнорируется. Регулярные финансовые потоки, представляющие собой безадресную помощь — это пока максимальная поддержка, которую способен оказать ЕС в тех конфликтах, в которых отсутствует его прямая материальная заинтересованность.

---

[8] Unmasking the "Freeze": Israel's Alleged Moratorium on Settlement Construction Whitewashes Egregious Violations of International Law. *Al Haq position paper.* 2010. Available at: http://www.alhaq.org/advocacy/6960.html (accessed 27.06.2020).

[9] *Decision No 1/2009 of the EC-PLO Joint Committee of 24 June 2009 amending Protocol 3 to the Euro-Mediterranean Interim Association Agreement, concerning the definition of the concept of 'originating products' and methods of administrative cooperation.* Available at: https://eur-lex.europa.eu/eli/dec/2009/823/oj (accessed 09.08.2020).

[10] EU Court Allows Duties on Products from the Settlements. *Spiegel Online.* Available at: http://www.spiegel.de/international/europe/0,15180380,00.html (accessed 04.04.2020).

Соотнесение системы декларируемых европейских ценностей с реальной политикой ЕС на палестино-израильском направлении

Создаётся впечатление, что Европейский союз неспособен эффективно действовать в соответствии с теми ценностями, которые он сам считает основополагающими. В рамках его палестино-израильской политики сомнительным выглядит стремление поддержать установку на обеспечение основных человеческих прав и свобод, а также верховенства закона, — несмотря на то, что такие декларации неоднократно имели место. Объединённая Европа играет ключевую роль в формировании международного языка урегулирования конфликта, заявляя о важности соблюдения прав палестинцев; при этом, однако, европейские страны не спешат предпринимать конкретных шагов, реализующих «европейские ценности» на уровне отношений с зарубежными партнёрами, например, с тем же Израилем. Напротив, наблюдается укрепление политических, экономических и культурных связей с Израилем, несмотря на жёсткую политику этой страны по отношению к палестинскому народу. На фоне очевидного тупика в палестино-израильском мирном процессе, ухудшения экономического и политического положения палестинцев и проведения Израилем агрессивной политики по отношению к Палестине (в частности активного строительства поселений и экономической блокады Западного берега) наблюдается сведение на нет посреднических усилий ЕС в этом направлении.

Отсутствие реальных попыток Евросоюза повлиять на Израиль в соответствии с декларируемыми «европейскими ценностями» (декларируемыми именно в качестве нормативных для самого ЕС) связано с рядом факторов.

Во-первых, отсутствует единая европейская позиция по вопросу отношения к палестино-израильскому конфликту. Несмотря на то, что ЕС считается самым успешным интеграционным объединением, позиция стран-членов союза различны по многим вопросам. Странам ЕС часто приходится искать равновесие между европейской солидарностью и приверженностью общеевропейским ценностям (таким, как приоритет прав человека) — и необходимости защищать национальные интересы (в частности, экономические) [Малахов, Касцян, 2020: 148]. С этой точки зрения не удивительно, что странам-членам ЕС до сих пор не удаётся выработать единый подход к палестино-израильскому вопросу. Например, французские власти не раз говорили о необходимости признать права палестинцев и осуждали израильскую оккупацию. Напротив, Германия оказывает поддержку Израилю: долгое время немецкие власти не поддерживали декларации ООН по вопросам, связанным с палестино-израильским конфликтом [Gardner Feldman, 2014]. Великобритания, которая до недавнего времени являлась одной из самых влиятельных сил ЕС, поддерживает внешнеполитический вектор США, главного союзника Израиля.

Во-вторых, Израиль воспринимает подход ЕС к палестино-израильскому конфликту как несбалансированный, ориентированный на поддержку Палестины. Поэтому он стремится ограничить способность европейских стран действовать сообща, оказывая на него давление. Фактически Израиль как сторона конфликта не признаёт ЕС в качестве посредника, поскольку активная посредническая деятельность Евросоюза могла бы развернуть положение дел в крайне невыгодную для Израиля сторону.

В-третьих, Израиль является крайне выгодным партнёром для ЕС. Их идеологическая и политическая близость, сходное восприятие внутренних и внешних угроз, военная мощь Израиля и его инновационная экономика имеют высокую привлекательность для многих стран ЕС: они стремятся расширить сотрудничество с Израилем в области безопасности, обороны, энергетики и других сферах[11]. Особое

[11] *European Commission.* 2020. Available at: http://ec.europa.eu/trade/creating-opportunities/bilateral-relations/countries/israel/index_en.html (accessed 30.04.2020).

отношение к Израилю влияет на тот факт, что механизм кондициональности в данном случае не применяется.

В-четвертых, крайне правые партии в Европе часто заинтересованы в том, чтобы продемонстрировать свою приверженность борьбе с антисемитизмом. Они готовы публично поддерживать любые действия Израиля, чтобы получить поддержку общественности внутри страны. Этот фактор можно условно обозначить как «комплекс Холокоста», который как раз является тем, что по-настоящему вписано в общеевропейский культурный код через ужасные события прошлого, повторения которых допустить невозможно. Точно также, как невозможно допустить подозрений, что какая-либо из европейских стран проявляет хотя бы какую-то нетерпимость к Израилю [Gardner Feldman, 2014]. Конфликт декларируемых ценностей в данном также решается в пользу экономически сильного партнёра.

Итак, «единая европейская идентичность» не проявила себя в реализации нормативно-этических деклараций. Скорее можно говорить о «здоровом прагматизме», сочетающем стремление «не потерять лицо» с чёткой установкой на реальное сотрудничество с выгодным партнёром. При этом позиция «хорошо бы разрешить конфликт, но хорошо бы сделать это с минимальными издержками» также не является идеологически консолидированной: на уровне политических заявлений остаются серьёзные разночтения в политическом курсе, например, таких значимых стран ЕС, как Франция и Германия. Таким образом можно выделить как минимум три уровня интерпретации ценностного фундамента позиции ЕС по палестино-израильскому конфликту: (1) уровень официальных документов ЕС, где декларировано единство ценностей и целей с позиций приоритета «общечеловеческих ценностей»; (2) уровень национальной политики каждой из стран, где наблюдается заметный «разнобой», наиболее последовательно поддающийся интерпретации в рамках «реальной политики»; (3) уровень «натурального» экономического, политического и культурного сотрудничества, где просматривается чёткая система взаимодействия с Израилем в качестве ключевого партнёра и где отсутствует реализация декларируемых установок, направленных на поддержание курса, предполагающего создание паритета Израиля и Палестины.

Заключение

Проведённый анализ показывает, что базовые ценности Евросоюза, — такие, как ценности свободы и мира, нормативно отражая специфику культурного самосознания европейцев, далеко не всегда определяют внешнеполитические векторы взаимодействия ЕС с другими акторами международных отношений. Если в начале 1990-х гг. на страны Европы, а потом на ЕС как важнейшего актора в урегулировании палестино-израильского конфликта, могли быть справедливо возложены большие надежды, то с течением времени потенциал Евросоюза как успешного посредника в мирном процессе практически сошёл на нет. Среди основных причин можно выделить: отсутствие единой позиции внутри ЕС, противодействие Израиля активной посреднической деятельности ЕС, экономическая выгода от сотрудничества с Израилем, а также особое к нему отношение в связи с тяжелыми событиями прошлого в Европе. Как следствие, внутренние европейские противоречия, «комплекс вины» по поводу геноцида еврейского населения в середине XX в. в совокупности с экономической выгодой сотрудничества с Израилем способствуют неэффективности политики Евросоюза по палестино-израильскому мирному урегулированию. Показательно, что эта политика по умолчанию игнорирует «универсальные европейские ценности», которые положены в основу европейского единства.

Таким образом, этическая нормативность, увязанная в идентификационной программе с ценностным фундаментом, оказывается не столько причиной, сколько следствием реальных отношений в сфере экономики и политики. «Ценности» становятся управляемым элементом, позволяющим закрепить в самосознании европейца прагматически корректные результаты

и выстроить линию обороны в случае попыток изъять эти результаты из политического обращения. В политическом пространстве в качестве «естественного» фактора, сплачивающего Европейский союз, действует экономическая составляющая «европейской идентичности». Собственно культурная идентичность как некая общеевропейская модель идентичности остаётся как минимум под вопросом. Несмотря на декларацию общих для всей Европы ценностей, внутри союза не находится чёткого и разделяемого большинством европейцев ответа на вопрос «кто мы?». ЕС сегодня — по-прежнему скорее экономическое объединение национальных государств со своими «наборами» культурных и политических ориентиров и установок, среди которых больше различных, чем общих.

DOES THE EUROPEAN IDENTITY REALLY EXIST?
An Analysis of the European Unity Value Foundations in the Case of Its Mediatory Role in The Israeli-Palestinian Conflict

S.V. Melnikova

Sofia V. Melnikova — PhD student, Department of Diplomacy, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: sophiazavodnik@gmail.com

Melnikova S.V. 2020. Does the European Identity Really Exist? An Analysis of the European Unity Value Foundations in the Case of Its Mediatory Role in The Israeli-Palestinian Conflict. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 29–42. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-29-42

Received: 04.06.2020. Accepted: 31.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. As the issues of cultural identity (a hidden code that shapes cultural identity of states or supranational organisations) in the context of international actors' attitudes and world politics as such are topical, it is necessary to analyze specific indicators of such codes and behavior patterns. The tensions between the real attitudes manifested in foreign policy and the values declared in official documents prevent the formation of a single cultural identity, but shed light on real policy drivers.
The article deals with the features of cultural identity as a phenomenon in international relations in the particular case of the European Union's value orientations, indicated in official documents, and the EU foreign policy when mediating the Israeli-Palestinian conflict. As now the EU single cultural space faces internal crisis, it is legitimate to raise the issue of whether single European culture or common European values exist. A particular axiological analysis of EU Common Foreign and Security Policy in the Middle East, of both actions and declarations in the abovementioned peace talks shall contribute to the research. In this context, a passive role of the European Union in such a complex conflict as the Palestinian-Israeli one demonstrates the peculiarities of internal processes in the EU. This allows us to conclude whether the cultural identity of the European Union is real, or whether the EU is a legal fiction, an artificial union of different national identities.

Keywords: Philosophy of culture, cultural identity, European values, EU foreign policy, the Palestinian-Israeli conflict.

References:

Anderson B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London, New York: Verso. 224 p.

Barthes R. 1977. Elements of Semiology. *Hill and Wang.* April 1. P. 28-79.

Borg I., Groenen P.J.F. 2005. Modern Multidimensional Scaling: Theory and Applications. *Springer Verlag.* Berlin. P. 293-306.

Dinan D. 2017. Crisis in EU history. *European Union in Crisis London.* Red Globe Press. P. 16-31. DOI: https://doi.org/10.1057/978-1-137-60427-9

Gardner Feldman L. 1984. *The Special Relationship between West Germany and Israel.* London: George Allen & Unwin. P. 112-124.

Geertz C. 1973. Thick Descriptions Toward an Interpretive Theory of Culture. *The interpretation of Culture.* Ch. 1. New York: Bane book. P. 3-30.

Jones E. 2012. *Identity and Solidarity. Oxford Handbook on the European Union.* New York: Oxford University Press. 746 p.

Habermas J. 2006. Why Europe Needs a Constitution. *New Left Review.* 42 (11). P. 22-38.

Hofstede G. 2001. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations.* London, New Delhi: Sage Publication. 596 p.

Inglehart R. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 453 p.

Riddervold M. 2010. Interests or Principles? EU Foreign Policy in the ILO. *Journal of European Public Policy.* 17 (4). P. 581-598.

Schwartz S.H. 2006. A theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. *Comparative Sociology.* 5 (2-3). P. 137-182.

Spencer R. 2019. *The Palestinian Delusion: The Catastrophic History of the Middle East Peace Process.* New York: Bombardier Books. 304 p.

Wolfers A. 1962. *Discord and Collaboration: Essays on International Politics.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 283 p.

Filosofiia kul'tury v sisteme izucheniia mezhdunarodnykh otnoshenii. Kniga 1. Paradoksy issledovatel'skoi prizmy [Philosophy of Culture in the System of International Studies. Book 1. Paradoxes of the Research Prism]. 2020. M.V. Silant'eva, N.I. Biriukov, V.S. Glagolev i dr.; pod obshchei redaktsiei M.V. Silant'evoi; nauchnyi redaktor A.V. Shestopal. Moscow: Izdatel'stvo MGIMO-Universiteta. 544 p. (In Russian).

Eremina N.V. 2017. Krizis evropeiskoi identichnosti i Brexit [European Identity Crisis and Brexit]. *Azimut nauchnykh issledovanii.* № 2 (19). P. 327-330 (In Russian).

Gudalov N.N. 2016. Razvitie i osobennosti pozitsii Evropeiskogo soiuza po osnovnym politicheskim aspektam razresheniia palestino-izrail'skogo konflikta [Development of the European Union's Position on Major Political Aspects of the Resolution of the Israeli-Palestinian Conflict]. *Vestnik SPbGU. Seriia 6. Politologiia. Mezhdunarodnye otnosheniia.* № 4. P. 89-107 (In Russian).

Ignat'eva O.A. 2017. Vliianie mezhetnicheskoi kommunikatsii na natsional'nuiu identichnost' i vneshniuiu politiku gosudarstva [The Interethnic Communication Influence on National Identity and State Foreign Policy]. *Koncept: filosofiia, religiia, kul'tura.* № 3. P. 104-112 (In Russian).

Igumnova L.O. 2011. Normativnye tseli vneshnei politiki Evropeiskogo soiuza [Normative Goals of the European Union Foreign Policy]. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Istoriia.* № 1. P. 154-169 (In Russian).

Konyshev V.N. 2020. Neoklassicheskii realizm v teorii mezhdunarodnykh otnoshenii [Neoclassical Realism in International Relations Theory]. *Polis. Politicheskie issledovaniia.* № 4. P. 94-111. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2020.04.07 (In Russian).

Lebedeva M.M. 2017. «Miagkaia sila»: poniatie i podkhody ["Soft power": Concept and Approaches]. *Vestnik MGIMO-Universiteta.* №. 3 (54). P. 212-223 (In Russian).

Litvak N.V. 2014. Zapad — Rossiia — Vostok: tsennosti natsional'nye, geograficheskie i ictoricheckie. [West — Russia — East: National, Geographic and Historic Values]. *Vestnik MGIMO-Universiteta.* № 2 (35). P. 250-252 (In Russian).

Lotman M.Iu. 1996. Vnutri mysliashchikh mirov [Inside the Thinking Worlds]. *Iazyki russkoi kul'tury.* P. 201-202 (In Russian).

Malakhov V.S., Kastsian K.A. 2020. Evrosoiuz pered litsom vynuzhdennoi migratsii: politicheskoe i iuridicheskoe izmerenie [The EU Facing Forced Migration: Legal and Political Dimensions]. *Polis. Politicheskie issledovaniia.* № 4. P. 139-151 DOI: https://doi. org/10.17976/jpps/2020.04.10 (In Russian).

Mikhailin V. 2005. Tropa zverinykh slov: prostranstvenno orientirovannye kul'turnye kody v indoevropeiskoi traditsii [A Path of Animal Words: Spatially Oriented Cultural Codes in the Indo-European Tradition]. *Novoe literaturnoe obozrenie.* P. 34-41 (In Russian).

Pushkareva G.V. 2017. Idei i tsennosti kak sposob konstruirovaniia simvolicheskogo prostranstva natsional'noi identichnosti. [Ideas and Values as a Way of Constructing Symbolic Space of National Identity] *Polis. Politicheskie issledovaniia.* № 5. P. 156-173 DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2017.05.11 (In Russian).

Samarkina I.V., Morozova E.V., Miroshnichenko I.V. 2018. Vospriiatie Evropy v molodezhnoi srede v kontekste novykh realii mirovoi politiki [Youth Perceptions of Europe in the Context of New Realities of World Politics]. *Polis. Politicheskie issledovaniia.* № 3. P. 110-129 DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2018.03.08 (In Russian).

Sergeev V.M., Kazantsev A.A., Medvedeva S.M. 2019. Krizis konstruktivizma i metodologicheskie problemy izucheniia mezhdunarodnykh otnoshenii [The Crisis of Constructivism and Methodological Problems of Studying International Relations]. *Polis. Politicheskie issledovaniia.* № 5. P. 56-70 DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2019.05.05 (In Russian).

Shalinskii I.P. 2016. K voprosu o kul'turnom kode kak fenomene [Cultural Code as a Phenomenon]. *Zhurnal nauchnykh publikatsii aspirantov i doktorantov.* P. 67-69 (In Russian).

Shestopal A.V. 2019. Filosofiia i filosofy v kul'ture i praktike mezhdunarodnykh otnoshenii (latinoamerikanskie primery) [Philosophy and Philosophers in International RelationsCulture and Practice (Evidence from Latin America)]. *Koncept: filosofiâ, religiâ, kul'tura.* № 2. P. 40-56 (In Russian).

Smirnov A.V. 2017. Kollektivnoe kognitivnoe bessoznatel'noe i ego funktsii v logike, iazyke i kul'ture [Collective Cognitive Unconscious and its Functions in Logics, Language and Culture] *Vestnik RAN.* № 10 (87). P. 867-878 (In Russian).

Torkunov A.V. 2018. Bez znaniia sobstvennoi kul'tury i istorii nevozmozhno rabotat' s zarubezhnymi partnerami [It is Impossible to Work with Foreign Partners without Knowing One's Own Culture and History]. *Koncept: filosofiâ, religiâ, kul'tura.* № 3 (7). P. 7-14 (In Russian).

Zykova O.A. 2003. Otnosheniia Evropeiskogo soiuza i Izrailia v kontekste arabo-izrail'skogo konflikta [The EU-Israeli Relations in the Context of the Arab-Israeli Conflict]. *Vostokovednyi sbornik.* № 5. P. 152-166 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Гудалов Н.Н. 2016. Развитие и особенности позиции Европейского союза по основным политическим аспектам разрешения палестино-израильского конфликта. *Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения.* № 4. С. 89-107.

Ерёмина Н.В. 2017. Кризис европейской идентичности и Brexit. *Азимут научных исследований.* № 2 (19). С. 327-330.

Зыкова О.А. 2003. Отношения Европейского союза и Израиля в контексте арабо-израильского конфликта. *Востоковедный сборник.* № 5. С. 152-166.

Игнатьева О.А. 2017. Влияние межэтнической коммуникации на национальную идентичность и внешнюю политику государства. *Концепт: философия, религия, культура.* № 3. С. 104-112.

Игумнова Л.О. 2011. Нормативные цели внешней политики Европейского союза. *Известия Иркутского государственного университета. Серия: История.* № 1. С. 154-169.

Конышев В.Н. 2020. Неоклассический реализм в теории международных отношений. *Полис. Политические исследования.* № 4. С. 94-111. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2020.04.07

Лебедева М.М. 2017. «Мягкая сила»: понятие и подходы. *Вестник МГИМО-Университета.* №. 3 (54). С. 212-223.

Литвак Н.В. 2014. Запад — Россия — Восток: ценности национальные, географические и исторические. *Вестник МГИМО-Университета.* № 2 (35). С. 250-252.

Лотман М.Ю. 1996. Внутри мыслящих миров. *Языки русской культуры.* С. 201-202.

Малахов В.С., Касцян К.А. 2020. Евросоюз перед лицом вынужденной миграции: политическое и юридическое измерение. *Полис. Политические исследования.* № 4. С. 139-151. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2020.04.10

Михайлин В. 2005. Тропа звериных слов: пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. *Новое литературное обозрение.* С. 34-41.

Пушкарева Г.В. 2017. Идеи и ценности как способ конструирования символического пространства национальной идентичности. *Полис. Политические исследования.* № 5. С. 156-173. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2017.05.11

Самаркина И.В., Морозова Е.В., Мирошниченко И.В. 2018. Восприятие Европы в молодёжной среде в контексте новых реалий мировой политики. *Полис. Политические исследования.* № 3. С. 110-129. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2018.03.08

Сергеев В.М., Казанцев А.А., Медведева С.М. 2019. Кризис конструктивизма и методологические проблемы изучения международных отношений. *Полис. Политические исследования.* № 5. С. 56-70. DOI: https://doi.org/10.17976/jpps/2019.05.05

Смирнов А.В. 2017. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре. *Вестник РАН.* № 10 (87). С. 867-878.

Торкунов А.В. 2018. Без знания собственной культуры и истории невозможно работать с зарубежными партнёрами. *Концепт: философия, религия, культура.* № 3 (7). С. 7-14.

Философия культуры в системе изучения международных отношений. Книга 1. Парадоксы исследовательской призмы. 2020 / М.В. Силантьева, Н.И. Бирюков, В.С. Глаголев и др.; под общей редакцией М.В. Силантьевой; научный редактор А.В. Шестопал. Москва: Издательство МГИМО-Университета. 544 с.

Шалинский И.П. 2016. К вопросу о культурном коде как феномене. *Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов.* С. 67-69.

Шестопал А.В. 2019. Философия и философы в культуре и практике международных отношений (латиноамериканские примеры). *Концепт: философия, религия, культура.* № 2. С. 40-56.

УДК 101.1 . DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-43-51

ДИАЛЕКТИКА СОБОРНОСТИ В РАБОТАХ С.Н. БУЛГАКОВА И В.Н. ЛОССКОГО

А.В. Тонковидова, П.Е. Бойко

Тонковидова Анна Викторовна — старший преподаватель кафедры философии, культуроведения и социальных коммуникаций Кубанского государственного университета физической культуры, спорта и туризма. 350015, Краснодар, ул. им. Будённого, 161. E-mail: tonkovidova@mail.ru

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Кубанского государственного университета. 350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149. E-mail: pboyko@mail.ru

Тонковидова А.В., Бойко П.Е. 2020. Диалектика соборности в работах С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 43–51. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-43-51

Статья поступила в редакцию: 11.06.2020. Принята к публикации: 24.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Предметом исследования выступает категория соборности как всеобщей церковно-светской социальности. На примере учений С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского соборное начало рассматривается в своём диалектическом становлении как бытие, сущность и понятие как таковое. Диалектическое саморазвитие соборности — это непосредственное бытие, опосредствование бытия сущностью, конкретность понятия сущности. В трудах С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского бытие соборности едино в своей непосредственности, тождественно с собой в церковной социальности через прожитие соборности в непосредственном жизненном стремлении к Богу, непосредственной целостности людей с Богом и между собой. Во втором значении соборности, её сущности, происходит рассыпание единого бытия соборности, через опосредствование в светской социальности. Сущность соборности раздвоена и существует как различие, которое переходит в свою противоположность. Мы находим, что у С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского обозначается противоречие соборности в светской социальности, переход непосредственного единства церковной социальности к опосредствованному единству светской социальности. Сущность соборности обозначается через ситуацию разрыва личности и общества, личности и личности, в оторванности духа от непосредственности своего бытия, состоящем в соборности, равнозначной Божественной Троице. Соборность целостна, едина, она разделяется лишь в сознании конкретного человека. Однако этот разрыв не обладает свойством субстанциальности, он выступает как необходимый элемент процесса диалектического развития соборности, целью которого выступает конкретное слияние особенного и всеобщего в такой форме соборности, как понятие. Понятие соборности триедино, или конкретно в церковно-светской социальности, отражённой, на наш взгляд, в учении С.Н. Булгакова. Понятие, рассмотренное как наиболее конкретная форма соборности, вмещает в себя истины бытия и сущности, которые можно рассматривать как более абстрактные

определения соборности. Соборность заключает в себе цель становления личности, её духа, всеобщую цель общественного развития, в процессе достижения которой создаётся органичное единство через преодоление обособленности эмпирического существования.

Ключевые слова: С.Н. Булгаков, В.Н. Лосский, соборность, социальность, личность, диалектика, бытие, сущность, понятие.

Категория соборности в настоящее время актуальна для рассмотрения в связи с тем, что социальная, экономическая и политическая организация нашего общества предполагает наличие общезначимых идеалов. Соборность как понятие, возникшее в русской философии, на наш взгляд, может стать именно тем идеалом, который возможен к практической реализации, и уже реализуется в современном обществе вместе с соборным критерием «истинности» тех или иных преобразований в различных сферах общественной жизни. Диалектическое раскрытие соборности мы будем рассматривать на основании учений С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского, противоречивость позиций которых определилась в споре о Софии в 1935 г., когда В.Н. Лосский подверг критике булгаковское учение, утверждая, что С.Н. Булгаков в своей концепции соборности смешал божественное и природное. При этом сравнительная характеристика взглядов мыслителей уже была осуществлена К.М. Антоновым и К.В. Преображенской [Антонов, 2013; Преображенская, 2019]. В свою очередь, диалектические основания категории соборности были изучены В.К. Киреевым [Киреев, 2008], а также П.В. Ходзинским и А.И. Кырлежевым [Ходзинский, Кырлежев, 2019]. Диалектические основания в булгаковском учении изучены в работах С.Н. Астапова, О.В. Сениной, Б. Галлахера [Астапов, 2009; Сенина, 2011; Gallaher, 2016]. В свою очередь, в текстах Н.В. Лосского диалектические моменты были отмечены К.В. Преображенской, И.П. Элентухом [Преображенская, 2006; Преображенская, 2008; Преображенская, 2019; Элентух, 2013]. Таким образом, мы можем сделать заключение, что ряд авторов уже выдвигал идею, согласно которой диалектику можно использовать как метод рассмотрения соборности; в том числе, опираясь на труды С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского.

Однако, с нашей точки зрения, при всей глубине проведённых исследований трудов этих философов в настоящее время всё ещё остаются нерешённые вопросы, связанные с их подходом к теме соборности. Первый вопрос, который мы можем выделить, связан с методом, на основе которого может быть рассмотрена соборность, второй — вопрос критерия истинности знания, третий вопрос — это вопрос, относящийся к пониманию социальности и личности.

Начнём с того, что диалектика, применимая на наш взгляд к рассмотрению соборности, в концепции С.Н. Булгакова, понимается как самораскрытие понятия, бытие понятия, которое существует в движении, то есть через противоречия [Булгаков, 2008: 129,130]: «Истины христианства раскрываются диалектически» в истории человечества [Булгаков, 2008: 188]. Определяя принципы соборного единства общества, С.Н. Булгаков исходит из того, что личность, выступая основным элементом общества, формирует в социуме возможность становления тех или иных форм соборности через свою деятельность. Таким образом, происходит взаимообусловливание *социального* и *личного* через *соборное*. На наш взгляд, это можно интерпретировать таким образом, что личность, находясь в том или ином типе социальности, определяет свои действия, мысли, чувства и даже стратегию профессиональной деятельности на основе соборности. Вместе с тем, личность в своём саморазвитии может диалектично проходить разные фор-

УДК 101.1

мы социальности: и светскую, и церковно-светскую, и церковную, соответствующие бытийному, сущностному и понятийному уровням соборности. Именно в соборности эти формы социальности актуализируются как деятельностные. Неслучайно С.Н. Булгаков писал, что религия выступает базой для всякой социализации посредством правового, хозяйственного, политического общения и является основанием каждой социальности [Булгаков, 2017: 96].

Раскрытие соборности происходит двупланово. Во-первых, через исторические формы развития социума, от первых форм языческого общества, актуализирующегося через миф, в светской социальности, которая отрицается церковной социальностью первохристианства, переходя и отрицаясь на следующем уровне исторического становления возрождением, ренессансом светской социальности, и возникающим вопросом о возможности ухода от исключительной светскости, переходом в исторической объективности к синтезу церковного и светского в церковно-светской социальности, как реализации соборности на её уровне как понятия в различных формах общественного сознания, культурной деятельности личности, через не только прожитие, и не только отрицание, а через переход от наиболее абстрактного понимания категории соборности к её наиболее конкретной форме в понятии, в церковно-светской социальности.

Итак, соборность может проявляться через индивидуальное раскрытие и становление личности, её самости (или идентичности) посредством процесса социальной идентификации на разных уровнях диалектического самораскрытия. Однако церковная социальность и светская социальность в силу принятия С.Н. Булгаковым постулата антиномичности [Булгаков, 2017: 166] могут присутствовать в одном историческом пласте. Интересно, что соборность у С.Н. Булгакова раскрывает свой антрополого-социальный аспект через возможность *личностного познания* разных форм своего диалектического развития: бытия в церковной социальности, сущности в светской социальности и понятия в церковно-светской социальности.

Обращение к творчеству В.Н. Лосского также позволяет проследить развитие в его трудах анализ церковной социальности и светской социальности в их диалектическом противопоставлении. Согласно В.Н. Лосскому, диалектическое становление соборности связано с антитезой бытия и сущности: бытия как церковной социальности и сущности как светской социальности. Соборность в форме бытия — кафоличность, соборность в Церкви, или церковная социальность. Соборность в форме сущности — абстрактная соборность, или коллективность / демократизм; её можно отнести к светской социальности.

С.Н. Булгаков определяет непосредственное переживание соборности в форме её бытийности, бытийного раскрытия в ситуациях повседневности, надмирности, надсоциальности в церковной социальности первохристианства, «странствовании» у «религиозной личности» [Булгаков, 2008: 189,331]. Согласно Булгакову, соборность может проявляться для личности как тип социальной идентичности на уровне соборности как бытия, возникающий на основе такого «странствования»; для такого «странника» Божественная личность заслоняет индивидуальность (такова в идеале церковная социальность) [Булгаков, 2008: 266].

Соборность в форме бытия рассматривается В.Н. Лосским через соборность Церкви, где основой выступают неразделимость христологического единства и пневматологического многоразличия [Лосский, 2006: 708]. Не только с догматической, но и с философской точки зрения церковь нельзя рассматривать как состоящую из отдельных «частей» — личностей; ведь каждая из таких «частей» церкви отражает целое, существует в «целой церкви» и по-разному проживает свою жизнь в церкви. При этом церковные каноны, по мнению мыслителя, не приводят с необходимостью к актуализации соборности: искать соборную истину в каноне, то есть вне соборности, по В.Н. Лосскому не имеет смысла; канон — это внешняя данность, или апостоличность [Лосский, 2006: 709].

Соборность как качество церковной жизни не связано напрямую с социальным пространством, которое охватывает церковь. Соборность — прежде всего внутренняя качественная характеристика церкви на разных этапах её становления. По мнению В.Н. Лосского, соборность можно рассматривать как некую «новую реальность, абсолютное целое, надкосмическое» [Лосский, 2006: 710]. Социальные, расовые, культурные различия утрачивают своё значение в рамках соборности на её бытийном уровне. Близкие идеи можно обнаружить и в булгаковских текстах, где отмечается, что в результате утверждения церковью равенства всех перед Богом в истории нередко происходила подмена понятий через отождествление социальных вопросов с вопросами религиозно-этическими и, как следствие, «снятие» проблемы внешнего социального неравенства, смирение перед внешней социальной неоднородностью [Булгаков, 2008: 276, 277, 331]. При этом соборность — не трансцендентная реальность, а наличное бытийное условие существования церкви.

Далее В.Н. Лосский обращает внимание на антропологические мотивы учения о соборности, переходя к рассмотрению таких понятий, как личность, природа и воля. При этом для него очень важно различие понятий «индивидуум» и «личность». Индивидуум, владеющий частью природы, противопоставляет себя всему, что «не я» [Лосский, 2006: 711]. Напротив, личность утверждается в соборности. Здесь решающее значение имеет так называемое «богословие образа». Логос (Бог Слова) проявляется через «образ», который может быть рассмотрен как принцип и как особая связь человека с Богом [Лосский, 2006: 658]. Именно через образ проявляется сущностная тождественность, соборность, не исключающая, а, напротив, предполагающая личностное различение [Лосский, 2006: 667].

При этом личность человека не связана с Богом через «соучастие» или «родство» [Лосский, 2006: 669]. В.Н. Лосский подчёркивает: эти понятия — лишь «аналогия», высвобождающая свободу человека по отношению к самому себе, рассматриваемому в качестве индивида. Однако личность человека на деле являет Бога [Лосский, 2006:670]; хотя образ, присутствующий в человеке, может стать подобным Богу, а может и не стать таковым [Лосский, 2006: 671]. Поэтому соборность — прежде всего свойство церкви [Лосский, 2006: 711], и никоим образом — не индивида.

Задавая вопрос о том, возможна ли «ипостась человеческая» вне единичных личностей [Лосский, 2006: 649], В.Н. Лосский утверждает, что в христианской традиции понятие «человеческая личность» равно по объёму понятию «человеческий индивидуум» [Лосский, 2006: 650]. Но в церковной социальности (при соборности на уровне понятия) философия В.Н. Лосского определяет понятие личности по отношению к христианскому догмату, где в её понимании нет смешения тварного с нетварным, имманентного с трансцендентным. На этом основании философ делает заключение: существованию человеческой личности не предшествует некий эталон человеческой личности [Лосский, 2006: 651]. Человеческая личность сообразна Богу, что следует из «трихотомической антропологии», раскрывающей «трихотомическую личность». По своей качественной характеристике такая личность отлична от индивидуума «человеческим разумом», который В.Н. Лосский склонен рассматривать как «воплотившийся ум», дистанцировавшийся от природы в противоречивом становлении [Лосский, 2006: 653]. Но «воплотившийся ум» ещё не делает необходимым раскрытие свободы в человеке, то есть не определяет полностью формирование его личности [Лосский, 2006: 654]. Человек, который одновременно может быть рассмотрен и как «природное» существо, и как «ипостасное» существо, по словам В.Н. Лосского призван преодолевать пределы своей телесности, индивидуальные границы, разделяющие единую природу на фрагменты. Определяя трансцендентную природу человеческой личности, которая выступает основой церковной социальности [Лосский, 2006: 657], философ обращает внимание на «парадокс кафоличности», связанный с соборностью: сознание становится не «само-сознанием»,

а «само-свободой» [Лосский, 2006: 719]. Парадоксально, но условием осуществления соборности выступает отход от «самосознания» [Лосский, 2006: 719]: Лосский пишет, что «нет единой для всех меры, где есть личности» [Лосский, 2006: 719] (в частности, у всех личностей различна по интенсивности духовная деятельность [Лосский, 2006: 719]).

Поскольку соборная личность свободна от индивидуальных ограничений, ей в равной мере чужд и субъективизм, и коллективизм [Лосский, 2006: 720]: соборности не свойственны ни бунтующие индивиуумы, ни безличные (и безразличные) коллективы [Лосский, 2006: 720]. Нельзя не обратить внимание на важность этого вывода с точки зрения современных подходов к проблемам социальной идентификации и идентичности личности.

У В.Н. Лосского обнаруживается также определение соборного критерия истины на её бытийном диалектическом уровне раскрытия. «Соборность» как свойство истины конкретна и присутствует на уровне бытия как раскрытие соборности. «Соборная истина» хранима всеми личностями, обладает внутренней достоверностью для каждого члена Церкви, органично связанного со всеми. С этой точки зрения соборность обусловлена христологически и пневматологически [Лосский, 2006: 706], она есть соборное единство каждой человеческой ипостаси в качестве «соработников Бога», «личных свидетелей истины» [Лосский, 2006: 706]. Истина в этом случае открывается как соборная, кафолическая истина, являющаяся в своей объективности [Лосский, 2006: 719]. Качество соборности конкретно, так как оно выступает самим содержанием христианской истины. Такая истина выступает не в качестве отвлеченного знания (что, на наш взгляд, опосредованно в светской социальности); её качество всегда конкретно и проявляет себя как образ жизни на уровне бытийности соборности в церковной социальности. Соборность открывается в жизненности, существовании, порядке жизни, живом свидетельстве, прожитии [Лосский, 2006: 708].

Соборная истина не может быть установлена большинством голосов, всеобщим голосованием (как это свойственно светской социальности). Здесь не может быть разделения на большинство и меньшинство [Лосский, 2006: 710]. Нет другого критерия истины, кроме самой истины, понимаемой как соборность по образу Троицы [Лосский, 2006: 710].

По Лосскому следует различать соборность фактическую, конкретную (христианскую общность), — и соборность потенциальную, или христианскую всеобщность, делающую возможной достижение всечеловеческого состояния соборности [Лосский, 2006: 703], имеющей характер христианской миссии [Лосский, 2006: 703]. При этом В.Н. Лосский разделяет понятия «всеобщий» и «соборный». Он даже пишет о том, что «соборность» противостоит «вселенскости» (всеобщности) [Лосский, 2006: 704].Так, понятие «всеобщее» тождественно понятию «вселенскости» церкви как её количественная характеристика, определяющая множество участников церковной деятельности. Напротив, характеристика «соборности» как характеристика качественная может быть отнесена даже к церкви с одним верующим. Для анализа соборности в аспекте проблемы истины также очень важно отметить, что с точки зрения Лосского соборность — это не универсальная доктрина, а живое предание, человеческая бытийность в повседневности, хранимая «всегда и всеми» [Лосский, 2006: 705].

Обращаясь к анализу взглядов В.Н. Лосского на способы раскрытия соборности на уровне сущности, стоит отметить: для светской социальности свойственно интерпретировать личность на основе различий между людьми [Лосский, 2006: 649], что закрепляет ситуацию их разделённости. И так же, как необходимо различать понятия «личность» и «индивидуум», необходимо различать понятия «сознание» и «самосознание». Индивидуум — часть раздробленной, разделённой природы на уровне диалектического развития соборности как сущности [Лосский, 2006: 715]. Однако и личностная множественность может стать соборным единством только в единстве с Духом Святым, в единстве Тела Христова. Лосский пишет, что Дух

Святой открывает истину сознанию каждой личности, но раскрытие происходит индивидуально по отношению к каждой личности. Содержание сознания едино, но это, как уже отмечалось, не ведёт к некому единому «коллективному» сознанию в смысле «сверхсознания» [Лосский, 2006: 719].

В светской социальности личность, отрицая себя вне себя, минимизирует значение личностного и уходит от своей личности к общественному максимализму целей и средств. Данный тип социальной идентичности С.Н. Булгаков определяет понятием «герой», — уточняя, что ему свойственен «героизм самообожения» [Булгаков, 2011: 284]. Философ полагает, что рождение «героизма» определяет противоречивый характер актуализации соборности в социальной реальности (как проявление её сущности). Таким путём «на имманентных основаниях» создаётся «собственная форма» соборности, отличная от её трансцендентной формы. Оборотной стороной соборности в этом случае становится «стадность» [Булгаков, 2011: 92]. Его следствиями становятся конформизм и устранение самой возможности свободного действия личности [Булгаков, 2011: 284]. Ценности в обществе в этом случае имманентны и релятивны, исчезает системообразующая связка Бога, церкви, общества, человека и мира, которая, согласно доктрине «соборной истины», призвана обеспечить успешную реализацию социальных инноваций в обществе.

Данная ситуация предполагает разделение общества, по С.Н. Булгакову, на «героев» и «обывателей» [Булгаков, 2011: 288]. Индивидуальный критерий делает определяющим в социальности героический максимум, который можно увидеть в максимализме целей и средств, необходимых для реализации миссии [Булгаков, 2011: 286]. Общество разделяется на «героев», «героически самоутверждающихся» за счёт «обывателей», которые видятся лишь как средство достижения целей миссии «героя» [Булгаков, 2011: 288]. «Герой» строит субъективный проект своего «героизма», не заботясь о средствах достижения цели и затраченных на это ресурсах, объявляя себя «провидением» и «спасителем» [Булгаков, 2011: 286, 287]. Причём в связи с тем, что трансцендентные основания общего социального идеала отрицаются, идеалы, миссии и планы их реализации у каждого героя свои; а общей цели, как правило, нет. С.Н. Булгаков пишет: «героизм», рассмотренный нами как одна из моделей реализации социальных инноваций на основе индивидуального критерия, приводит к формированию не сотрудников, а лишь соперников [Булгаков, 2011: 288].

В свою очередь, *соборность на уровне понятия* представлена С.Н. Булгаковым, на наш взгляд, как актуализация церковно-светской социальности. В рамках преодоления противоречивости «героизма» создаётся такой тип личности, как «соборная личность». Такая личность готова к созидательной деятельности, устремлена к созданию такой формы социальной реальности, которая была бы основана на соборных принципах и вместе с тем обеспечивала свободную самореализацию личности, сформированной в процессе такого «подвижничества» [Булгаков, 2011:312].

Соборность, погруженная в социальное, рассматривается С.Н. Булгаковым отнюдь не только как форма социальной организации. Это ещё и критерий действия, его цель; а также форма развития личности, предполагающая трансцендентное основание для своей бытийности.

Можно предположить, что принцип соборности не утратил своё значение в качестве системообразующего для реализации различных форм деятельности, а также установления её «истинности» (эффективности). Ведь соборный критерий истинности базируется на признании трансцендентных ценностей, то есть имеет под собой «религиозно-культурные» основания, чётко проявляемые на понятийном уровне раскрытия соборности [Булгаков, 2011: 310]. Реализация соборного критерия влечёт актуализацию действий «соборной личности», обладающей «максимализмом» в личном отношении: дисциплинированностью, самообладанием, исторической трезвостью и самоотдачей в трудовой деятельности [Булгаков, 2011: 301,304]. Её действия основаны на

совести и велении долга, и, на наш взгляд, могут быть рассмотрены как форма социальной идентификации — «подвижничество» соборного народа, осуществляемое посредством отрицания идеи избранности, отстранённости от народа [Булгаков, 2011: 301,305].

Итак, на основании проведённого исследования можно уточнить специфику диалектического раскрытия понятия «соборность» в концепциях С.Н. Булгакова и В.Н. Лосского. В работах обоих философов можно проследить такие уровни раскрытия соборности, как соборность в форме бытия и соборность в форме сущности. С.Н. Булгаков и В.Н. Лосский дают во многом созвучные определения такому уровню раскрытия соборности, как соборность на уровне бытия в церковной социальности, выделяя её жизненность и бытийность. Философы видят основание социальности в укоренённости личности в трансцендентном. Отличие позиций философов в понимании личности, на наш взгляд, заключается в том, что, по С.Н. Лосскому, соборная или «трихотомическая личность» присутствует в церковной социальности, определяя идеальный концепт личности, тогда как у С.Н. Булгакова в церковной социальности есть лишь возможность для возникновения личности на основе соборности в форме понятия — это определившаяся на основе соборности как бытия «религиозная личность».

Сущностный уровень бытия соборности, изученный в работах обоих философов, также определён сходными характеристиками разделённости, раздробленности существования, коллективности, отсутствием возможности свободной самореализации личности, разделённостью церковного и светского, личностного и общественного. Можно отметить, что С.Н. Булгаков, в отличие от В.Н. Лосского, видит дальнейшее развитие категории соборности, которая, отрицая себя в церковной и светской социальности, переходит на уровень церковно-светской социальности, на уровень своей понятийной данности. Определяя важность гносеологического аспекта соборности, философы обращают внимание на соборный критерий истины, давая ему развернутую характеристику в отношении бытия и личности.

DIALECTICS OF SOBORNOST IN THE WORKS OF S.N. BULGAKOV AND V.N. LOSSKY

A.V. Tonkovidova, P.E. Boyko

Anna V. Tonkovidova — Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, Kuban State University of Physical Education, Sports and Tourism. 350015, Krasnodar, Budennogo Str, 161. E-mail: tonkovidova@mail.ru

Pavel E. Boyko — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Kuban State University. 350015, Krasnodar, Stavropol'skaya Str., 149. E-mail: pboyko@mail.ru

Tonkovidova A.V., Boyko P.E. 2020. Dialectics of Sobornost in the Works of S.N. Bulgakov and V.N. Lossky. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 43–51. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-43-51

Received: 11.06.2020. Accepted: 24.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The paper is dedicated to the philosophical debate on the notion of sobornost in the Russian religious philosophy of Sergei Nikolaevich Bulgakov and Vladimir Nikolaevich Lossky. As a universal

concept it grasps the state-of-being-joined, the unity in both religious and civil, societal aspects. Both these forms of sociality are also rooted in personal attitudes and are manifested in the sphere of reflection and in the spiritual. The extent to which both views on sobornost differ lies on the level of individual and group aspirations, in various schemes of the sobornost formation, in the religious—secular dichotomy.

In this way the concept of dialectics arises. All the aforenamed controversies and the historical development of collective forms (e.g. a conflict of sobornost in the social field of a secular society) (see Bulgakov) can be seen as the dialectical self-development of sobornost as the very being, being mediated by the essence (Lossky). It is found that the dialectics inevitably lead to personal, social and divine integrity, thus illustrating the inherent unity of sobornost as essence and as being. Conflicts and misunderstandings are only due to personal misinterpretations and sacred quest. Only in a threefold form can sobornost thrive, which is more profoundly reflected in the works of Bulgakov.

Keywords: S. N. Bulgakov, V. N. Lossky, sobornost, sociality, personality, dialectics, being, essence, concept.

References:

Gallaher B. 2016. A Supertemporal Continuum': Christocentric Trinity and the Dialectical Reenvisioning of Divine Freedom in Bulgakov and Barth. *Correlating Sobornost: Conversations between Karl Barth and the Russian Othrodox Tradition.* Ed. by Ashley John Moyse et al. Minneapolis: 1517 Media. P. 95-134. https://doi.org/10.2307/j.ctt17mcrxw.10

Antonov K.M. 2013. Filosofiia religii S.N. Bulgakova i problematika kontseptsii neopatristicheskogo sinteza V.N. Losskogo [Philosophy of Religion S.N. Bulgakov and Problems of the Neopatristic Synthesis Concept of V.N. Lossky]. Sofiologiia i neopatristicheskii sintez: dva bogoslovskikh itoga filosofskogo razvitiia: sbornik nauchnykh statei po itogam raboty sektsii po istorii russkoi mysli XXII Ezhegodnoi bogoslovskoi konferentsii PSTGU. Moscow: PSTGU. P. 86-103. Available at: http://ivashek.com/ru/research/philosophy-research/618-filosofiya-religii-s-n-bulgakova-i-problematika-kontseptsii-neopatristicheskogo-sinteza-v-n-losskogo-antonov-k-m (accessed 05.06.2020) (In Russian).

Astapov S.N. 2009. Antinomiia v otritsatel'noi dialektike P.A. Florenskogo, S.N. Bulgakova, S.L. Franka [Antinomy in the Negative Dialectics of P.A. Florensky, S.N. Bulgakov, S.L. Frank]. *Nauchnaia mysl' Kavkaza.* № 1 (57). P. 54-58. (In Russian).

Bulgakov S.N. 2008. *Dva grada: issledovaniia o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Study on the Nature of Social Ideals]. Moscow: Astrel'. 784 p. (In Russian).

Bulgakov S.N. 2011. *Pravoslavie. Ocherki ucheniia Pravoslavnoi Tserkvi* [Orthodoxy. Essays on the Teachings of the Orthodox Church]. Minsk: Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarkhata. 560 p. (In Russian).

Bulgakov S. 2017. *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* [Unfading Light: Contemplation and Opinion]. Moscow: Azbuka, Azbuka-Attikus. 672 p. (In Russian).

Kireev V.K. 2008. Dialektika sobornosti [The Dialectics of Sobornost]. *Vestnik VGU. Seriia: Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiia.* № 3. P. 245-249. (In Russian).

Kleman O. 2019. Vladimir Losskii, bogoslov lichnosti i sviatogo dukha [Vladimir Lossky, a Theologian of Personality and the Holy Spirit]. *Voprosy teologii.* 1 (2). P. 127-198. https://doi.org/10.21638/spbu28.2019.201 (In Russian).

LosskijV.N. 2006. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow: AST. 769 p. (In Russian).

Preobrazhenskaya K.V. 2006. Khristianskoe ponimanie lichnosti v interpretatsii V.N. Losskogo [The Christian Understanding of Personality by V.N. Lossky]. *Dialog otechestvennykh svetskoi i tserkovnoi obrazovatel'nykh traditsii. Dukhovnaia kul'tura kak osnova bezopasnosti i zdorov'ia lichnosti, sem'i, obshchestva: materialy Pokrovskikh chtenii, 2005-2006 gg.* Saint-Petersburg: Rossiiskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. A. I. Gertsena. P. 225-232 (In Russian).

Preobrazhenskaya K.V. 2008. *Bogoslovie i mistika v tvorchestve Vladimira Losskogo* [Theology and Mysticism in the Works of Vladimir Lossky]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta. 136 p. (In Russian).

Preobrazhenskaya K.V. 2019. S. Bulgakov i Vl. Losskii. Spor o Sofii kak stolknovenie dvukh protivopolozhnykh misticheskikh intuitsii [S. Bulgakov and Vl. Lossky. The Argument on Sophia as a Clash of Two Opposing Mystical Intuitions]. *Vestnik RKhGA*. № 2. P. 126-134. (In Russian).

Senina O.V. 2011. Dukhovnye iskaniia S.N. Bulgakova i ikh otrazhenie v ego filosofskoi sisteme [The Sacred Quest of S. N. Bulgakov and the Reflections on His Philosophical System]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta. Seriia Filosofiia. Psikhologiia. Pedagogika*. № 1. P. 40-43. (In Russian).

Hondzinskij P.V., Kyrlezhev A.I. 2019. Sobornost' v russkoi bogoslovskoi traditsii [Sobornost in Russian Theological Tradition]. *Voprosy teologii*. 1 (3). P. 427-440. http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.307 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Антонов К.М. 2013. Философия религии С.Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В.Н. Лосского. *Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ.* Москва: ПСТГУ. С. 86-103 URL: http://ivashek.com/ru/research/philosophy-research/618-filosofiya-religii-s-n-bulgakova-i-problematika-kontseptsii-neopatristicheskogo-sinteza-v-n-losskogo-antonov-k-m (дата обращения: 05.06.2020).

Астапов С.Н. 2009. Антиномия в отрицательной диалектике П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка. *Научная мысль Кавказа*. № 1 (57). С. 54-58.

Булгаков С.Н. 2008. *Два града: исследования о природе общественных идеалов*. Москва: Астрель. 784 с.

Булгаков С.Н. 2011. *Православие. Очерки учения Православной Церкви*. Минск: Издательство Белорусского Экзархата. 560 с.

Булгаков С. 2017. *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*. Москва: Азбука, Азбука-Аттикус. 672 с.

Киреев В.К. 2008. Диалектика соборности. *Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. № 3. С. 245-249.

Клеман О. 2019. Владимир Лосский, богослов личности и святого духа. *Вопросы теологии*. 1 (2). С. 127-198. https://doi.org/10.21638/spbu28.2019.201

Лосский В.Н. 2006. *Боговидение*. Москва: АСТ. 769 с.

Преображенская К.В. 2006. Христианское понимание личности в интерпретации В.Н. Лосского *Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. Духовная культура как основа безопасности и здоровья личности, семьи, общества: материалы Покровских чтений, 2005-2006 гг.* Санкт-Петербург: Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. С. 225-232.

Преображенская К.В. 2008. *Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Университета. 136 с.

Преображенская К.В. 2019. С. Булгаков и Вл. Лосский. Спор о Софии как столкновение двух противоположных мистических интуиций. *Вестник РХГА*. № 2. С. 126-134.

Сенина О.В. 2011. Духовные искания С.Н. Булгакова и их отражение в его философской системе. *Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика*. № 1. С. 40-43.

Хондзинский П.В., Кырлежев А.И. 2019. Соборность в русской богословской традиции. *Вопросы теологии*. 1 (3). С. 427-440. http://doi.org/10.21638/spbu28.2019.307

УДК 130.2. 37.01. DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-52-61

«РЕГУЛИРУЕМАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ» КАК МОДЕЛЬ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

О.А. Масловец

Масловец Ольга Александровна — кандидат педагогических наук, и.о. заведующего кафедрой китайского, вьетнамского, тайского и лаосского языков, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: maslovets10@mail.ru

Масловец О.А. 2020. «Регулируемая интенциональность» как модель современного образования: философско-культурологический анализ.
Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 52–61.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-52-61

Статья поступила в редакцию: 05.06.2020. Принята к публикации: 31.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Поиск новых образовательных моделей, соответствующих постнеклассическому этапу развития науки, требует учёта ценностно-смысловых контекстов. Актуальность такого подхода основана на осмыслении многоплановости моделей миропонимания. Сравнительно новым решением в этом случае является создание феноменологически наполненной образовательной среды, где центральное место занимает работа с интенциональностью сознания. Интенциональность понимается при этом как движущая сила, обеспечивающая опознание объекта и его удержание во внимании, а также конституирование смыслового целого. Сознавание, или разоблачение иллюзий относительно реальности объекта и его сущностного наполнения, позволяет установить гипотетический характер вариантов понимания интендируемого, и, соответственно, конституирует множество смыслов. В рамках современной системы образования этот процесс может носить характер «регулируемого смыслообразования» и опираться на совокупность сознаваемых и неосознаваемых интенциональных актов. Новизна данного исследования состоит в анализе концептуальной модели феноменологии применительно к задачам постнеклассического образования. Цель исследования — выявить аспекты теории интенциональности, позволяющие адаптировать её в качестве методологической базы современных образовательных технологий. Достижение этой цели предполагает решение таких задач, как 1) систематизация основных подходов к интенциональности в современной философии; 2) определение границ соотнесения ценностей и смыслов при опоре на теорию интенциональности в её историческом развитии; 3) выявление специфики образовательной модели, реализующей ценностно-смысловой подход в условиях глобальных сдвигов современного общественного развития. Теоретическая значимость данного исследования состоит в дополнении имеющихся моделей «интенциональной педагогики» и «регулируемой интенциональности» за счёт более детальной проработки философского содержания понятия «интенциональность».

Ключевые слова: постнеклассическая парадигма науки, современные модели образования, интенциональность, «регулируемая интенциональность», конституирование смысла, ценности и смыслы, субъект и объект в интенциональном акте.

Постнеклассическая парадигма научного знания, как известно, тяготеет к отказу от жёсткой линейности и установлению поливариантной синергетической основы знания; теория отражения сменяется подходами современной эпистемологии с её установкой на динамический подход и внимание к философии сознания. Намечаются попытки синтеза западного и восточного миропонимания; «стирания границ» между науками за счёт усиления междисциплинарности; междисциплинарность становится основой методологии качественно нового знания, исследующего чрезвычайно сложные человекоёмкие системы. Сказанное совокупно артикулируется М.С. Гусельцевой, согласно которой для современного этапа развития науки и общества характерно «мироощущение, заданное опровержением классических канонов в построении физической картины мира и развитием новой ментальности: наступает так называемая эпоха мезальянса» [Гусельцева, 2003: 100]. В эту эпоху обращенность к сознанию субъекта, наделённого интенциональностью, становится важным условием бытия субъекта.

Понятие «интенциональность» требует развёрнутого категориального анализа, предполагающего выявление динамических структурных связей с современными феноменологическими трактовками категорий «субъект» и «объект». Не менее важны исторический и компаративный подходы, с помощью которых амортизируются издержки междисциплинарного синтеза, «разворачивающего» концепт «интенциональность» в сторону его технологического использования современной педагогикой.

Несмотря на то, что термин «интенциональность» был введён в философский понятийный ряд немецким философом Францем Брентано [Brentano, 1995], проблема интенциональности была обозначена ещё в схоластических концепциях позднего Средневековья, опиравшихся на идеи Аристотеля и Августина. В основе понимания интенциональности философами этого периода лежала дифференциация между интенциональным и физическим (реальным) бытием, где реальное бытие не зависит от человеческого разума и суть порождение Бога. Различные формы физического бытия благодаря деятельности человеческого разума обретают интенциональное бытие в виде когнитивных форм в уме человека.

Эти особые когнитивные формы были описаны позже Ф. Брентано. Брентано ещё не говорит об интенциональности сознания, как это делает его ученик Э. Гуссерль [Гуссерль 2004; Гуссерль 2008], но пишет об интенциональном отношении, которое отдельные акты имеют к объекту. Эти акты различны так же, как и различны интенциональные объекты. Основным достижением исследований Ф. Брентано становится классификация интенциональных актов как «психических феноменов».

Э. Гуссерль, позаимствовав понятие «интенциональность» у своего учителя, вложил в него несколько иное содержание. Интенциональность как направленность, полагание, в его работах приобретает черты глубинной структуры сознания: она и есть *бытие вовне,* то есть не требует указания на пути перехода от имманентности акта к трансцендентным объектам. Реальный и идеальный объект здесь — единое целое, но полагаемое во множестве реальных или возможных актов относительно них.

Среди существующих исследований интенциональности можно выделить несколько направлений, раскрывающих эволюцию понятия «интенциональность» и особенности его трансформаций. К ним можно отнести: противопоставление

интенционального бытия физическому (средневековая схоластика); интенциональность как процесс сознавания феномена (Э. Гуссерль; В.А. Канке; В.Б. Сокол; Е.В. Фалёв; Д. Норт); интенциональность как структура смысла (В. Вольнов; К.А. Свасьян); интенциональность как условие деятельностного отношения к миру (О.Д. Агапов; Р. Мэй; Г.П. Щедровицкий); интенциональность как конституирующий поток относительно другого (Э. Левинас; Д. Разеев; Л. Эмбри; К.Г. Юнг); интенциональность как триггер становящегося бытия (А.М. Пятигорский; А.А. Пелипенко; Ж.-П. Сартр; В.Е. Семёнов; М.Н. Эпштейн); интенциональность как состояние, присущее сложному единству — личности (В. Франкл; А.М. Руденко).

Для нашего исследования важным представляется рассмотрение сущности интенциональности как структуры смыслополагания, поскольку именно феноменологическое направление позволяет охватить процесс субъект-объектного и субъект-субъектного взаимодействия в новом ракурсе, плодотворном, с нашей точки зрения, для решения задач совершенствования образовательных технологий.

Будучи ключевой категорией феноменологии, интенциональность рассматривается как связующее звено между субъективным и объективным, так как она всегда имеет место там, где речь идет об отношении мысли к своему объекту. Взаимоотношение мысли и её объекта описывает Ж-Ф. Лиотар: «Всякий объект вообще (эйдос, вещь, понятие) есть объект для сознания и следует описывать способ, каким я знаю объект и каковым объект есть для меня» [Лиотар, 2001: 18]. Очевидным представляется, что «наши восприятия, мысли и суждения обладают содержанием» [Перлер, 2016: 9], а интенциональность по своей сути направлена вовне к внешнему миру, что в гуссерльской феноменологической традиции получило название трансценденции; именно она позволяет понять и описать множество связей, возникающих между субъектом, познающим, желающим, оценивающим и объектами, а также другими субъектами окружающего мира.

Интенциональность обеспечивает единство сознания и его цели; все акты и состояния сознания характеризуются интенциональным внутренним существованием объектов в нём. Эту взаимосвязь можно представить с помощью кругов Эйлера, наглядно изображающих отношения между объемами понятий, и представленных на рисунке 1, где С — сознание, ИО — интендированный или интенциональный объект.

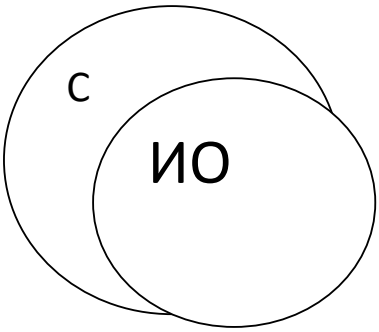


Рис. 1. Взаимосвязь сознания и объекта.

Интенциональность, проявляемая в отношении субъекта к объекту / когитуму / интентуму / вещи, помимо этих двух структур включает и третью — когитацию / интенцию — работу самого сознания, что делает необходимым осуществить дистинкцию между объектом, мыслью о нём и содержанием сознания.

Всякий объект, вступая в сознание, становясь осознанным, не претерпевает никаких изменений в своем бытии, отмечает Р. Эйслер, изменение касается только его связи с Я, в которой объект образует новое звено [Эйслер, 2006: 148]. Становясь неизменной точкой постигаемого сущего, он (объект) не является содержанием сознания, он то, что противопоставляется Я и его содержаниям, как трансцендентное. «Искать значение какого-нибудь из понятий в содержаниях сознания», — указывает Т. Липпс, — «столь же бессмысленно, как бессмысленно выводить духовное содержание божественной комедии из формы букв, которыми она напечатана» [Липпс, 2006: 120]. Взаимосвязь интенционального объекта и содержания сознания представлены на рисунке 2, где ИО — интенциональный (интендированный) объект, СС — содержание сознания.

УДК 130.2. 37.01

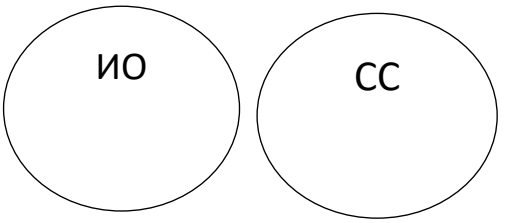


Рис. 2. Интенциональный объект и содержание сознания.

В исследованиях Ф. Брентано, где выделяются различные модусы объективности предметов в зависимости от разных видов интенциональных актов, интенциональный объект предстаёт как имманентный, однако в исследованиях Э. Гуссерля интенциональный предмет приобретает характеристики трансцендентного сознанию.

Интенциональность, делающая сознание предметным, становится важным звеном в протекании когнитивных процессов. Интенционально не только сознание, но и отдельные его феномены, и всякий феномен имеет свою собственную интенциональную структуру, которая представляет собой постоянно расширяющуюся систему интенциональных компонентов.

Обеспечивая направленность на осознание объекта, интенциональность обеспечивает конституирование смыслового единства (ноэзис + ноэма в трактовке Э. Гуссерля) и, таким образом, выполняет функцию смыслообразования. При этом основоположник феноменологии Э. Гуссерль, исследуя вопросы смыслового генезиса, центром которых выступает медиальный элемент — смысл, определяет его как идеальное бытие, и лишь находясь в особом интеллектуальном опыте — феноменологической редукции, можно ухватить его сущность.

«Смысл — это та самая предметность, которая возникает в процессе познания и, будучи опосредованной интерсубъективностью и всеобщностью категорий значения, соединяет сознание и действительность» [Гуссерль, 2009: 204]. Размышляя о процессе смыслообразования, философ заключает: «Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла [Гуссерль, 2009: 108].

Описывая роль интенциональности в когнитивных процессах субъекта, стоит отметить границы, в рамках которых существует диалектическая взаимосвязь сознания и интенциональности. Интенциональность является определяющей по отношению к сознанию, этот феномен способствует тому, что сознание трансцендирует само себя, оно объединяется и в то же время рассеивается «посредством игры поперечных интенциональностей, которые суть реальные и конкретные ретенции прошлых актов сознания, таким образом, оно постоянно отсылает к самому себе» [Сартр, 2015: 21]. В связи с этим уместным становится употребление термина «экспансия сознания» применительно к понятию «интенциональность».

Субъектно-объектная взаимосвязь рассматривается в новоевропейской традиции как онтологическая, в то время как иллюзия самодостаточности субъекта и его противопоставления объекту создаётся, согласно этой точке зрения, благодаря наличию самосознания. Именно благодаря его наличию субъект воспринимается как целое, а объект (окружающего мира) — как часть, включённая в субъект (целое) через восприятие и интериоризацию в качестве переживаемого мира. Субъект и объект не представляют собой, таким образом, дихотомическое единство, они разведены эпистемологически.

Наличие или отсутствие интендированных в интенциональный процесс объектов можно рассматривать в качестве критерия в выделении рефлексивной и нерефлексивной интенциональности. Эти объекты в силу своей трансцендентности не являются частью интенционального потока, но рассматриваются как наблюдаемые и являются частью опыта.

Сказанное выше позволяет констатировать, что «нерефлексивная» интенциональность, обусловленная переживанием неинтендированного объекта, соизмерима с сознаванием феномена (неопределенно-незнакомого), когда осуществляется, согласно В.А. Канке, «свободная вариация при конструировании синтетических многообразий в пределах знакомых горизонтов, охватывающих весь мир» [Канке,

2008: 49]. Иными словами, фоном протекания интенциональности становится сознавание феномена. Обозначенный процесс становится соизмеримым конституированию нового смысла.

На этапе «сознавания предмета» или «интенционально-рационального познания» осуществляется объективация образов окружающего мира и установление фактов их действительности / недействительности, что подтверждается Э. Гуссерлем: «Что означает действительно для предметов, какие, по мере сознания, даны лишь посредством смыслов и предложений?» [Гуссерль,2009: 421].

Сознание, осуществляя интенциональное объяснение, переживает не только увиденное, но и неопределенно-незнакомое (феномены), т.е. осуществляет свободную вариацию при конструировании синтетических многообразий в пределах знакомых горизонтов, охватывающих весь мир. [Канке, 2008: 49]. Феноменальность в её субъективной чистоте присуща субъекту, именно таким образом она понимается и Э. Гуссерлем.

Интенциональный язык транцендентен по отношению к миру фактов эмпирической реальности и рационального дискурсивного мышления. Этот язык служит основой достижения цели — феноменологической дескрипции эйдетического мира жизни чистого сознания. Язык интенциональных смыслов вкладывает в привычные слова особые смыслы актов переживаний сознания в интерсубъективной феноменологической коммуникации [Гуссерль, 2004: 249-250].

Сознание в этом случае начинает рассматриваться как поле для проявления интенциональности. Огромная энергия, которой обладает интенциональность, позволяет рассматривать её как некую сущность, «потенцирующую и преодолевающую бытие, подобную доминанте, очагу возбуждения, подавляющему всё остальное», отмечает М.Н. Эпштейн. Рождаемый такой целенаправленной силой смысл «неизбежен, он заполоняет ваш разум и начинает управлять им» [Эпштейн, 2006: 304].

В контексте описания деятельности интенционального сознания необходимо затронуть две часто отождествляемые системы — мышление и понимание. В этой связи стоит отметить, что не всякий интенциональный акт является свидетельством того, что имело место понимание. Однако всякий процесс, который может быть дефинирован как понимание, сопровождается интенциональным состоянием. Таким образом, интенциональность есть переход от непонимания, характеризующегося как промежуточное, к пониманию, как состоянию стабильному; в то же время данный процесс является условием для «узрения сущности» (Э. Гуссерль), — что, согласно точке зрения автора «Логических исследований», является строго логической процедурой [Husserl, 1973]. Интенциональность позволяет погрузиться в «ритм становления знания, который влечёт мысль к уразумению и осознанию собственных путей» [Свасьян, 2010: 34]. Сказанное позволяет трактовать процесс понимания через категорию интенциональности: процесс уразумения сущности, детерминированный интенциональным конституированием / смыслообразованием, связанным с интендированием объекта в сознание субъекта. Схематично интенциональный акт как смыслопорождающий представлен на рисунке 3.

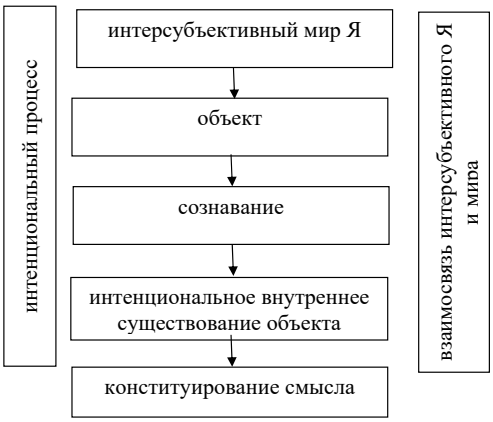


Рис.3. Интенциональный акт.

Объект, находящийся в фокусе внимания сознания благодаря интенциональности, в дальнейшем интерпретируется, выходя на новый уровень — уровень, где объект преобразуется в смысл, имеет

место своего рода абстрагирующая деятельность ума, преобразующая формы реального мира в когнитивные формы, представляющие собой интенциональное бытие объектов. Инициируемое интенциональностью внимание сознания попадает в особое пространство, где «любое переживание в самом себе есть поток „становления“ … оно есть непрестанный поток ретенций и протенций, опосредуемых также текущей фазой первозданности, в каковой живое „теперь“ сознается по контрасту с „до“ и „после“» [Гуссерль, 2008: 319].

Гипотетический характер вариантов понимания имплицируемого обуславливает множество смыслов и их интерпретаций, интерпретацию в связи с этим можно номинировать как «развёрнутый акт интенциональности, процесс рождения личностной позиции к определённой предметно выраженной форме» [Агапов, 2009: 138].

Именно интендированные предметы, рассматриваемые как объекты деятельности, имеются в виду основоположником феноменологии Э. Гуссерлем, провозгласившим принцип «Назад к вещам». В связи с этим интенциональность необходимо рассматривать не с точки зрения наивного реализма, а с точки зрения деятельности. «За каждым случаем полагания предмета следует видеть конститутивную интенциональность, но не как субъективный акт эмпирического Я, а как аподиктическую или социосмысловую необходимость, известную трансцендентальному Я»[1].

Благодаря своему деятельностному характеру интенциональность может быть дефиницией феномена, конструирующего наше бытие, «бытие как становящийся смысл и есть интенциональность»[2]. Интендированный объект в этой связи рассматривается субъектом как объект своего действия, и позволяет ему выйти за рамки своей естественной установки (Э. Гуссерль) / своей предыдущей жизни [Щедровицкий, 2004: 60].

Именно эта специфическая активность в постоянном создании новых смыслов и движении к ним, обуславливает фундаментальную способность человека иметь определённое отношение к миру; именно интенциональность «позволяет создавать, а не пассивно воспринимать мир, наполняя его смыслом и значением»[3], именно она, связывая индивида с миром, становится отправной точкой в его развитии через значимые жизненные проекты.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод, что интенциональность или сознавание предмета — это созидающая сила, которая позволяет актуализировать потенциальные возможности конституирования новых предметов / смыслов; деятельность сознания, упорядочивающая, объединяющая и устанавливающая отношения (единичного и множественного, целого и части, тождественного и различного и т.д.). Интенциональность как состояние, сопутствующее и априорное процессу понимания, позволяет создавать, а не пассивно воспринимать мир, наполняя его смыслом и значением (В.Н. Сузи), она связывает трансцендентальное и феноменологическое Я (Э. Гуссерль), а также обуславливает фундаментальную способность человека иметь определённое отношение к миру (Р. Мэй).

Заключение

Итак, онтологическая дихотомия субъекта (трансцендентальное Я) и объекта претворяет любой когнитивный акт. Интенциональность здесь выступает и как претворяющий, стимулирующий фактор, и как необходимое условие данного процесса. Множественность смыслов, их интерпретация в рамках постнеклассической парадигмы становится важным элементом процесса образования, в связи с чем понимание интенциональной сути сознания и его роли в смыслообразовании является сегодня одним из перспективных

---

[1] Литвинов В.П. 2014. *Введение в методологию: материалы к университетскому курсу.* Москва: Директ-Медиа. 183 с. С. 104.
[2] Сузи В.Н. 2005. *Герменевтика: история и концепции: учеб. пособие.* Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ. 89 с. С. 36.
[3] Там же. С. 43.

направлений исследований в области инновационных образовательных технологий. Необходимость учитывать культурно обусловленную специфику «горизонта» смыслообразования ставит перед современными образовательными технологиями задачу разработки комплексной стратегии «регулируемого смыслообразования», дополняющую деятельностный подход и учитывающую, вместе с тем, палитру культурного разнообразия.

Систематизация основных подходов к интенциональности в современной философии позволяет уточнить границы соотнесения ценностей и смыслов: при опоре на теорию интенциональности ценности в качестве объективированных структур входят в горизонт сознания познающего, не исключая, а претворяя интенциональный акт. Таким образом, установка на поиск «истины» как соответствия образа действительности сменяется установкой на анализ различных вариантов моделирования действительности в процессе смыслообразования. Что, по понятным причинам, позволяет учесть специфику педагогической деятельности в зависимости от условий конкретной лингвокультурной среды, — не отменяя, а более детально прорабатывая оптимальные пути регулирования образовательного процесса с учётом его общезначимого содержания и конкретно-исторического наполнения.

REGULATED INTENTIONALITY AS A MODERN EDUCATIONAL MODEL: PHILOSOPHICAL AND CULTURAL ANALYSIS

O.A. Maslovets

Olga A. Maslovets — PhD in Pedagogy, Head of the Department of Chinese, Vietnamese, Thai and Lao languages, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: maslovets10@mail.ru

Maslovets O.A. 2020. *Regulated intentionality* as a Modern Educational Model: Philosophical and Cultural Analysis. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 52–61. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-52-61

Received: 04.06.2020. Accepted: 31.08.2020.Received: 05.06.2020. Accepted: 31.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The article is devoted to new directions of personality formation in the postnonclassical value-semantic paradigm of education and science. The existing multidimensional understanding models are in close relationship with the reorientation of a goal-oriented education from a knowledge-centered to a competency-centered one. This shift requires new strategies and techniques for personality formation, with new mentality and objectives. A key role should be devoted to creating a special phenomenological educational environment with intentionality as the driving force of complex structures of consciousness which ensures the identifiability of an object and construction of its meaning. This process becomes possible only within the framework of an intentional act, when the perceptions of the object and its essential content are exposed. As mental intentions and the intentional of the Other are unknown, but new meanings are closely interconnected in the consciousness. In this way knowledge is created: transcendental experience integrates new meanings with those acquired earlier. Sense formation is regulated unconsciously in the mind of a subject. But within the framework of a modern education system, this process can ascend a superior level by regulated meaning formation based on

conscious and unconscious intentional acts. Therefore, the development of mechanisms for managing intentional acts of a subject that are relative to sense formation through one's transcendental experience should be the main focus of innovative education.

Keywords: intentionality, the postnonclassical paradigm of education and science, the constitution of meaning, meaning, subject, object, intentional act.

References:

Brentano F. 1995. *Psychology from an Empirical Standpoint.* 2nd ed., intr. by Peter Simons. London: Routledge. 448 p.

Husserl E. 1973. *Logical investigations.* 2nd, revised edition, 1913. Trans. by J.N. Findlay. London: Routledge. 331 p.

Agapov O.D. 2009. *Interpretatsiia kak praktika avtopoezisa chelovecheskogo bytiia* [Interpretation as a Practice of Autopoiesis of Human Existence]. Kazan: Poznanie. 247 p. (In Russian).

Dudko V.V. 2013. Pedagogicheskaia intentsional'nost' i ee kriterii [Pedagogical Intentionality and its Criteria]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia.* №. 5 (42). P. 194-196 (In Russian).

Eisler R. 1906. *Body and soul. Presentation and criticism of recent theories of the relationship between physical and psychological existence.* Barth, Leipzig. (Russ. ed.: Eisler R. 2006. Soznanie i bytie. *Fundamental'naia psikhologiia u istokov neklassicheskoi paradigmy* / [Vil'gel'm Shuppe i dr.]; Sost., predisl. i zakliuchitel'naia st. I.V. Zhuravleva. Moscow: URSS: KomKniga. P. 145-160).

Epshtein M.N., Tul'chinskii G.L. 2006. *Filosofiia tela. Telo svobody* [Philosophy of the Body. A Body of Freedom]. Saint-Petersburg: Aleteiia. 431 p. (In Russian).

Gusel'tseva M.S. 2003. Kul'turno-istoricheskaia psikhologiia: ot klassicheskoi k postneklassicheskoi kartine mira [Cultural Historical Psychology: from Classical to Postnonclassical Worldview]. *Voprosy psikhologii.* № 1. P. 99-115 (In Russian).

Husserl E. 1981. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology.* Trans. by F. Kersten. Luxembourg: Springer. 401 p. (Russ. ed.: Husserl E. 2009. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaia.* Moscow: Akademicheskii proekt. 489 p.).

Husserl E. 1981. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology.* Trans. by F. Kersten. Luxembourg: Springer. 401 p. (Russ. ed.: Husserl E. 2008. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaia.* Moscow: Akademicheskii proekt. 801 p. Available at: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/gusserl/2/j318.html (accessed 02.08.2020).

Husserl E. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy.* Trans. by David Carr. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 405 p. (Russ. ed.: Husserl E. 2004. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naia fenomenologiia.* Saint-Petersburg: SPb un-t. 399 p.).

Kanke V.A. 2008. *Osnovnye filosofskie napravleniia i kontseptsii nauki.* 3-e izd., pererab. i dop. [Major Philosophical Movements and Concepts of Science. 3rd ed., Rev. and add.] Moscow: Logos. 397 p. (In Russian).

Konev V.A. 2015. Zametki o metodologii sovremennogo obrazovaniia [Notes on the Methodology of Modern Education]. *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta.* №. 7 (129). P. 179-182 (In Russian).

Lipps T. 1909. *Guide to Psychology.* 3 ed. Leipzig. (Russ. ed.: Lipps T. 2006. Puti psikhologii. *Fundamental'naia psikhologiia u istokov neklassicheskoi paradigmy* / [Vil'gel'm Shuppe i dr.]; Comp., Foreword and the Final Art. I.V. Zhuravleva. Moscow: URSS: KomKniga. P. 116-144).

Lyotard J.-F. 2001. *Fenomenologiya* [Phenomenology]. Tr. from French and afterword B.G. Sokolova. Saint-Petersburg: Aletheia. 160 p. (In Russian).

May R. 1969 *Love and Will.* New York: W.W.Norton&Co. 88 p. (Russ. ed.: May R. 2000. Intentsional'nost'. *Sud'ba i volia: Psikhologiia svobody: khrestomatiia* / sost. K. Sel'chenok. Moscow: Izd-vo Kharvest. 576 p.).

Nikonenko S.V. 2017. Intentsional'nost': amerikanskaia tochka zreniia [Intentionality: An American Perspective]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniia.* 6 (1). P. 9-44 (In Russian).

Perler D. 2004. *Theories of Intentionality in the Middle Ages.* Klostermann. 436 p. (Russ. ed.: Perler D. 2016. *Teorii intentsional'nosti v Srednie veka.* Per. s nem. G.V. Vdovinoi. Moscow: Izd. dom «Delo». 470 p.).

Prokhorov A.I. 2016. Poniatie intentsional'nosti vo vtorom «Kartezianskom razmyshlenii» E. Gusserlia [The concept of Intentionality in the Second "Cartesian Reflection" by E. Husserl]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Filosofiia.* №. 4. P. 125-130 (In Russian).

Sartre J.-P. 1968. *The transcendence of the ego: An existentialist theory of consciousness.* Transl., annot. with an introd. by F. Williams, R. Kirkpatrick. 12. print. New York: Noonday press. 119 p. (Russ. ed.: Sartre J.-P. 2015. *Transtsendentsiya Ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya.* Moscow: IOI. 160 p.).

Shchedrovitskii G.P. 2004. *Na Doskakh. Publichnye lektsii po filosofii G.P. Shchedrovitskogo* [On Boards. Public Lectures on Philosophy by G.P. Shchedrovitsky]. Ed. text, ed. comment. V.L. Danilov. Moscow: Izd-vo Shk. Kul'tur. Politiki. 195 p. (In Russian).

Svas'ian K.A. 2010. *Fenomenologicheskoe poznanie: propedevtika i kritika* [Phenomenological Cognition: Propaedeutics and Criticism]. Moscow: Al'ma Mater: Akad. proekt. 206 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Агапов О.Д. 2009. *Интерпретация как практика автопоэзиса человеческого бытия.* Казань: Познание. 247 с.

Гусельцева М.С. 2003. Культурно-историческая психология: от классической к постнеклассической картине мира. *Вопросы психологии.* № 1. С. 99-115.

Гуссерль Э. 2009. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая.* Москва: Академический проект. 489 с.

Гуссерль Э. 2008. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая.* Москва: Академический проект. 801 с. URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/gusserl/2/j318.html (дата обращения: 02.08.2020).

Гуссерль Э. 2004. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.* Санкт-Петербург: СПб ун-т. 399 с.

Дудко В.В. 2013. Педагогическая интенциональность и её критерии. *Мир науки, культуры, образования.* №. 5 (42). С. 194-196.

Канке В.А. 2008. *Основные философские направления и концепции науки.* 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Логос. 397 с.

Конев В.А. 2015. Заметки о методологии современного образования. *Вестник Самарского государственного университета.* №. 7 (129). С. 179-182.

Лиотар Ж.-Ф. 2001. *Феноменология*. Перевод с французского и послесловие Б.Г. Соколова. Санкт-Петербург: Алетейя. 160 с.

Липпс Т. 2006. Пути психологии. *Фундаментальная психология у истоков неклассической парадигмы* / [Вильгельм Шуппе и др.]; сост., предисл. и заключительная ст. И.В. Журавлева. Москва: URSS: КомКнига. С. 116-144.

Мэй Р. 2000. Интенциональность. *Судьба и воля: Психология свободы: хрестоматия* / сост. К. Сельченок. Москва: Изд-во Харвест. 576 с.

Никоненко С.В. 2017. Интенциональность: американская точка зрения. *Horizon. Феноменологические исследования.* 6 (1). С. 9-44.

Перлер Д. 2016. *Теории интенциональности в Средние века.* Пер. с нем. Г.В. Вдовиной. Москва: Изд. дом «Дело». 470 с.

Прохоров А.И. 2016. Понятие интенциональности во втором «Картезианском размышлении» Э. Гуссерля. *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия.* №. 4. С. 125-130.

Сартр Ж.-П. 2015. *Трансценденция Эго. Набросок феноменологического описания.* Москва: ИОИ. 160 с.

Свасьян К.А. 2010. *Феноменологическое познание: пропедевтика и критика.* Москва: Альма Матер: Акад. проект. 206 с.

Щедровицкий Г.П. 2004. *На Досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого.* Ред. текста, авт. коммент. В.Л. Данилова. Москва: Изд-во Шк. Культур. Политики. 195 с.

Эйслер Р. 2006. Сознание и бытие. *Фундаментальная психология у истоков неклассической парадигмы* / [Вильгельм Шуппе и др.]; сост., предисл. и заключительная ст. И.В. Журавлева. Москва: URSS: КомКнига. С. 145-160.

Эпштейн М.Н., Тульчинский Г.Л. 2006. *Философия тела. Тело свободы.* Санкт-Петербург: Алетейя. 431 с.

УДК 130.2. DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-62-75

РИМСКИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ В ХРИСТИАНСКОМ КОНТЕКСТЕ (ПО ТРАКТАТУ СВ. АВГУСТИНА «О ГРАДЕ БОЖИЕМ»)

И.Н. Бузыкина

Бузыкина Ирина Николаевна — сотрудник научно-редакционного отдела Музеев Московского Кремля. 119019, Москва, Волхонка, 5/6, стр. 8. E-mail: Irina.Nik.Buzykina@gmail.com

Бузыкина И.Н. 2020. Римские добродетели в христианском контексте (по трактату св. Августина «О Граде Божием»). *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 62–75. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-62-75

Статья поступила в редакцию: 23.03.2020. Принята к публикации: 24.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Актуальность изучения культуры эпохи патристики как определённого этапа трансформации античности связана с поиском ключевых закономерностей подобных трансформаций. При этом обращение к проблеме новых интерпретаций римских добродетелей, заданных христианским контекстом, на материале трактата Августина «О Граде Божием» позволяет показать преемственность ключевых для римской культуры смысловых конструктов «благочестие», «мораль» и «доблести», общих для языческой римской и христианской культур. В задачи исследования входило также выявление контекстов, в которых употребляются термины, связанные с этими конструктами; в качестве примеров рассмотрено употребление понятий гражданских добродетелей в классической латинской литературе эпохи патристики. Новизна данного исследования заключается в анализе особенностей интерпретации литературных источников самим Августином, в отличие от привычного для гуманитарных наук подхода, рассматривающего в первую очередь влияние идей этого отца Церкви на дальнейшую философскую и богословскую традицию. Методология исследования сочетает историко-критический, герменевтический и семиотический анализ источника. Староримская иерархия ценностей предполагала подчинение интересов частного лица общему благу и «общему делу». Христианская модель, поставившая во главу угла любовь к Богу, изменила само содержание понятия добродетельности, исключив из него строгую привязку к благородному происхождению, чести рода и славным делам предков. Представленная в сочинении Августина панорама идей и интерпретаций демонстрирует всесторонний характер преемственности между античной языческой и христианской картинами мира, с одной стороны, а с другой — мощный потенциал принципиально новых, присущих христианской религиозной мысли идей, синтезированных на основе известных фактов, концепций и толкований.

Ключевые слова: Рим, гражданство, доблесть, благочестие, слава, virtus, civitas, pietas, fides, ordoamoris, gloria.

Настоящая статья рассматривает употребляемые святым Августином общие места классической и христианской риторики в контексте следования его трактата формальным канонам латинской словесности с одной стороны, и непротиворечивого применения их для обоснования христианского учения, с другой стороны. Выбор трактата «О Граде Божием» обоснован его программным характером, определившим дальнейшее развитие христианской интеллектуальной культуры. Трактат включает большинство интересовавших человека Поздней античности вопросов мироздания и позволяет исследовать не только богословские идеи его автора, но и определённый срез исторических, моральных, этических, философских и натурфилософских представлений, равно оказывавших влияние на мировоззрение и христианина, и язычника, имеющего определённый образовательный уровень. Теме классического наследия в христианской традиции посвящено множество исследований, отражающих различные её аспекты, однако непосредственное влияние греческой и римской литературы на раннехристианскую письменность эпохи апологетики и патристики было установлено уже на рубеже XIX–XX вв.

Принадлежность членов христианской общины преимущественно к городскому населению во II–IV вв. также подтверждает обширный круг исследований [Markschies, 2016: 17-50; Anm., 197: 313; Gemeinhardt, 2007: 492]. Поскольку христианская церковь не предложила собственной модели, принципиально отличавшейся от системы классического античного образования, традиционная римская система ценностей отчётливо присутствует в мировоззрении мыслителей раннехристианской эпохи [Йегер, 2014; Jaeger, 1961: 27; Gemeinhardt, 2007: 13; 168ff, 342; Markschies, 2016: 55]. Поскольку региональные варианты общекультурных тенденций в Римской империи слишком многочисленны, чтобы быть хотя бы поверхностно рассмотрены все, мы ограничимся репрезентативным примером Проконсульской Африки и письменного наследия святого Августина.

Соглашаясь с принятым с начала XX в. в европейской гуманитарной науке тезисом о том, что раннехристианская словесность во многом является логичным продолжением античной римской письменной и устной литературной традиции [Die griechische und lateinische ..., 1907: 394, 419; Troeltsch, 1915: 15; Hagendahl, 1983: 24], мы рассмотрим некоторые общие для языческой и христианской традиции формы выражения мысли и речи. Это будут общие понятия, вокруг которых обычно строится патриотическая полемика, поскольку тема гражданских прав, долга и доблестей наиболее ярко отражает мировоззренческие установки латиноязычной части империи. Также важно учитывать тесную связь морали, этики и религии в Риме. Корпус произведений, на основе которых формировалось мировоззрение римского гражданина эпохи Империи, состоит из разновременных сочинений, трактуемых в соответствии с историческими вызовами позднейшей эпохи. Жанры этих произведений простираются от эпической поэмы («Энеида» Вергилия) и философского диалога («Тускуланские беседы» Цицерона) до судебных речей (как обвинительных, так и защитных, например, «Апология» Апулея) и исторических сочинений («История Рима от основания города» Тита Ливия, «О заговоре Катилины» Саллюстия). Продолжение латинской литературной традиции в трактате святого Августина «О Граде Божием» можно рассмотреть на примере нескольких категорий, характерных для римской гражданской этики и одновременно являющихся ключевыми концептами фундаментального труда христианского мыслителя — virtus, pietas, fides.

Многие исследователи задавались вопросом употребления терминов, связанных с гражданством, рассматривая сочинение святого Августина с точки зрения истории, богословия, философии [Kamlah, 1951; Ratzinger, 1954; Cognar, 1957; Hagendahl, 1967, I: 342; Hagendahl, 1983: 126 seqq.]. Употребление подобной специфической лексики является маркером образовательного уровня и принадлежности автора к определённой интеллектуальной традиции и позволяет анализировать теоретические построения автора относительно важнейших для Античности категорий: власти, государственности, традиционного римского института гражданства, а также встраивание в эту систему нового понятия — Церкви. На настоящем этапе необходимо обратить внимание на многозначность этих терминов и ввести ограничения нашего исследования:

В рассматриваемом трактате мы видим позицию позднего периода творчества святого епископа, уже пересмотревшего свои взгляды и философские позиции, освободившегося от влияния дуалистических представлений и увлечения неоплатоническими идеями, хотя упоминания этих учений присутствуют в «О Граде Божием». Обращение именно к этому трактату обусловлено историческим контекстом угрозы Риму, в котором складывается первая христианская концепция мировой истории.

Источники, к которым святой Августин обращается, можно условно разделить на две группы: первые он цитирует, называя автора произведения или отсылая к нему как к общеизвестному и авторитетному тексту, вторые — не названы прямо, но достаточно легко выявляются как скрытые цитаты или аллюзии: большинство источников цитат было выявлено в ходе многовековой традиции издания трактата авторитетнейшего из западных отцов Церкви.

Далее сопоставим контекст употребления понятий, связанных с гражданством и гражданскими доблестями в сочинении святого Августина и его источниках, на риторику которых он явно опирался или к которым он адресовал читателя, выстраивая своё повествование, и рассмотрим примеры влияния классических образцов. Следует упомянуть также характерное для христианской письменности общее место: аллегории Иерусалима как Града небесного и сравнить его с классическим образом идеального миропорядка.

Следует сразу оговориться, что в большинстве вопросов, касающихся общественной и частной морали, Августин прибегает к авторитету Цицерона, под влиянием которого собственно и возникают построения об идеальном государстве, исправленные на христианский лад, пафос которого заключён в том, что «древние» говорили всё правильно, но авторитеты у них были ложными. То есть, именно метод он заимствует, но идею вкладывает новую. В обращении к авторитету языческого мыслителя нет ничего странного — точно так же двумя веками ранее Минуций Феликс апеллировал к авторитету древнегреческих философов, которые, согласно его аргументации, прославляли Единого Бога, не зная Его имени. Что касается ключевых и иконических с точки зрения истории Рима событий — это общее место объясняется, с одной стороны, хрестоматийностью самих сюжетов и их стопроцентной узнаваемостью широкой латиноязычной аудиторией. В качестве основных исторических источников, к которым отсылается читатель, чаще всего возникают Саллюстий, Аппиан, Ливий, Тацит, Помпей Трог, а также Варрон, труды которого обширно цитированы в книгах 6-8 и 18-21.

В качестве материала для сопоставления и выявления неких общих черт, присущих и трактату Августина, и классической римской историографии, мы используем несколько сочинений античных авторов. Критериями отбора произведений в данном случае являлись соответствие их корпусу текстов, составлявших основу образования в Римской империи, их прямое или косвенное цитирование в трактате «О Граде Божием», позволяющее демонстрировать актуальные для исследования стереотипы мировоззрения.

К первой группе источников можно отнести те произведения, которые Августин непосредственно называет, анализирует и довольно пространно цитирует — в пер-

вую очередь, отрывки из «Энеиды» Вергилия (О Граде I 1; XIV 5), фрагменты произведений Апулея (Там же, I 12 – 14), речей и трактатов Цицерона (Там же, I 9; II 21 – 28), Саллюстия (Там же, I 18), энциклопедиста Варрона, тексты которого дошли до нас по большей части как раз благодаря упоминаниям в трактате «О Граде Божием» (см. Табл. 1).

Вторая группа — это сочинения авторов, на знакомство с которыми указывает образование, полученное святым Августином в языческой школе: например, это «История Рима от основания города» Тита Ливия или «Анналы» Тацита [Leisegang, 1900; Angus, 1906] или фрагменты поэтических произведений — Овидия, Горация [Hagendahl, 1967, I; Marrou, 1938] или латинских переводов Гомера и Гесиода.

Перед гиппонским епископом стояла задача написать новую версию всемирной истории в форме, способной восстановить все закономерности рождения, расцвета и упадка царств и причины этого, показать сосуществование на земле порочной человеческой воли и действие божественной благодати. Результатом многолетних трудов святого Августина стал уникальный синтез, не повторяющий ни классические образцы исторического жанра, ни «Церковную историю» Евсевия [Markus, 1988: 2-4]. Оставаясь в контексте римской литературной и риторической школы, он «провёл последовательно критическую ревизию всего образного строя античной традиции», в частности, в сфере представлений о времени и ходе истории, а именно — наделил старую форму новым содержанием и связями» [Marrou, 1938: 129]. Проиллюстрировать это утверждение можно на примере отдельных, ключевых для античной традиции понятий.

Самый первый контекст, принимаемый без аллегорической или какой бы то ни было трактовки в духе interpretatio christiana, — это олицетворения добродетелей в римской истории и мифологической поэзии. В тексте «О Граде Божием» эти образы представлены, в частности, такими героями раннеримской истории как Эней (О Граде, I 2, 3 и далее, III 14) Лукреция (Там же, I 19), Катон Утический (Там же, I 19), Муций Сцевола (Там же, V 18), Сципион Африканский (Там же, III 21, X 21).

На страницах «О Граде Божием» мы встречаем многочисленные отсылки к сюжетам и образам героев и божеств, традиционных для римской дохристианской словесности. Это вполне предсказуемо, так как воплощённые в образах Ахилла, Энея и Ромула добродетели в культурном контексте Поздней античности обладают смыслом, понятным всем жителям империи — как язычникам, так и христианам. Древнеримская иерархия доблестей, с которой полемизирует святой Августин, проста и строга: на вершине её — всеобщее, государственное благо, за ним следует честь рода и семьи, а только на последнем месте — личности. Несомненно, стоит оговориться, что поскольку иппонийский епископ не ставил себе целью писать трактат об истории римской литературы или эволюции этических представлений, он лишь мельком упоминает о том, что нравы римлян изменились за века, прошедшие со времён Пунических войн до императора Августа. К тому же, он отдаёт себе отчёт в том, что идеального Рима, созданного в сочинении Цицерона «О республике», не существовало никогда (О Граде, XIX 21). Однако и это сетование можно воспринимать в контексте представления «о падении нравов», характерного для латинской литературы (См. отсылки к Цицерону в О Граде, II 9 и к Саллюстию в О Граде, III 19). С другой же стороны, естественно, что понимание доблести у ритора поздней Республики отличается от смыслов, которые вкладывает в то же понятие, к примеру, придворный поэт ранней Империи.

Каталог примеров как римских гражданских доблестей, так и присущих римскому обществу пороков — которые зачастую являются крайностями и тех же человеческих качеств и приобретают злокачественный характер из-за отсутствия доблести, умеренности (например, как тщеславие, чрезмерное честолюбие, тирания) в трактате святого Августина полностью продиктован репертуаром, который предлагают классики латинской литературы. К греческим сюжетам епископ Гип-

пона обращается в качестве исключения, говоря о судьбе Сократа, мудрости Платона и его последователях — философах–неоплатониках Плотине, Ямвлихе и Порфирии. В связи с последними он упоминает и своего земляка, африканца Апулея, как писавшего по-латински. Греческие прообразы философских и правовых построений римских мыслителей и ораторов как бы присутствуют на периферии данного дискурса.

Во второй книге трактата, где речь идёт о своеобразной иерархии достоинств героев, богов и полубогов и возможности представления их в театре, христианский мыслитель обращается к произведениям Цицерона и Платона, посвящённым идеальному устройству государства («О республике», «Тускуланские беседы», «Государство»). Однако святой Августин подчёркивает, что римляне из заимствованных у других народов образов обоготворили не только героев. Божественные почести воздавались и персонификациям, вроде лихорадки или непотребного вида садового пугала, в то время как о причислении к героям или полубогам такого достойного человека и мыслителя, как Платон, не шло и речи (О Граде II 14). Помимо обожествления героев, принесших свой вклад в процветание Рима, свои имели алтари публичные добродетели: первым был храм Согласия (367 г.), а затем появились святилища и алтари Доблести, Мужеству, Верности, Доверию (spes), Почтительности (pietas), Целомудрию и Свободе [Liebeschuetz, 1979: 51].

Предел величия гражданина — быть прославленным в веках перед поколениями потомков. Примеры *gloria* в римской истории — это, прежде всего, победы в войнах, такие, как триумф над Карфагеном. Стремление защитить отечество превыше моральных норм, действующих на уровне общества, семьи и личности: «к отчизне любовь и жажда безмерная славы» (Вергилий «Энеида» VI 820–823) даёт отцу право лишить жизни собственных детей (О Граде V, 18), оно восхваляет свободу и приносит похвалу от всех граждан. «Эти два стремления, — говорит Августин, — к свободе и жажда славы среди людей подвигали римлян совершать великие дела» (Там же). Такие герои, как Торкват, Муций Сцевола и Фурий Камилл, представляются непосредственным воплощением римской доблести, обозначенной словом virtus. Это понятие может обозначать любые добродетели, включая религиозность, простоту и умеренность, но прежде всего отсылает именно к мужеству, героизму опять-таки на поле боя и бесстрашию перед лицом врага, тирана, угрожающего не только жизни, но чести достойного сына отечества, обозначаемому как fortitudo или firmitas corporis / animi.

Pietas — религиозное благочестие, любовь к отеческим пенатам, тем самым, которых Эней забирает из горящей Трои. Благочестие, фактически равное лояльности государству, как правило, сочетается с понятием права, справедливости (iustitia). В контексте языческой добродетели у Августина pietas употребляется в ограниченном количестве случаев, например, когда он говорит о том, что воспетому Вергилием римскому милосердию по отношению к пораженным противникам в истории находится ничтожно мало подтверждений (О Граде I 6). Благочестие полководца Марка Регула (О Граде I 15), не отказавшегося от отеческих богов в карфагенском плену и под пыткой, обозначено именем «доблести духа» (animi virtus), и приводится как пример добродетели веры (fides) и верности клятве, который ныне римляне «страшатся иметь у всех граждан». Внешне история Регула напоминает мученичество, но в этом примере о прямой аллюзии речи не идет. Добродетельная жизнь, к которой стремились древнегреческие философы, Августин называет «путём благочестия», противопоставляя религиозным практикам, воздававшим божественные почести совершенно недостойным поклонения объектам (О Граде II 7).

Fides — вера, верность, соблюдение обетов. Вполне предсказуемым образом, в подавляющем большинстве случаев в трактате Августина термины, связанные с верой, использованы для обозначения веры христианской или ветхозаветной (см. Таблица 2). Верность города Сагунта союзу с Римом и страдания его граждан

ради клятвы, данной перед его богами, в данном случае является примером достойного поведения, который древние преподали современникам — язычникам, видящим причиной нынешнего разорения Рима признание христианской веры. Однако вера и верность сагунтян привела их к жёсткой и бессмысленной гибели (О Граде II 20). Отдельного внимания заслуживает пассаж о природе римских божеств и завершающее его рассуждение об обожествлённых добродетелях — Virtus, Fides. Иерархия, да и сама система религиозных представлений римлян с точки зрения монотеизма нелогична и порочна в самом основании, если Вере в какой-то момент стали воздавать божеские почести, считая её некоторой самостоятельной богиней, а не божественным даром, ниспосланным человеку. Однако нас больше занимает вопрос олицетворенных и обожествленных добродетелей. «Почему, — задается вопросом епископ, — не почитается богиней Умеренность, именем которой иные римляне стяжали немалую славу? Чем не богиня — Мужество, что укрепляло Муция, когда он держал правую руку в огне?..» (О Граде IV 20).

Примыкающее к вере и верности понятие spes — надежда, упование, в трактате Августина присутствует практически исключительно в христианском значении. Появившись в самом начале трактата в цитате из Вергилия в контексте ослабевшей надежды ахейцев на победу в Троянской войне, в большинстве случаев термин всё же употребляется Августином в сочетаниях вроде spes in Deo. Римское олицетворение надежды мы встречаем в перечне традиционных древнеримских божеств, сопровождающих человека в его жизни: «Венилия — богиня надежды, которая проходит (venit)» (О Граде IV 11). Само имя указывает на преходящий характер в языческом представлении того, что для верующего христианина должно быть непреложным. Вне христианского контекста надежда появляется в цитате из Апулея («О демоне Сократа», в О Граде IX 8): «Итак, землю населяют люди, одарённые разумом, обладающие даром слова, бессмертные по душе, но со смертными членами, с умом легким и беспокойным, с телами грубыми и тленными, с нравами различными, с заблуждениями одинаковыми, с упорной смелостью, с упрямой надеждой, с трудом бесполезным, с счастьем изменчивым».

Второй контекст, в котором упоминаются языческие боги, герои и исторические лица — наиболее полно и подробно изученный, поскольку именно здесь вступает в силу interpretatio christiana. Рассуждения о событиях истории как совсем давней, эпической то есть практически мифологической, так и временах не настолько древних, сопровождаются оценкой их с точки зрения не только римской морали, но и христианского понимания греха и воздаяния. Поскольку представление о доблестях и добродетелях горожан неразрывно связаны с местом их пребывания, выбор термина город неслучаен. Употребление слова civitas является нормой в латинских переводах Писания и у других святых отцов, что обусловлено реалиями Поздней античности: слово *πόλις* передавалось как civitas. *Царство* (*βασιλεία*, как, например, в Ин 18:36) закрепившееся в восточной традиции, несло для римского запада отрицательные коннотации тиранической власти. Под словами «град Божий» (civitas Dei), в латинских текстах как Нового, так и Ветхого заветов подразумевался Иерусалим (Hierosolymam quia civitas est magni Regis (Math. V 34–35), diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob gloriosa dicta sunt in te *civitas Dei* (Ps. LXXXVII 2–3) (здесь точно подтвердить то, что в тексте Библии, известном святому Августину, стояло именно это слово, невозможно, потому что старый латинский текст полностью не восстановлен, но вероятность именно такого устойчивого употребления (до перевода Иеронима) подтверждает цитата из Песни Песней, см. далее).

Население Рима, эта первоначально «разнородная и притом бродячая толпа» (Саллюстий, О заговоре, VI 2), превратилось в организованное общество благодаря законам, установленным полулегендарным героем-основателем, способным соединить разнородные элементы в форму полиса [Шеррард, 2006: 31]. Отсюда происходит мысль о том, что человек, пре-

жде всего, часть социального организма и полностью реализовать свою virtus может только в рамках государства. На то же представление, пусть и несколько двусмысленно («закон» можно понимать и как «закон Моисеев») указывает послание апостола Павла к Римлянам (Рим 7:1). Гражданские права и вытекающие из них обязанности неразделимы: магистраты служат народу, которым и из которого избраны. Права налагают ответственность, которая является неотъемлемым атрибутом высокого достоинства свободного человека. С точки зрения римского законодательства государство в первую очередь служит для защиты имущества и держится на согласии граждан относительно права. Народовластие (Тацит, Анналы, I 1–7, I 33, II 28, XIII 50), почти всеобщее равенство, при котором все блага свободы равно распространялись на всех граждан, воспринималось как совершенное государственное устройство (Цицерон, О республике, I XXIII, 56, II XV, 42). Честолюбие, эта крайняя степень желания славы, в представлении римского историка всё же стоит ближе к доблести, чем алчность достатка (Саллюстий, О заговоре, XI 1). Закрепившееся в сознании многих поколений риторическое клише обращения к «старым временам» (Ливий, История, II 1), древним нравам и обычаям, использовалось, чтобы подчеркнуть связь доблести и традиции. Достоинство римского гражданства представляло собой высшую ценность. В нём можно либо родиться, либо получить за большие заслуги или плату. Достоинством полиса считается так же его замкнутость, невосприимчивость его жителей и устоев к чуждым обычаям и законам (ср., например, любимый апологетами пассаж об иудеях у Тацита в «Истории»,V 4), поэтому всем римским историкам свойственно представление о порочности или по крайней мере опасности любых влияний извне. Обращаясь к примерам из римской истории, святой Августин постоянно напоминает об этих идеалах, хотя в V в. они уже представляли собой отнюдь не актуальный образец поведения гражданина, а, скорее, форму выражения патриотизма, несмотря на то, что архаические представления о гражданстве как едином организме и равенстве прав давно стали формальностью, символами или регалиями прошлого и ещё в большей мере — настоящего могущества [Альбрехт, 2004: 708].

Автор трактата «О Граде» использует примеры риторики полисной обособленности, патриотизма и консервативных ценностей римского общества, противопоставляя им идеалы «небесного гражданства». Традиции и правовые основы позднеантичных городов оставались действительными, хотя и претерпели значительные изменения со времён Вергилия и Цицерона; они не утратили своей самостоятельности, и в повседневной жизни продолжали действовать законы, несовместимые с церковным устроением [Inglebert, 1996: 432]. Христианское обоснование «гражданства» как состояния избранных праведников у святого Августина основано на утверждении апостола Павла «наше же жительство — на небесах» (Флп 3:20) (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Оно не достаётся ни за деньги, ни за какие-то иные почитаемые в земной жизни почести, но делает человека абсолютно свободным. В том же Послании апостол Павел приводит сравнение, вполне понятное людям эпохи античности: если атлет перед соревнованиями отказывает себе во всем, что мешает стяжать победу, то и желающий стяжать Царство Божие должен «бежать, чтобы получить». Эта атлетическая метафора нашла отклик и в трактате святого Августина. В граде Божием праведный полноправен вне зависимости от гражданского состояния, даже если он — раб. Единственным точно определимым признаком небесного гражданства является «правильная любовь», правильный порядок, или верная направленность любви. «Земное государство создано любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу, небесное — любовью к Богу, доведенной до презрения к себе» (О Граде, XIV: 28). В представлении святого Августина правильная любовь не может быть не к Богу: *«Если ты действительно любишь Создателя, это значит, что ничего такого, что Им не является, ты не любишь, дурного ты любить не можешь.*

Так и сама любовь должна направляться соответственно, чтобы правильно любить то, что следует любить для того, чтобы в нас была доблесть жить правильно. Отсюда, мне кажется, краткое и точное определение добродетели, которая суть порядок любви; так же то, что в святой Песни Песней воспевал предвещавший Христа, — [есть] Град Божий: любовь во мне верно управляет» (пер. мой. — *И.Б.*) („Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud illo qoud non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; propter quod in sancto cantico canticorum, cantat sponsa Christi, civitas Dei: ordinate in me caritatem" (De civ. XV 22).

Ordo amoris в античном понимании выглядит как умеренность, благочестие, любовь ко всему отеческому, вплоть до неприятия и отторжения всего принесенного извне, способность пожертвовать своим благом ради всеобщего. Иерархия добродетелей предполагает личное благочестие на нижнем уровне, соблюдение моральных норм и правил на уровне отдельной семьи и поддержание чести рода на более высоком и готовность отречься от частного интереса в пользу блага всего города, или народа. Таким образом, добродетельность составлялась и из чувства долга и ответственности, обусловленных привязанностью к родной земле, отеческим богам. Гражданский долг включал в себя соблюдение религиозных обрядов и жертвоприношений, общественных и частных. По ходу развития и расширения империи все большую важность приобретает сам ритуал, как залог исполнения долга.

Великий оратор и мыслитель Цицерон видел в религии одну из функций жизнедеятельности Римского государства, народ которого во всех своих установлениях, в том числе религиозных, превосходит все другие народы. Поэтому граждане обязаны соблюдать закон, связывающий civitas, блюсти pietas и fides [Штаерман, 1987: 162].

Традиция возводит в ранг добродетели, наряду с доблестью и верностью дедовских времен, простоту и представление о порочности всякого излишества. Именно избыточность, наслоения чуждых завоёванных культур и государств, ставшие неизбежным следствием экспансии Рима, и способствовали разложению его системы ценностей.

«Как κλέος (слава) в греческом полисе отлична от гомеровского δόξα (славные деяния), поскольку первая предполагает политическое влияние, так и римская virtus и стремление к славе происходит от страстного напора великих одиночек ради утверждения своего имени в истории» [Kamlah, 1951: 240]. Здесь различна мотивация: с точки зрения жителя земного града, имеет смысл достижение результата, здесь, сейчас, в конкретный момент — например, во время битвы. Это и есть доблесть, проявление добродетели — верности служения отечеству, убежденности в своей правоте, бесстрашия и т.д.

Добродетельность как пожизненный труд и средство достижения невидимого дара не понятна римлянину. Славу должен увидеть или сам герой, или ею должны воспользоваться его потомки. Gloria finis virtus est. Одно дело — триумф победителя и спасителя родины, другое — его мужество и порой безрассудство в бою. Однако и то, и другое в конечном итоге направлено на поддержание славы Вечного города. Проникнутая духом патриотизма римская система ценностей держалась на безупречности нравов граждан. Главное искушение — стремление к «благу» с корыстной целью приобретения богатства или славы, которое обращает любые победы в грабежи ради наживы. Наградой, которую заслуживал тот или иной человек, следуя принципу «государство превыше всего», были слава, почет, уважение, признание всем народом.

Мотивация героев языческого Рима с точки зрения святого Августина оказывается недостаточной, когда перед ними стоит вопрос «свобода или спасение» предполагающий возможность ухода от поражения через смерть, вместо жизни на благо своего государства. В этом состоит различие между христианским мучеником и Муцием Сцеволой: римлянин всегда

предпочитает смерть позору, а страданиям и смерти предает себя демонстративно и самовольно. Христианин защищает свое небесное отечество не так, как язычник, ищущий почитания своим народом, но чтобы прославить своего Бога. Мученики «не сами подвергали себя казням, а терпели назначенные им и превзошли и Сцевол, и Курциев, и Дециев как истинной добродетелью <…>. Но так как Сцеволы, Курции и Деции принадлежали к граду земному (так как все обязанности их по отношению к этому граду имели своей целью его благополучие <...> не в жизни вечной, а в смене умирающих имеющими умереть), то что приходилось им любить, как не славу, посредством которой они хотели и после смерти продолжить некоторым образом свою жизнь в памяти прославляющих их людей?» (О Граде, V 14).

Святой Августин во многом соглашается с римскими авторами, говоря о первоначальной добродетельности нравов римлян, и «о доблести и её четырёх проявлениях: умеренности, знании, честности, решительности». Он повторяет вывод Варрона о свойствах человеческой натуры, которая изначально разделена на телесную и духовную. Среди качеств последней римский энциклопедист выделял целомудрие, здравый смысл и прочие добродетели умеренности, а наслаждение и спокойствие вполне в духе стоиков считал самоценными целями жизни. Рассматривая заслуги римских героев, святой Августин приходит к выводу, что «небесного гражданства» не стяжать такими доблестями, которые на поверку могут оборачиваться пороками: гордостью, страстью господствовать, безрассудной смелостью в погоне за славой, или даже скорее — тщеславием.

«Поэтому мы полагаем, что в империи этой, такой обширной и такой долговечной, знаменитой и славной доблестями столь великих мужей, и усилия этих мужей получили свою награду, которой добивались, и нам даны нужные примеры для подражания: чтобы было нам стыдно, если тех добродетелей, имеющих, во всяком случае, сходство с христианскими, которых они твёрдо держались ради славы земного града, мы не будем придерживаться, — чтобы не кичились гордостью» (О Граде, V 18).

Добродетельные нравы предков, предания о царях, давших законы или о героях, отдававших жизнь за гражданское достоинство не самоценны, они достойны уважительного внимания, а не поклонения. Поэтому и гражданская религия римлян — это превознесение внешних, суетных явлений и возведение их в ранг вечных ценностей. «Свобода и жажда человеческой славы — вот два побуждения, заставлявшие римлян совершать удивительные дела. Итак, если отец мог убить детей ради свободы граждан, которые могли умереть, и из жажды славы, ожидаемой от смертных, то что за великий подвиг, если ради свободы истинной, освобождающей нас от господства дьявола, и не из жажды человеческой славы, а из любви к людям, подлежащим освобождению не от царя Тарквиния, но от демонов и князя демонов, не детей убивают, а причисляют к детям бедных Христовых?» (О Граде, V 18). То, что движет языческими героями, святой Августин противопоставляет истокам добродетели Града Божия.

Итак, добродетельна не Лукреция, убившая себя, но те, кто, покорившись насилию как неизбежному злу, остались чистыми в душе и помыслах. «Римская женщина, до крайности жаждавшая доброго о себе мнения, побоялась, чтобы о ней не подумали, будто бы то, что она претерпела через насилие, она претерпела добровольно. … Этого не сделали христианские женщины, которые, снеся подобное, продолжают жить. Они не наказали себя за чужое преступление, чтобы к чужим злодействам не добавить своих… У них есть внутренняя слава целомудрия, свидетельство совести. Они имеют ее пред лицом Бога своего и <...> не ищут, чтобы ради избежания оскорблений со стороны людской подозрительности не уклониться от предписаний божественного закона» (О Граде, I 19).

Подводя итоги, можно выделить разные контексты, в рамках которых святой Августин обращается к тематике римских доблестей. Первый — предсказуемым образом исторический: не впервые Городу грозит смертельная опасность. Здесь мы

видим перечисление хрестоматийных примеров, используемых для демонстрации славных деяний предков и представленных ими образцов морального поведения, спасения чести, сдержанного слова. На наш взгляд, приведение огромного количества примеров из римской истории в богословском трактате не может не свидетельствовать о том, что представления о гражданском долге, правах, обязанностях и привилегиях гражданства в традиционном римском понимании этого термина продолжает сохраняться по крайней мере на уровне идеи в риторике христианского мыслителя и удерживающий трактат иппонийского епископа в рамках философского трактата, написанного в определенных культурных традициях. Однако гораздо чаще эти представления он использует в контексте сравнения «старых нравов» и старых римских доблестей, как некого несовершенного прототипа истинно добродетельного образа жизни, под которым подразумевается христианский, исповеднический или мученический идеал. В этом случае добродетели чести, верности и благочестия переносятся из правовой, гражданской сферы (ведь римская государственная религия была также в первую очередь общественным делом) в область несравненно более высокую — и речь уже идёт о «гражданстве на Небесах», где самую важную роль играет, конечно же, уже не общественное служение, а вера, верность и честь каждого отдельного индивида непосредственно перед Богом. Тем не менее, пока существует человеческое общество, «град земной», сохраняется необходимость общественного делания, уже в рамках не столько гражданского долга, но в созидании некоего идеального собрания достойных, которому суждено проявиться только после того, как «небо и земля прейдут». Это третий контекст, обращающий пафос «искания Града Божьего» в определённом смысле против всей ранней, античной традиции, в котором примеры из нее приводятся как образцы устарелого, грубого, порочного образа жизни и мышления, которые могут быть трактованы только как иллюстрации дикости и темноты человечества до просвещения его светом Христовым. Влияние предыдущей, языческой риторической традиции, как мы видим, заключается прежде всего в продолжающемся действии литературного авторитета, с разной степенью гибкости приспосабливаемого к задачам христианской доктрины. Иных примеров подобного масштаба, описывающих системно представления о смысле и цели мироздания как человеческого общества, что характерно, до Августина христианскими мыслителями предложено не было. Также показательны обстоятельства, в которых пишется трактат — они, можно сказать, отсылают ко всем предыдущим угрозам падения вечного Города.

Таблица 1	
а) прямое цитирование с указанием (прямым или косвенным) на древнего автора, подробный анализ авторитетного текста или же диалог с ним	б) скрытое цитирование, предполагаемые отсылки, косвенное цитирование, без называния источника информации (заимствование установлено исследователями)[1]
Verg. Aen. I 71–72, 281–282, II 166–170, 319–321, 501, 663, 761–767, III 303–313, VI 730–734, VI 6, 434–439, 814–815, 853, X 821– 826 etc. Ecl. III 9, IV 4, 13–16, VIII 98 Georg. I 5–6, IV 411	Horat. [Hagendahl, 1967, I: 464–465] Carm. III 3, 21, X 1–8
Apul. De deo Socratis 2– 4, 6–8, 11–15 De dogm. Plat. I 3, 8, 9 De mundo 34	Ov. Met. I 84 – 86, [Hagendahl, 1967, I: 468], II 685– 707, IV 57–58, 174, XI 301–317, XV 622–744, XIV 816–820 Fasti I 543 seqq, II 79 – 117 205, VI 295–325

[1] Данная таблица является иллюстрацией и не претендует на полноту и исследовательскую новизну. Текст De civitate Dei издания Миня, с комментариями (PL 41)URL: https://www.augustinus.it/latino/pl_41.htm (дата обращения: 17.08.2020).

Таблица 1	
Cic. De re publica I XXIII, 56, II XIV, 26, II XV, 42, IV 10, 11–13, V 7, 9 Tusc. I 34, 84, III 12, IV 12–14, De leg. 2, 7, 18 – 9, 22 De oratore 1, 11, 47 Acad. I 3, 9, III fr. 22	Liv. Ab urbe I 8–9, I 21, 6, VII 2, 1–3, VIII 7, 20–21, XXV 24, 11, XXV 25, XXVII 27, 16, 8, XXIX 14, 6–9
(Sallust. Bell. Cat. V 2, VI 1, VIII 1, XIV 1, 3, LI 9, LII 21, LIII 2–5 Hist. 1, fr. 11)	Tac. Ann. I 1–7, I 33, II 28, XIII 50
Упоминание и пересказ сочинений М. Варрона в книгах трактата «О Граде Божием» – I : глл. 4, 9, 12, 17; IV : глл. 1, 9, 22, 27, 31; VI : полностью посвящена пересказу трудов Варрона; VII : глл. 1 – 3, 5, 6, 9, 13, 17 – 19, 22 – 27, 30, 33 – 35; VIII : глл. 1, 5, 26; XVIII :глл. 2, 3, 5, 8 – 10, 17, 23, 40, 41; XIX : глл. 1 – 3, 18, 19, 22; XXI : глл. 8, 9, 28. Varro Antiq., frr. 115, 167, 185, 194, 258, 267, 268 etc Из них известны только по тексту Августина: frr. 109, 111, 118, 119, 120, 133, 151, 154, 178, 190, 195, 196, 226, 243, 244, 247, 251 (s) Append. op. hist., fr. 134 (s) De ling. lat. VII 87, X 55 Logist. frr. 40, 43 De re rust. 1, 1, 4 De nat. deor. III 20, 52	App. B. civ. I 28, I 116–120, II 98–99, De reb. pun. 1, 81 ff, 2 98-99; 4, 69; De bello Mitrid. 22 – 23, Plin. Nat. hist. XIII 13, 84–8
Horat. Ep. 1, 1, 36–37; Ep. 1, 2, 69–70, (De civ. I 1, V 13) Carm. II 2, 9–12	Hom. Il. I 192–198, XX 302seqq, XXI 441–457 Hes. Theog. 125–153, 474–478

Таблица 2[2]			
Virtus	Pietas	Fides	Spes
De civ. I 15, 18, 24 animi fortitudo, 30, 31 II 13, 17, 19, 23, 25, 27, 29 III 10, 13, 15, 21 IV 3 11, 20 virtus et fides dei, 21 arete, 24 honor, 26 V 12 Cicero, Cato, 14, 15, 17, 18, 19, 20 gloria, 22 VII 3, 12, 33 VIII 3 Socrates 4, 6, 8, 13, 16, 24 Apuleius, 26, 27 IX 3, 4, 5, 6, 20, 21 X 311, 16, 18, 19, 21, 22, 27, 28 XIV 9 stoicos XV 22 ordo amoris XVII christian virtues, 4, 12 XVIII 12, 13, 54 XIX 1, 2, 3, 4, 10 XX 2, 19 XXI 4,6, 13, 16, 27 XXII 2, 7, 8, 11, 19, 23, 24, 24, 29, 30	De civ. I 6 (9 chr. virtute pietatis gratis Deum, 10, 13), 16, 31 II 7, 10, 26, 28, 29 III 9, 13 IV 3, 23 V 14, 19, 20 X 1, 3 XIII 6 XIX 4, 17	De civ. I 9 chr., 10 chr., 12 chr., 13 chr., 15 chr., 16 chr., 26 chr. II 1 chr., 29 chr. III 7, 20 IV 20 deae, 28, 30 V 9, 13, 14 chr., 16 chr., 18 atque iustitia, 26 chr. IX 15 chr., 21 chr. X 6 chr., 9, 14 chr., 18, 22 chr., 25 chr., 29 chr., 32 chr. XI 2 chr., 3 chr., 4 chr., 8 chr., 13 chr., 28 chr., 33 chr. XII 9 chr., 10 graeci, 13 platonici, 15 chr., 15 chr., 17 philosophorum, 20 chr. XIII 4 cr., 15 chr., 16 chr. Vs phil., 18 chr., 19 chr., 22 chr. XIV 2 chr., 9 chr., 23 chr., 26 chr. XV 6 chr, 7 chr., 9 chr., hist., Homer., 11 codices, 12 sacr hist., 13 Enoch, 14 Scriptura, rerum gestarum, 18 chr., 20 indorum gymnosophistae, 23 chr., antiquitatae, 26 chr. XVIII 10 Varro, 18 Apul., 23 Sybil., 41 chr. XIX chr., 17 ordo pietastis)	De civ. I 2 spesDanaum, 9 spes supernae patriae, 25 in Deo, 29 III 17 spes in Deo, 20 chr. IV 11 V 24 chr. VI 1 chr. IX 8 Apul. De deo Socr. X 25 chr. XI 2 chr., 12 futuri XII 16 chr. XIII 20 XIV 9 chr. XV 18 Enos, chr. 23 chr., 26 chr. XVI 15 chr. XVII 12 populus Dei chr., 20 eccl. XVIII 3 chr.,32 eccl., 49 eccl., 51 eccl., 54 falsos-deos XIX 1, 4, 20 XX 20 eccl., 21 eccl., 30 chr. XXI 15 chr., 27 chr.

[2] Данные таблиц являются иллюстрацией, не претендующей на исчерпывающую информативность. Сокращения: Chr. – указывает на употребление термина в христианском контексте.

Принятые сокращения:

De civ. — Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei contra Paganos libri XXII
Verg. Aen. — P. Vergilius Maro, Aeneis
Ecl. — *Eclogae*
Georg. — *Georgicon*
Apul. *De dogm. Plat.* — Apuleius, *De dogmate Platonis*
Cic. *Tusc.* — M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*
De leg. — *De legibus*
Acad. — *Academicae quaestiones*
Sallust. *Bell. Cat.* — C. Sallustius Crispus, *Bellum Catilinae*
Hist. — *Historiae*
Varro *Antiq*. — M. Terentius Varro, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (fragmenta)
De ling. lat. — *De lingua Latina*
Logist. — *Logistoricon*
De rerust. — *De rerustica*
De nat. deor. — *De natura deorum*
Horat. *Ep.* — Q. Horatius Flaccus, *Epistulae*
Carm. — *Carmina*
Ov. *Met*. — P. Ovidius Naso, *Metamorphoses*
Liv. *Ab urbe* — T. Livius, *Ab urbecondita*
Tac. *Ann*. — Tacitus, *Annales*
Hist. — *Historiae*
App. *B. civ.* — Appianus, *Bella civilia*
Plin., *Nat. hist.* — G. Plinius Secundus, *Naturalis historia*
Hom. *Il*. — Homer, *Ilias*
Hes. *Theog*. — Hesiod, *Theogonia*

Цитаты на русском языке, если не указано иное, приведены по изданию:

О Граде — Блаженный Августин. 2000. *О Граде Божием.* Т. 1–4. Москва, Минск: Харвест АСТ. 1296 с.

Саллюстий, О заговоре — Саллюстий Гай Крисп. 1981. *Сочинения* / Пер. В.О. Горенштейна. Москва: Наука. 221 с.

ROMAN VIRTUES IN THE CHRISTIAN CONTEXT OF ST AUGUSTINE'S *DE CIVITATE DEI*

I.N. Buzykina

Irina N. Buzykina — Editor of Scientific Papers and Other Materials, Moscow Kremlin Museums. 119019, Moscow, Volkhonka, 5/6, building 8. E-mail: Irina.Nik.Buzykina@gmail.com

Buzykina I.N. 2020. Roman Virtues in the Christian Context of St Augustine's *De Civitate Dei. Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 62–75. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-62-75

Received: 23.03.2020. Accepted: 24.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The topic of this paper is the continuity of major religious, moral and ethical concepts of Roman culture in following periods. These are the virtues of the citizen, namely *virtus, fides* and pietas — which distinguish the Roman citizen as a brave warrior, honest magistrate and pious pater familias. The central one was the duty to the City. Some traces of this tradition can be observed in the most influental sources of the Christian Patristic period, although the very intention of morals has changed: res *publica*, a common/communal duty, was replaced by the adoration of God. With the view to a representative research, *De Civitate Dei* by Saint Augustine, the most famous Christian treatise dealing with the state, civic rights, state religion, authority etc. was analyzed. On the one hand, this great book provides multiple suitable illustrations for almost every feature of the continuity between the Ancient pagan culture and Christian intellectual one. On the other hand, it isn't just a plain comparison of loci *classici* in pagan and Christian context, one can find the origins of a completely new approach to the world history, which had had an influence on minds of further generations of Christian theologians in Middle Ages and later periods.

Keywords: Ancient Rome, civism, virtue, piety, religiousness, glory, fame, virtus, civitas, pietas, fides, ordo amoris, gloria.

References:

Angus S.1906. *The Sources of the First Ten Books of "De civ.".* Princeton, NJ: Princeton University Library. 278 p.

Jaeger W. 1961. *Early Christianity and the Greek Paideia.* Harvard: Belknap Press. 154 p.

Leibeschuetz J. H.W.G. 1979. *Continuity and change in the roman religion.* New York: Oxford University Press. 384 p.

Markus R.A. 1988. *Saeculum. Sacred and secular in the theology of St Augustin.* New York: Cambridge University Press. 254 p. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511555275

Cognar J.Y. 1957. Civitas Dei et ecclesia chez saint Augustin. *Revue d'Études Augustiniennes.* III. P. 1–14. DOI: https://doi.org/10.1484/J.REA.5.103937 (In French).

Inglebert H. 1996. Les Romains chrétiens face à l'Histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe -Ve siècles). Paris: Institut d'Études Augustiniennes (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 145). 753 p. (In French).

Marrou H.-I. 1938. *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris: Ed. de Boccard. 620 p. (In French).

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache, 2te. 1907 / U.V. Wilamowitz-Moellendorf, K. Krumbacher, J. Wackenagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch. Auflage, Berlin und Leipzig: Teubner. 494 s. (In German).

Gemeinhardt P. 2007. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung.* Tübingen: Mohr Siebeck. 606 s. (In German).

Hagendahl H. 1967. *Augustine and the Latin Classics (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 20, 1. 2). Vol. I: Testimonia; II: Augustine's Attitude.* Göteborg: Almquist&Wiksell. S. 1-375; 377-769 (In German).

Hagendahl H. 1983. *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 44 ISSN 0081-6450).* Göteborg: Almqvist&Wiksell. 163 s. (In German).

Kamlah W. 1951. *Christentum und Geschichtlichkeit: Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Burgerschaft Gottes".* Stuttgart-Köln: W. Kohlhammer Verlag 348 s. (In German).

Markschies Ch. 2016. *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen.* München: Verlag C.H. Beck. 348 S. (In German).

Ratzinger J. 1954. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche.* München: Karl Zink Verlag. 331 s. (In German).

Troeltsch E. 1915. *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter: Im Anschluß an die Schrift "De Civitate Dei" (Historische Bibliothek Bd. 36).* München und Berlin: Verlag Oldenbourg. 185 s. (In German).

Albrekht M., fon. 2004. *Istoriia rimskoi literatury ot Andronika do Boetsiia i ee vliianiia na pozdneishie epokhi.* V 3 tt. T. 2 [The History of Roman Literature from Andronicus to Boethius and Its Influence on Later Eras. In 3 vols. Vol. 2]. Moscow: Greko-latinskii kabinet A.Iu. Shichalina. 704 p. (In Russian).

Jaeger W. 1961. *Early Christianity and the Greek Paideia.* Harvard: Belknap Press. 154 p. (Russ. ed.: Jaeger W. 2014. *Rannee khristianstvo i grecheskaia paideiia.* Moscow: Greko-latinskiikabinet Iu. A. Shichalina. 216 p.).

Sherrard Ph. 1995. *The Greek East and the Latin West. A study in the Christian tradition.* 2nd edition. Evia: Denise Harvey. 214 p. (Russ. ed.: Sherrard Ph. 2006. *Grecheskii vostok i latinskii zapad.* Per. s angl. Iu. Kanskogo. Moscow: Fond «Khram». 304 p.).

Shtayerman E.M. 1987. *Sotsialniye osnovy religii Drevnego Rima* [Social origins of religion in Ancient Rome]. Moscow: Nauka. 324 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Альбрехт М., фон. 2004. *История римской литературы от Андроника до Боэция и её влияния на позднейшие эпохи.* В 3 тт. Т. 2. Москва: Греко-латинский кабинет А.Ю. Шичалина. 704 с.

Йегер В. 2014. *Раннее христианство и греческая пайдейя.* Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 216 с.

Шеррард Ф. 2006. *Греческий Восток и Латинский Запад.* Пер. с англ. Ю. Канского. Москва: Фонд «Храм». 304 с.

Штаерман Е.М. 1987. *Социальные основы религии Древнего Рима.* Москва: Наука. 324 с.

УДК 130.123, 167.7 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-76-84

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ПОНЯТИЯ РЕЛИГИИ В ЭССЕНЦИАЛИСТСКОЙ ТРАКТОВКЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ В ЗАРУБЕЖНОЙ НАУКЕ

Д.Х. Добрынин

Добрынин Динь Хиен — аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4..
E-mail: din-dobrynin@mail.ru

Добрынин Д.Х. 2020. Теоретико-методологический статус понятия религии в эссенциалистской трактовке этнической общности в зарубежной науке. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 76–84. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-76-84

Статья поступила в редакцию: 17.01.2020. Принята к публикации: 26.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

В статье проясняется теоретико-методологический статус понятия религии в эссенциалистской трактовке этнической общности, осуществляемой в зарубежной науке. Автор предпринимает попытку установить, допускают ли эссенциалистские установки в отношении этнической общности одновременное использование конструктивистской парадигмы в отношении религии.

Эссенциалистский подход к определению этнической общности развивается в рамках примордиализма, в котором выделяются два основных направления: культурное и социобиологическое. Представители культурного примордиализма не сосредотачиваются на изучении причин возникновения этнических общностей и считают своей основной задачей подробное описание культурных различий между ними. Выявляемое культурное многообразие принимается в качестве основного средства описания сущности той или иной этнической общности. Сторонники социобиологического направления примордиализма отрицают, что уникальное сочетание культурных черт той или иной этнической общности является её единственным сущностным признаком. Большое значение придается также чувству родства между всеми членами общности, которое возникает в процессе биологической эволюции.

Автор выявляет общее теоретическое содержание двух названных вариантов примордиализма. Оно заключается в эссенциалистской установке: этническая общность наделяется сущностью, которая определяется через ряд признаков, в том числе через наличие религии. Эта свойственная примордиализму установка не допускает принятия конструктивистского подхода к определению понятия «религия». Последний предполагает, что понятие религии не имеет референта в реальности, т.к. его содержание задается конвенционально для упорядочивания эмпирических данных. Если бы мы приняли данный подход, то лишили бы религию сущности. Это привело бы к тому, что один из сущностных признаков этнической общности носит относительный характер, а, зна-

чит, размывает очерчивающие сущность этнической общности границы. Такое следствие явно противоречит эссенциалистскому по подходу к определению этнической общности. Таким образом, эссенциализм в отношении этнической общности приводит к необходимости принятия эссенциалистской трактовки религии.

Ключевые слова: определение религии, определение этнической общности, эссенциализм, этническая общность, примордиализм, сущность этнической общности, конструктивизм, К. Гирц, П. ван ден Берге, методология религиоведения.

Актуальность исследования теоретико-методологических подходов к определению религии и этнической общности обосновывается ростом актуальности основывающихся на данной проблематике научно-исследовательских направлений. К таким направлениям относится изучение влияния религии на межэтнические отношения и изучение соотношения религии и этноса. Прояснение данных вопросов является особенно востребованным в условиях поликонфессионального и полиэтничного российского общества, т.к. это может способствовать нормализации социальных отношений и снижению числа конфликтов на почве межрелигиозной, межэтнической розни. Однако, выявление особенностей влияния религии на межэтнические отношения (как и на другие виды социальных отношений) невозможно без опоры на корректный и непротиворечивый теоретико-методологический аппарат. Разработка такого аппарата затрудняется тем, что в настоящее время существует множество подходов к определению как религии, так и этнической общности. Выделение этих подходов возможно по нескольким основаниям. В данной работе это выделение будет произведено в координатах «эссенциализм / конструктивизм».

Для устранения терминологической неясности необходимо разъяснить смысл данных понятий. К. Поппер в своей работе «Нищета историцизма» писал, что эссенциализм в социальных науках предполагает, что задача последних — понимание и объяснение таких социологических объектов, как государство, социальные группы и т.д. Данная задача считается осуществимой только посредством «проникновения в их сущность» [Popper, 1944: 95]. Подобная трактовка эссенциализма используется рядом современных исследователей, например, Е.И. Арининым [Аринин, 2014: 14], В.А. Тишковым [Тишков, 2003: 100-105], В.С. Малаховым [Малахов, 2002: 109], Дж. Эллером и Р. Кохланом [Eller, Coughlan, 1993: 187], А.В. Рыбьяковой [Рыбьякова, 2017: 151] и т.д. В силу данного обстоятельства автор считает целесообразным в рамках настоящей статьи использовать «рабочее» определение эссенциализма, понимая под ним теоретико-методологическую установку, предполагающую, что научные теории, отдельные положения и понятия, получаемые в ходе научного познания, содержат информацию о сущности каких-либо явлений и процессов; и эта сущность выявляется на основе изучения реальности, а не устанавливается конвенционально.

Оппонентом эссенциализма является конструктивизм — теоретико-методологический подход, основы которого были сформулированы П. Бергером и Т. Лукманом в работе «Социальное конструирование реальности». Конструктивистский подход предполагает, что научные термины рассматриваются как часть языка, который «реализует мир в двояком смысле слова: он его постигает и он его производит» [Berger, Luckmann, 1991: 173]. Другими словами, термины науки не столько пассивно аккумулируют информацию о сущности изучаемых явлений, сколько сами являются средством формирования предметной области, исследуемой научным сообществом. В этом смысле конструктивизм предстаёт как одна из форм

антиреализма, который базируется на следующем тезисе: та часть содержания научных теорий, которая представлена теоретическими объектами и свойствами, воспринимается в качестве умозрительных конструкций; эти конструкции постулируются с целью систематизации эмпирических данных и не должны рассматриваться в качестве объективных характеристик внешнего мира [Фурсов, 2013: 9].

Потенциально возможными являются четыре комбинации: эссенциалистское понимание этнической общности и эссенциалистское понимание религии, эссенциалистское понимание этнической общности и конструктивистское понимание религии, конструктивистское понимание этнической общности и эссенциалистское понимание религии, конструктивистское понимание этнической общности и конструктивистское понимание религии. Широко используется конгруэнтные пары: эссенциализм — эссенциализм; конструктивизм — конструктивизм. Для методологии важен вопрос, возможно ли сочетание эссенциалистских и конструктивистских парадигм в рамках одной пары, которое не привело бы к противоречию или другим теоретико-методологическим трудностям. Чтобы в какой-то степени прояснить данный вопрос автор ставит перед собой цель установить, свободен ли эссенциалист в отношении религии в выборе любого теоретико-методологического подхода к определению этнической общности (эссенциализма или конструктивизма). Это позволит уменьшить степень неопределённости и выявить некоторые инварианты.

В одной из своих предыдущих статей [Добрынин, 2019] автор данной работы уже анализировал соотношение эссенциалистских и конструктивистских подходов к определению религии. Поэтому сейчас стоит уделить внимание подходам к определению этнической общности.

В контексте исследования этнических общностей эссенциализм используется в качестве основного положения примордиализма. Научно-теоретическое оформление примордиализма как парадигмы исследования этнических общностей принято связывать с трудами Э. Шилза и К. Гирца. В 1957 г. Эдвард Шилз опубликовал статью, в которой пытался показать, что расширение семейных связей приводит к формированию такой общности, которую Ф. Тённис [Тённис, 2002] обозначал теперь широко известным в социологии термином «Gemeinschaft» (с нем. «общность»). По Э. Шилзу, сущность семейных привязанностей заключается не в том, что члены семьи относятся друг к другу просто как к личностям, а в том, что каждый член семьи рассматривается как обладатель определённых особенно важных реляционных качеств, которые могут быть описаны как изначальные или примордиальные [Shils, 1957: 142] (от англ. «primordial» — «изначальный»). Изначальность в данной примордиалистской теории трактуется таким образом, что привязанность субъекта к членам родственной группы не зависит от социального взаимодействия между членами группы. Э. Шилз утверждает, что формирование родственных групп происходит за счёт того, что кровным узам приписывается «некое невыразимое (ineffable) значение» [Shils, 1957: 142]. Продолжая свои рассуждения, Э. Шилз использует «мистический и спиритический язык» [Eller, Coughlan, 1993: 184], говоря о том, что изначальное свойство может обладать сакральностью, которую ему приписывают [Shils, 1957: 142].

В более разработанном виде примордиализм представлен в трудах Клиффорда Гирца. В своей работе «Интеграционная революция: изначальные чувства и гражданская политика в новых государствах» К. Гирц излагает суть своего подхода к изучению этнических общностей. Последние рассматриваются им как реально существующие группы людей, консолидирующиеся благодаря изначальным привязанностям (primordial attachment): «Под изначальными привязанностями понимается то, что проистекает из «данностей» социального бытия <…> — соседские и родственные связи, главным образом, но кроме того — данность, которая проистекает из того, что человек рождается в определённой религиозной общине, говорит на определённом языке или даже на

УДК 130.123, 167.7

диалекте этого языка и следует определённым общественным обычаям» [Гирц, 2004: 297]. Как видим, для К. Гирца сущностными характеристиками этнической общности являются как родственные и семейные связи, так и различные элементы культуры (религия, язык, обычаи и т.п.). Однако, «преобладание тех или иных их [*изначальных привязанностей* — Д.Д.] видов в качестве наиболее важных варьируется от индивида к индивиду, от общества к обществу» [Гирц, 2004: 297].

Причиной, по которой сторонники большинства вариантов примордиализма подвергаются критике, является то, что появление изначальных привязанностей (к которым относятся предполагаемые кровные узы, раса, язык, регион, религия, обычай [Гирц, 2004: 300-303]) связывается не с процессами социального взаимодействия, а с чувством некой «естественной — кто-то назвал бы её духовной — близости» [Гирц, 2004: 297]. Данный подход мистифицирует и фактически выводит сущность изначальной привязанности из области исследования учёных. Личные чувства, общие интересы, практическая необходимость, которые часто рассматриваются в качестве факторов, консолидирующих социальную (в том числе этническую) группу, переводятся на второй план: связь человека и этнической общности формируется, по Гирцу, «в значительной мере благодаря какому-то необъяснимому абсолютному смыслу, приписываемому самой этой связи» [Гирц, 2004: 297]. Более того, К. Гирц решает окончательно отказаться от надежды найти причину установления такой привязанности, постулируя её как данность: «Человек привязан к своему сородичу, соседу, единоверцу самим фактом такой привязанности» [Гирц, 2004: 297]. Фактически он сводит своё объяснение к высказыванию вида «А потому, что А». Подобные теоретические изыски не могли устроить критиков К. Гирца, выступающих как со стороны конструктивизма, так и со стороны иных вариантов примордиализма.

В рамках той традиции, которую заложил К. Гирц, примордиализм заключается в констатации трёх основных положений:

1. Изначальные (primordial) идентичности и привязанности позиционируются как априорные «данности», которые не имеют источника, «предшествуют всякому опыту и взаимодействию».

2. Изначальные чувства являются «невыразимыми», непреодолимыми и принудительными. Это значит, что «если индивид является членом группы, он или она с необходимостью чувствует определённую привязанность к этой группе и к её практикам (особенно к языку и культуре)».

3. Эмоции и аффекты рассматриваются в качестве основополагающего компонента изначальной привязанности [Eller, Coughlan, 1993: 187].

Согласно критикам данного подхода Дж. Эллеру и Р. Кохлану, «нищета примордиализма» заключается в том, что он не предлагает никаких моделей объяснения происхождения тех феноменов, которые использует (имеются в виду, прежде всего, изначальные чувства), а также не уделяет достаточного внимания или просто не объясняет никаких значимых связей между опытом социального взаимодействия членов этнических групп и их этническими привязанностями к своим группам [Eller, Coughlan, 1993: 187].

Данная критика побудила сторонников примордиализма «демистифицировать» гирцевские изначальные привязанности. Например, Пьер ванн ден Берге анализирует этнические общности с позиции социобиологического варианта примордиализма. Согласно этой позиции, в основе консолидирующего этническую общность фактора лежат особенности человеческого поведения, являющиеся результатом биологической эволюции. Данные особенности заключаются в том, что люди склонны проявлять непотизм, т.е. благоприятствовать, поддерживать или отдавать предпочтение (favoring) «родственнику по сравнению с не-родственником; близкому родственнику по сравнению с дальним родственником» [Van den Berghe, 1987: 7]. В стремлении отыскать причины проявления непотизма в поведении людей П. ван ден Берге использует концепцию «машин выживания» [Dawkins, 2006:

19] («survivalmachines») Р. Докинза. Гены, которые, по ван ден Берге, отвечают за непотистическое поведение, будут предрасполагать свои «машины выживания» благоприятствовать «машинам выживания» со сходным набором генов (среди которых, скорее всего, будут и «гены непотизма»), повышая уровень их приспособленности. Таким образом, распространение «генов непотизма» будет происходить значительно быстрее, чем распространение генов, которые, как указывает П. ван ден Берге, предрасполагали бы свои организмы поедать родственников во время голода [Van den Berghe, 1987: 20].

С точки зрения П. ван ден Берге, поведение человека должно изучаться на трёх различных, но тесно связанных между собой уровнях: генетическом, экологическом и культурном [Van den Berghe, 1987: 5]. Генетический и экологический ракурс предполагают исследование поведения человека с точки зрения генетической предрасположенности вести себя определённым образом с учётом влияния окружающей среды. Точно такая же оптика может быть применена и ко всем другим живым организмам. Однако, наш вид (homosapiens), как утверждает П. ван ден Берге, изобрёл впечатляющий набор уловок (tricks), называемый культурой, — для того, чтобы контролировать, изменять и фактически создавать важную часть нашей окружающей среды. Из этого следует, что культура не противопоставляется окружающей среде, она является её неотъемлемым компонентом, отличаясь среди прочих компонентов только тем, что передача культурных кодов происходит с помощью механизмов, которые кардинально отличаются от механизмов генетического естественного отбора [Van den Berghe, 1987: 6].

Интерпретацию основных положений биологического примордиализма как следствий биологического или географического редукционизма вряд ли можно считать обоснованной. Утверждение П. ван ден Берге, что «культура вырастает из биологической эволюции и реагирует на множественные силы внешней среды» [Van den Berghe, 1987: 6] не постулирует редукционизм, поскольку предполагается, что особенности культуры той или иной этнической общности будут определяться не исключительно этими факторами, но также и особенностями взаимодействия с культурами других этнических общностей и динамикой внутренних факторов самой культуры.

В результате у каждой этнической группы, которая рассматривается как «расширенная семья» [Van den Berghe, 1987: 25], будет сформирована специфичная культура, способствующая приспособлению и выживанию конкретной группы. Поскольку в число специфических параметров культуры этнической группы П. ван ден Берге включает (помимо прочего) язык и религию [Van den Berghe, 1987: 188], постольку получается, что разные этнические группы будут отличаться особенностями культуры, в том числе и религией.

Ещё одним сторонником примордиализма является Стивен Гросби, который в одной из своих статей [Grosby, 1994] предпринимает попытку защитить разделяемый им теоретико-методологический подход к изучению этнических общностей от критики [Eller, Coughlan, 1993] конструктивизма. Гросби отражает критику Дж. Эллера и Р. Кохлана, указывая на их «полную неспособность» понять, что эмоции вызываются в ходе познания объекта [Eller, Coughlan, 1993: 166]. Гросби, с одной стороны, обращает внимание читателя на фрагменты текстов Э. Шилза и К. Гирца, где на когнитивный аспект примордиальных связей делается точно такой же акцент, что и на аффективный, а, с другой стороны, предпринимает попытку демистифицировать (также, как и П. ван ден Берге, многие идеи которого, сознательно или нет, развивает С. Гросби) генезис изначальных привязанностей в шилзовском и гирцевском понимании. С. Гросби ослабляет первоначальный тезис примордиализма: изначальность этнических уз предполагает только то, что люди классифицируют друг друга в соответствии с изначальными критериями [Grosby, 1994: 168]. Примордиализм не предполагает, что эти критерии должны иметь реальные референты в той форме, в какой их понимают те, кто на них

ссылается. Другими словами, например, общее происхождение может быть лишь предполагаемым. Этого будет достаточно для того, чтобы «люди сформировали группы, членство в которых влияло бы на их поведение» [Grosby, 1994: 168]. Гросби подчёркивает возможную произвольность понимания субъектами критериев для социальной категоризации, в результате которой формируются этнические группы. Тем самым он реактуализирует определённые концептуальные моменты творчества Э. Шилза и К. Гирца, которые писали, что изначальные связи основываются на том, что «считается «данностями»» [Гирц, 2004: 297], а невыразимое значение кровным узам именно «приписывается» [Shils, 1957: 142]. Причина формирования изначальных привязанностей, выражающихся в приписывании особого значения отношениям, основанным на рождении, заключается в том, что «семья, местность и свой „народ" несут, передают и защищают жизнь» [Grosby, 1994: 169].

Традиционно исследователи проводят обобщение и типологизацию примордиалистских подходов к пониманию этнической общности таким образом, что весь спектр концепций делится на два больших направления: культурный примордиализм (например, Э. Шилз, К. Гирц) и социобиологический примордиализм (например, П. ван ден Берге, С. Гросби). Критерий различия этих двух направлений заключается в выборе объекта, в котором усматривается изначальность этнических общностей. Социобиологический подход рассматривает «этническую общность как изначально природную данность» [Рыбьякова, 2017: 151]. Этнические группы при этом в «конечном итоге должны быть результатом особых генетических репродуктивных тенденций» [Смит, 2004: 271]. Часто противопоставляемый социобиологическому культурный примордиализм видит, по мнению Э. Смита, примордиальную основу этнических общностей в изначальности «„культурных данностей" человеческого общества» [Смит, 2004: 278].

С точки зрения автора, культурный и социобиологический примордиализм не содержат противоречащих или противоположных положений (по крайней мере, относительно центральных теоретически значимых вопросов). Культурный примордиализм сосредотачивается на описании изначальных «данностей» (язык, религия и т.п.), на основе которых формируются этнические общности. Однако, ни Э. Шилз, ни К. Гирц не приводят каких-либо соображений относительно причин формирования этих изначальных данностей. В этом можно усмотреть один из недостатков данного направления, к которым относится и то, что культурный примордиализм не позволяет объяснить изменчивость этнических групп во времени. Оценка автором второго направления примордиализма заключается в том, что социобиологический примордиализм необоснованно критикуется за биологический редукционизм. Данное направление примордиализма не предполагает, как мы могли убедиться, вульгарного сведения культурного своеобразия этнических групп к результатам влияния генетического и экологического факторов. Концепция П. ван ден Берге, как и концепция С. Гросби, не предполагает отрицание тезиса культурного примордиализма о том, что человек рождается в определённых социокультурных условиях, которые предопределяют его этническую принадлежность. Определённая религия, язык, обычаи, вера в кровные узы, которые являются признаками конкретной этнической общности, рассматриваются как следствия, причины которых социобиологические примордиалисты видят не только во влиянии генетических и экологических факторов, но и в развитии культуры (понимаемой в качестве уникальной для человеческого вида системы уловок для приспособления).

Общим для социобиологического и культурного примордиализма является следующее положение: этническая общность является реально существующим объектом (в том смысле, что этническая общность существует не только как чисто теоретический конструкт в головах учёных), который обладает объективными характеристиками-признаками. Эти признаки, в свою очередь, также понимаются как объективные, следовательно, и как

обладающие определённой сущностью. В противном случае признаки этнической общности необходимо было бы признать произвольно задаваемыми (с целью упорядочения эмпирических данных) свойствами, собственные границы которых задаются конвенционально. А в силу того, что каждый из признаков не имеет своей собственной сущности, носит относительный характер, то и этническим общностям мы вынуждены будем отказать в сущности, т.к. последняя не может быть определена посредством отсылки к совокупности признаков, собственные границы которых задаются конвенционально и являются условными.

Гарольд Айзекс, описывая «базовую групповую идентичность», которую он трактовал как отнесение индивидом себя к этнической группе, утверждает, что эта идентичность начинает формироваться сразу после рождения, когда ребенок «получает имя», и «культурное прошлое группы автоматические даруется ему [*ребёнку* — Д.Д.]...» [Isaacs, 1975: 32]. Это культурное прошлое составляет «религия, язык и система ценностей» [Isaacs, 1975: 32]. Как видим, религия является одним из сущностных элементов описания этнической общности в рамках примордиализма. В таком качестве она рассматривается также М. Гордоном [Gordon, 1964: 27], Д. Глэйзером [Glaser, 1958: 31] и П. Хаттом [Hatt, 1948: 36]. Следовательно, религия также должна трактоваться как нечто, обладающее сущностью, т.е. эссенциалистски. Таким образом, можно сделать вывод, что принятие конструктивистских подходов к определению религии несовместимо с эссенциалистскими установками в отношении этнической общности. Другими словами, использование эссенциалистского подхода к определению этнической общности не оставляет альтернатив исследователю, кроме как принять эссенциалистскую трактовку религии.

THE THEORETICAL AND METHODOLOGICAL STATUS OF THE CONCEPT OF RELIGION ACCORDING TO THE ESSENTIALIST INTERPRETATION OF ETHNIC COMMUNITY IN FOREIGN RESEARCHES

D.Kh. Dobrynin

Din Kh. Dobrynin — PhD student, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Philosophy Faculty of Lomonosov Moscow State University. 119991, Moscow, GSP-1, Lomonosovsky prospekt, 27-4.
E-mail: din-dobrynin@mail.ru

Dobrynin D.Kh. 2020. The Theoretical and Methodological Status of the Concept of Religion According to the Essentialist Interpretation of Ethnic Community in Foreign Researches. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 76–84. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-76-84

Received: 17.01.2020. Accepted: 26.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The article focuses on the theoretical and methodological status of the concept of religion in the essentialist interpretation of ethnic community by analyzing the material of foreign researches.

The key effort is to reveal whether the essentialist views on ethnic communities are compatible with the constructivist paradigm of religion.
The essentialist approach to the notion of an ethnic community now develops in the frame of primordialism, which can be divided into two main directions: cultural and socio-biological. Proponents of the former concentrate on a detailed description of cultural differences between ethnic communities, with cultural diversity being accepted only to describe the essence of a particular ethnic community. Socio-biological primordialists deny cultural features' status at the face of biological evolution.
The common theoretical assumption of primordialisms turns out to be the essentialist vision: an ethnic community is endowed with the essence defined by a number of attributes, including religion. The constructivist approach, however, suggests that religion has no referent in reality and its notion is defined conventionally and empirically. Accepting this approach would deprive religion of its essence. Rendering the essence of religion relative, therefore, means blurring the boundaries defining the essence of an ethnic community. This consequence clearly contradicts the essentialist approach to an ethnic community. Thus, embracing an essentialist approach to ethnic community leads to the need to adopt the essentialist interpretation of religion.

Keywords: definition of religion, definition of ethnic community, essentialism, ethnic community, primordialism, essence of ethnic community, constructivism, K. Geertz, P. van den Berghe, methodology of the study of religion.

References:

Berger P., Luckmann, T. 1991. *The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge.* London: Penguin Books. 249 p.

Dawkins R. 2006. *The Selfish Gene.* New York: Oxford University Press. 360 p.

Eller J., Coughlan R. 1993. The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments. *Ethnic and Racial Studies.* 16 (2). P. 183-202.

Glaser D. 1958. Dynamics of Ethnic Identification. *American Sociological Review.* № 23. P. 31-40.

Gordon M. 1964. *Assimilation in American Life.* New York: Oxford University Press. 276 p.

Grosby S. 1994. Debate: The Verdict of History: The Inexpungeable Tie of Primordiality — a Response to Eller and Coughlan. *Ethnic and Racial Studies.* № 17. P. 164-171.

Hatt P. 1948. Class and Ethnic Attitudes. *American Sociological Review.* № 13 (February). P. 36-43.

Isaacs H. 1975. Basic Group Identity: the Idols of the Tribe. *Ethnicity: Theory and Experience.* N. Glazer and D.P. Moynihan, eds. Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 29-52.

Popper K. 1944. The Poverty of Historicism. *Economica, New Series.* 11 (42) (May). P. 86-103.

Shils E. 1957. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory. *The British Journal of Sociology.* 8 (2) (Jun.). P. 130-145.

Van den Berghe P. 1987. *The Ethnic Phenomenon.* London: Praeger Publishers. 301 p.

Arinin E.I. 2014. Filologicheskoe i etimologicheskoe izmerenie religii [Philological and Etymological Dimension of Religion]. *750 opredelenii religii: istoriia simvolizatsii i interpretatsii: monografiia* Ed. E.I. Arinin. Vladimir: Izd-vo VlGU. 460 p. (In Russian)

Dobrynin D.Kh. 2019. Essentsializm i konstruktivizm v podkhodakh k opredeleniiu religii [Essentialism and Constructivism in Approaches to Defining Religion]. *Kontsept: filosofiia, religiia, kul'tura.* № 2. P. 65-74 (In Russian).

Geertz K. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* New York: Basic Books. 470 p. (Russ. ed.: Geertz K. 2004. *Interpretatsiia kul'tur.* Per. s angl. Moscow: «Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia» (ROSSPEN). 560 p.).

Fursov A.A. 2013. *Problema statusa teoreticheskogo znaniia nauki v polemike mezhdu realizmom i antirealizmom* [The Problem of the Status of Theoretical Knowledge of Science in the Polemic between Realism and Antirealism]. Moscow: Izdatel' Vorobiev A.V. 240 p. (In Russian)

Malakhov V.S. 2002. Problemy izucheniia natsionalizma i etnichnosti v konstruktivistskoi paradigme (na primere rossiiskogo obshchestvovedeniia poslednikh desiati let) [Problems of Studying Nationalism and Ethnicity in the Constructivist Paradigm (from the Evidence of Russian Social Science of the Last Ten Years)]. *Politicheskaia nauka.* № 4. P. 108-123 (In Russian).

Ryb'iakova A.V. 2017. K voprosu o ponimanii etnicheskikh obshchnostei v sovremennoi etnosotsiologii [On the Issue of Understanding Ethnic Communities in Modern Ethnosociology]. *Vestnik PNIPU. Sotsial'no-ekonomicheskie nauki.* № 4. P. 148-160 (In Russian).

Smith A. 1998. *Nationalism and Modernism: a Critical Review of Modern Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge. 288 p. (Russ. ed.: Smith E. 2004. *Natsionalizm i modernizm: Kriticheskii obzor sovremennykh teorii natsii i natsionalizma.* Per. s angl. A.V. Smirnova, Iu.M. Filippova, E.S. Zagashvili i dr. Moscow: Praksis. 464 p.).

Tönnies F. 1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialism usalsempirischer Cultur formen.* Leipzig: Fues. 294 p. (In German) (Russ. ed.: Tönnies F. 2002. *Obshchnost' iobshchestvo. Osnovnye poniatiia chistoi sotsiologii.* Moscow: Fond Universite; Saint-Petersburg: Vladimir Dal'. 450 p.).

Tishkov V.A. 2003. *Rekviem po etnosu: Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnos: Studies in Socio-cultural Anthropology]. Moscow: Nauka. 544 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Аринин Е.И.2014. Филологическое и этимологическое измерение религии. *750 определений религии: история символизаций и интерпретаций: монография.* Под ред. Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ. 460 с.

Гирц К. 2004. *Интерпретация культур.* Пер. с англ. Москва: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН). 560 с.

Добрынин Д.Х. 2019. Эссенциализм и конструктивизм в подходах к определению религии. *Концепт: философия, религия, культура.* № 2. С. 65-74.

Малахов В.С. 2002. Проблемы изучения национализма и этничности в конструктивистской парадигме (на примере российского обществоведения последних десяти лет). *Политическая наука.* № 4. С. 108-123.

Рыбьякова А.В. 2017. К вопросу о понимании этнических общностей в современной этносоциологии. *Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки.* № 4. С. 148-160.

Смит Э. 2004. *Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма.* Пер. с англ. А.В. Смирнова, Ю.М. Филиппова, Э.С. Загашвили и др. Москва: Праксис. 464 с.

Тённис Ф. 2002. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии.* Москва: Фонд Университет; Санкт-Петербург: Владимир Даль. 450 с.

Тишков В.А. 2003. *Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии.* Москва: Наука. 544 с.

Фурсов А.А. 2013. *Проблема статуса теоретического знания науки в полемике между реализмом и антиреализмом.* Москва: Издатель Воробьев А.В. 240 с.

УДК 2 304.2 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-85-104

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СООБЩЕСТВА КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ЭВОЛЮЦИИ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

С.Д. Лебедев

Лебедев Сергей Дмитриевич — кандидат социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии и организации работы с молодёжью Белгородского государственного национального исследовательского университета. 308015, Белгород, ул. Победы, 85. E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Лебедев С.Д. 2020. Виртуализация религиозного сообщества как ключ к пониманию эволюции социологических концепций религиозности. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 85–104. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-85-104

Статья поступила в редакцию: 08.06.2020. Принята к публикации: 07.09.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Благодарность. Автор выражает свою благодарность коллегам Ремиру Александровичу Лопаткину (Российское Общество Социологов, Москва), Ивану Владимировичу Павлюткину (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва), Дмитрию Борисовичу Петрову (Москва) и Константину Сергеевичу Дивисенко (Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН, Санкт-Петербург) за их замечания и комментарии к тексту статьи.

Статья посвящена анализу эволюции социологического видения религиозности. Актуальность поднятой темы связана с проблемой демаркации между религиозным и секулярным в позднемодерных обществах. Одним из важнейших измерений последней представляется субъектное измерение, связанное с идентификацией личности как религиозной («верующей») или иррелигиозной («неверующей»). Цель статьи состоит в теоретическом обосновании предметной логики развития научной мысли в её ретро- и перспективе. Социологические подходы к изучению религиозности типологизируются, исходя из взаимосвязанных тенденций исторической эволюции явления и его социально-рефлексивных контекстов, на основе реконструкции неявного знания, лежащего в основе научных концептуализаций явления.

Основным трендом современных изменений «религиозного поля» и соответствующей методологической эволюции подходов к измерению религиозности в современной социологии религии представляется виртуализация референтного для верующего религиозного сообщества. Изменения идут в направлении от ситуации реальной группы, в повседневную жизнь которой включён верующий, через «удалённую» группу, от которой он по объективным обстоятельствам изолирован, до виртуальной группы, существующей по большей части или полностью в его «социальном воображаемом». Первой ступени соответствует реально-референтный подход к определению религиозности, отождествляющий религиозность с её «нормативными» поведенческими и менталь-

ными проявлениями, главным образом, в мажоритарных конфессиях. Вторая ступень связана с переходным подходом, для которого характерна универсализация критерия религиозности, нашедшая выражение в формализованных многомерных шкалах измерения её эмпирических манифестаций. Третья ступень виртуализации референтного сообщества предположительно сопряжена с формирующимся виртуально-референтным подходом, когда социальный субъект занимается рефлексивным конструированием своей религиозной идентичности, а социолог, напротив, переориентирует фокус своей исследовательской оптики на отображение неопределённого многообразия её проявлений. Это предполагает отход от методологической категории «степени» религиозности и последовательную деконструкцию априорных синдроматических моделей последней с переходом к стратегии непредвзятого описания её проявлений в ситуационных контекстах.

Ключевые слова: религиозность; измерение религиозности; основные подходы к измерению религиозности; типология подходов к измерению религиозности, виртуализация религиозного сообщества.

Введение

Религиозность рассматривается в современной социологии как значимая характеристика социального субъекта, способная оказывать потенциальное влияние на другие существенные характеристики его сознания и поведения. В последние десятилетия тематика, связанная с религиозным фактором жизни общества, вновь актуализируется. Социальная реальность религии оказывается отнюдь не сходящей на «нет», более того — «яростной» (П.Л. Бергер), обнаруживающей себя во множественности новых обличий и атакующей, казалось бы, необратимо секуляризованный современный мир извне и изнутри.

В этой связи закономерно актуализируются проблемы, связанные с установлением и определением границ между религиозным и секулярным пространством. Одной из основных проблем такого рода выступает определение границы в субъектном измерении: как отличить социального субъекта — носителя качества «религиозности» и проводника религиозного влияния — от субъекта, таковым не являющегося? Позиции исследователей в отношении оценки религиозности как фактора, влияющего на человеческую жизнь, варьируются от «сильной» (классическим примером которой может считаться «тезис Вебера» о принципиальной значимости характера религии для профессиональной этики и в целом для экономического поведения человека[1]) до «слабой», допускающей вариативные функциональные корреляции между ней и, например, политическими, семейно-демографическими или моральными установками индивида [Lenski, 1961; Богачёв, 2015: 1-23; Пруцкова, 2015: 62-80; Борисова, Павлюткин, 2019: 129-151], его социальным самочувствием [Дивисенко, Белов, 2017: 51-73], и др. Но можно считать негласным консенсусом то, что такое влияние существует, что оно глубоко амбивалентно, что его потенциал велик и что он далеко не изучен в своих ситуативных проявлениях и в общих закономерностях.

В то же время вопросы как теоретической, так и в ещё большей степени — эмпирической интерпретации понятия и феномена религиозности в современной науке далеки от согласованного решения. Различные группы и школы исследователей предлагают ряд подходов к пониманию и

[1] *Энциклопедический словарь социологии религии.* 2017. Под редакцией М.Ю. Смирнова. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество. 508 с. С. 414.

измерению соответствующего признака. Тем не менее, эти подходы пока остаются недостаточно обобщёнными и, как следствие, недостаточно понятыми в их взаимном соотнесении и в общем системном развитии. Исследователями неоднократно высказывалась мысль о необходимости интегрального подхода к её изучению [Бреская, 2011: 77-87; Богачёв, 2016: 9-26; Хлопкова, 2020: 128]; радикально альтернативной является точка зрения известного российского учёного М.Ю. Смирнова, обосновывающего необходимость отказа социологии религии от самого концепта «религиозность» по причине его непрояснённости в силу отсутствия научного консенсуса в вопросе его теоретической и эмпирической интерпретации [Смирнов, 2014: 145-153]. Но в любом случае, сам выбор исследовательского сообщества в пользу той или иной стратегии должен основываться на понимании логики развития научной мысли в её ретро- и перспективе.

Ниже предлагается попытка типологизации социологических подходов к изучению религиозности, исходя из взаимосвязанных тенденций исторической эволюции явления и его социально-рефлексивных контекстов.

Методология и методы исследования

Подход к анализу социологических концепций интерпретации и измерения религиозности базируется на положении Энтони Гидденса о социологии как саморефлексии общества [Гидденс, 2011: 160]. Социум в лице сообщества экспертов занимается осмыслением и описанием (референцией) тех моментов своей жизнедеятельности, которые обнаруживают повышенную практическую актуальность. Такая рефлексия обусловливается актуализацией как объектной составляющей (вызревание социальной проблемной ситуации), так и когнитивной составляющей проблемы (развитие специализированного корпуса знания, отображающего и «достраивающего» проблемную ситуацию). На данный исторический момент можно констатировать совпадение очередного этапа глобальных религиозных и шире — социокультурных изменений, что требует адекватного уровня их осмысления, и этапа накопления «критической массы» научных познаний в социологии и смежных дисциплинах, позволяющих выйти на новую стадию их синтеза.

Вторым принципом методологии, определяющим исследовательский подход, выступает эволюционность. Его основу составляет классическое положение диалектики Г.В.Ф. Гегеля об универсальной трёхэтапной логике развития любого явления: «тезис — антитезис — синтез». Эволюция научных, в т.ч. социологических, концепций в этой связи закономерна как критическое переосмысление ранее утвердившихся положений в направлении таких, которые будут синтезировать первоначальные и альтернативные теории, методы и интерпретации на новом уровне («рост степени синтеза», по В.П. Бранскому). Концепции измерения религиозности как социологически релевантного признака, сформировавшиеся на сегодня в отраслевой социологии, допускают их типологизацию в соответствии с этими этапами.

Третий принцип применяемого здесь методологического подхода —рефлексивность в трактовке Н. Лумана. Он предполагает оценку и интерпретацию рассматриваемых в статье теоретико-методологических концепций через определение (реконструкцию) соответствующей им позиции «наблюдателя», обусловливающей именно такой, а не иной, ракурс «различений и обозначений» [Луман, 2007: 149] и неизбежно имеющей как сильные, так и слабые стороны в плане выявления предмета изучения. Каждая такая позиция требует представления и обоснования некоторого универсального признакового пространства, в конечном итоге — шкалы, на которой переменная «религиозность» будет контрастировать и соотноситься с состояниями / социальными качествами субъекта, характеризуемыми как его «нерелигиозность».

Четвёртый принцип исследовательской методологии относится к основному критерию типологизации рассматриваемых исследовательских подходов. Он пред-

полагает реконструкцию неявного знания («социального воображаемого»), лежащего в основе их научных концептуализаций. В качестве предметного основания такого неявного знания нами усматривается отношение между индивидуальным субъектом — носителем качества религиозности, и референтным религиозным сообществом (группой). Последнее, в том или ином соотнесении с изучаемым субъектом, выступает conditio sine qua non социального факта религиозности — в соответствии с положением Эмиля Дюркгейма о том, что «во всей истории мы не найдём религии без Церкви» [Дюркгейм, 2018: 91][2].

В соответствии с указанными принципами, предлагаемый подход основан на «двойной рефлексивности», различая и обозначая социологическое видение религиозности в его историческом развитии: как, в конечном итоге, последовательную смену позиции осмысливающего соответствующий предмет «наблюдателя» — социологического сообщества, направляемую тенденциями развития общества и отображающего его социологического познания.

Основная часть

Исходное определение. Религиозность, в наиболее обобщённом контексте, следует понимать как специфическую характеристику социального субъекта, необходимую и достаточную для признания за ним статуса находящегося (пребывающего) «в религии» (в отличие от нерелигиозности — статуса «вне религии»). Эту характеристику, применительно к дискурсу социологии, правомерно рассматривать как объективный признак, которому свойственны:

1. Универсальность — применимость к максимально широкому кругу контекстов, что делает данный признак инвариантным для разных личностей, групп, культур, институциональных ролей, статусных позиций и т.д.;
2. Верифицируемость / фальсифицируемость — возможность теоретически и эмпирически обоснованного отделения носителей признака от не носителей;
3. Комплексность — внутренняя сложность, предполагающая «разложимость» на частные признаки, образующие вместе системное единство.

Рефлексия религиозная и рефлексия светская. Первым необходимым шагом к прояснению того, что есть и что не есть религиозность, представляется разделение собственно религиозной (конфессиональной) и светской позиций её понимания. Это разграничение следует провести с учётом, как минимум, трёх определяющих моментов: критерия, метода и субъекта рефлексии (эксперта). Соотнесение их выглядит следующим образом (см. табл. 1):

Таблица 1. Сопоставление религиозного и светского понимания религиозности

	Критерий	Метод	Эксперт
Религиозная позиция	Близость к сакральному Предмету религии	Интуитивно-мистический	«Религиозный виртуоз»
Светская позиция	Близость к эмпирическому референту религии	Эмпирический	Религиовед – социолог

Религиозная позиция — исторически и логически и специфичная для каждого конкретного вероисповедания[3] — определяет, религиозен ли конкретный человек, исходя из признания его близости к сакральному Началу: того, насколько он, согласно представлениям данной религии, «принят» или «отвергнут» божеством, «верен» или «неверен» установленному духовному пути, соответствует

[2] Под «Церковью» Э. Дюркгейм понимает религиозную группу — «общество, члены которого объединены тем, что одинаково представляют себе священный мир и его отношения с профанным миром и выражают эти общие представления в одинаковых практиках» (Там же).

[3] В этой связи следует напомнить, что «религия вообще существует только как понятие в научном анализе», и что ни одна из религий не выполняет своих функций для всех людей [Белла, 1996: 193].

или не соответствует должным признакам «чистоты», и т.д. Конечным авторитетом здесь закономерно признаётся сам источник и объект религиозного чувства и поклонения, а экспертом, узнающим и официально объявляющим высшую в олю — признанный и авторитетный в сообществе «религиозный виртуоз» (термин М. Вебера). Соответственно, метод, который применяет эксперт для выполнения этой важной для сообщества единоверцев задачи, носит интуитивно-мистический характер: говорящему от имени божества, чтобы идентифицировать религиозность другого, необходимо актуализировать свой углубленный религиозный опыт и «внутреннее видение» другого человека в контексте этого опыта.

Светская позиция исторически начинает формироваться и длительное время латентно присутствует в лоне религиозных традиций, не играя самостоятельной роли и выполняя функции артикуляции вторичных, дополнительных (профанных) критериев определения религиозной и связанной с ней социальной принадлежности. Их тесная сопряжённость с исходными внутриконфессиональными критериями и то обстоятельство, что уже и в модерных обществах вопрос принадлежности к религии, за редким исключением, рутинно решался самими конфессиональными сообществами, объясняют, почему она заявила о своей автономии довольно поздно. На наш взгляд, об этом можно говорить, начиная с 50-60-х гг. XX в., когда вопрос о религиозности был поставлен в западной социологии как проблемный на уровне эмпирической методологии. Её критерий состоит в близости человека (группы, общности) к признанному эмпирическому референту религии: группе, образу мыслей / действия, нормативному и культурно-символическому пространству и т.д. Соответствие или несоответствие ему фиксируется эмпирическим путём, а экспертом, его устанавливающим, выступает учёный — в данном случае, социолог-религиовед[4].

Но наиболее важным для сопоставления и соотнесения религиозной и светской рефлексивных позиций в плане оценки религиозности представляется вопрос различения: от чего именно отделяется и чему противопоставляется религиозный статус изучаемого субъекта?

В случае саморефлексии конфессионального сообщества, функциональной задачей такого различения является проведение границы (при необходимости, становящейся барьером) между данным сообществом и внешним миром, не входящим в него. Как пишет Ю. Хабермас, в современности все религии вынуждены поддерживать отношения когнитивного диссонанса как с другими религиями, так и с наиболее важными смысловыми полями секулярного социума, среди которых он выделяет светское конституционное государство, профанную мораль и науку, «обладающую монополией на мирское знание» [Хабермас, 2002: 61]. Это необходимо им для самосохранения, которое зиждется на сохранении собственной оригинальной идентичности и, с другой стороны, для установления оптимального режима взаимодействия с мейнстримом современного «большого общества». Такой режим определяется, исходя из баланса стратегических (ценностно-рациональных, по М. Веберу) и тактических (целерациональных) ориентаций религиозного объединения. При этом «для формирования гомогенности дискурса … наибольшее значение имеют те элементы доктрины, которые позволяют определить исключительность религиозного сообщества, ценности и цели его существования» [Гришаева, 2018: 18].

В случае же рефлексии религии со стороны светского мейнстрима позиция «наблюдателя» определяется другими задачами и другим углом зрения. Религиоведу-социологу нужно, в первую очередь, определить, чем и в какой степени отлича-

[4] Такой эксперт может одновременно занимать и конфессиональную позицию — например, в случае «религиозной социологии». Тем не менее, методологическая корректность предполагает, что он полагает в основание суждения эмпирические референты религии и максимально выносит «за скобки» её первичные мистические смыслы.

ются «верующие» (люди, обладающие признаком религиозности) от неверующих, составляющих если не количественное, то качественно референтное «большинство», — чтобы на основе этих различий прогнозировать их поведение в различных социальных ситуациях. И уже во вторую очередь его интересуют различия между представителями различных религий и вероисповеданий — в той мере, в которой они отражаются на их практической жизни и взаимодействиях с социальной средой. Поэтому светский критерий религиозности по определению универсален.

В данной связи нам представляется важным следствие, согласно которому религиозный эксперт, как видящий положение «изнутри» ситуации, обычно «знает заранее» по существу, кого следует, а кого не следует считать членом своей конфессиональной группы. Что касается светского эксперта — религиоведа-социолога — то он движется к пониманию этого «извне», что предполагает принципиальное многообразие возможных позиций «наблюдателя»[5]. Тем интереснее и важнее траектория эволюционного изменения такого понимания, которую мы попытаемся представить далее.

Общий принцип типологизации. С нашей точки зрения, в своей основе логика исторического изменения социальной реальности и следующего за ним изменения социологического дискурса в осмыслении явления религиозности определяется трендом, который может быть назван «виртуализацией» связи верующего с религиозным сообществом. «Социальным воображаемым» для социолога первоначально является верующий традиционного типа, по умолчанию включённый в повседневную жизнь религиозного сообщества, которая выстраивается в большем или меньшем соответствии с образцами традиции. В дальнейшем фокус зрения смещается на тип верующего, оказавшегося в силу тех или иных объективных причин в удалении от сообщества, которое, тем не менее, продолжает выполнять для него референтные функции. И, наконец, происходит переориентация на такие отношения, когда смыслообраз религии, первоначально соответствовавший реальному сообществу — независимо от того, присутствует ли последнее как значимая часть в жизненном мире верующего — отделяется от обозначаемого, воспринимая его референтные функции на себя и перенося «центр тяжести» соответствующей системы отношений вовнутрь самого субъекта. Как следствие, этим трансформациям соответствуют методологические изменения в социологической интерпретации признака религиозности.

Таблица 2. Три этапа развития социологической интерпретации религиозности

	Характер связи верующего с религиозным сообществом	Характер контроля	Референтное поле
«Реально-референтный»	Непосредственная включённость на уровне повседневности	Преимущественно внешний	Традиционные верующие и конфессиональные общины
«Переходный»	Вынужденная дистанцированность, частичное или полное «выпадение» из повседневной жизни сообщества	Преимущественно внутренний	Традиционные верующие в кризисной ситуации; Fuzzi-религиозные категории
«Виртуально-референтный»	Существенный, в пределе — полный отрыв от реального сообщества; виртуализация последнего	Исключительно внутренний	Fuzzi-религиозные категории, «малоактивные» и «слабовоцерковленные» верующие, внеконфессиональные верующие

[5] Если говорить в этой связи о повседневно-практическом типе «наблюдателя», к которому, согласно А. Шютцу, относится любой человек (не эксперт), формирующий своё суждение о чьей-либо религиозности, то здесь мы обычно встречаемся с упрощёнными «бытовыми» версиями экспертных критериев светского или/и конфессионального плана.

В данной связи указанным позициям «наблюдателя» могут быть сопоставлены три социолого-религиоведческих подхода, которые мы условно обозначим как «реально-референтный», «переходный» и «виртуально-референтный» этапы развития методологии исследований религиозности (см. табл. 2):

«Реально-референтные» концепции религиозности. Исходный подход к изучению явления религиозности, выразившийся в этой группе концепций, характеризуется акцентом на контрастное и «нормативное» разграничение религиозного и нерелигиозного качеств субъекта в рамках бинарной модели. Наблюдатель здесь конструирует изучаемый предмет и соответствующее признаковое поле, противопоставляя его светскому «фону» и максимизируя различие между ними. М.Г. Писманик приводит типичную для такого подхода унифицированную типологию, принятую в 1970-х гг. в советском религиоведении: «1) глубоко верующие; 2) верующие; 3) колеблющиеся; 4) индифферентные; 5) пассивные атеисты; 6) активные атеисты. Каждому из типов этой классификации соответствовали более или менее общие индикаторы сознания и поведения индивидов» [Писманик, 2019: 241].

Данный подход может быть охарактеризован следующими исходными допущениями.

1. Неразделимость религиозного верования / переживания и его внешних институциализированных проявлений; как следствие, методологически они по умолчанию принимаются за непосредственные индикаторы религиозности. Одной из ключевых характеристик последней выступает «степень религиозности»: интенсивность её общепризнанных проявлений, непосредственно измеряемая количественно — частотой и регулярностью совершаемых, главным образом культовых, действий, и качественно — соответствием характеристик сознания и поведения формализованным конфессиональным нормам[6] [Лопаткин, 1996: 195].

2. Целостность «религиозного синдрома»; по умолчанию предполагается, что качественно и количественно внешние признаки религиозного (и, соответственно, нерелигиозного) сознания и поведения «в норме» тесно сопряжены в едином комплексе. Аналогичным образом конструируется альтернативный идеальный тип «атеиста» или «неверующего», как обладающий комплексом противоположных характеристик (то, что мы обозначаем как «принцип минимакса»).

3. Приоритет практик над интеллектуальным компонентом; следование религиозным предписаниям в жизни признаётся более надежным признаком религиозности, чем вербальное высказывание (в особенности нежели «простая» самоидентификация) [Филатов, Лункин, 2005: 39-40]. Так, основоположник систематических эмпирических исследований религиозности Г. Ле Бра к индикаторам таковой относил: присутствие на воскресной мессе; причащение на Пасху; причащение каждый месяц / каждую неделю; участие в религиозной жизни прихода (епархии)[7]. Как отмечает Ю.Ю. Синелина, «методы Ле Бра получили широкое распространение в Западной социологии — практика в смысле участия в церковных обрядах стала господствующим индикатором церковности» [Синелина, 2011: 289].

Можно видеть, что соответствующий такой модели характер религиозности предполагает характерный уклад жизни религиозного (верующего) человека. Он обусловливается принадлежностью к реальному сообществу единоверцев, проявляющейся как включённость в отношения традиционно-социального типа. Традиция в этом смысле «отсылает к способу, которым … верования и практики организованы», представляя собой «внутренне содержательную рутину» [Гидденс, 2011: 238, 239]. Это означает, прежде всего про-

[6] *Введение в общее религиоведение: учебник*. 2001. Ред. И.Н. Яблоков. Москва: Книжный дом «Университет». 576 с. С. 295.

[7] *Энциклопедический словарь социологии религии.* 2017. Под редакцией М.Ю. Смирнова. Санкт-Петербург: Платоновское философское общество. 508 с. С. 161.

чего, погружённость личности в жизнь религиозной общины на уровне повседневных отношений и контекстов. Такой образ жизни и вытекающий из него образ мышления, в плане отношения к религии, характеризуется:

- трансляцией религиозных ценностей, представлений и образцов поведения через семью, от родителей к детям, и их органичным, «с молоком матери», усвоением на всех уровнях социального знания;
- плотной сетью повседневных взаимодействий и коммуникаций с единоверцами, предполагающей систематические совместные культовые и внекультовые практики;
- тесным переплетением религиозных элементов с бытовыми и профессиональными, органичным «врастанием» религии в повседневную жизнь;
- постоянным, явным и неявным, внешним контролем соответствия религиозного поведения социально принятым стандартам, неотделимым от производного от него внутреннего самоконтроля.

Такая совокупность условий способна дать если не каноническую чистоту, то, во всяком случае, целостность и внутреннюю непротиворечивость, полноту и сбалансированность типической религиозности и религиозной культуры, проявляющейся на индивидуально-личностном уровне и достаточно «весомо, грубо, зримо» отличающей их носителя от людей «вне религии» как для обычного повседневного наблюдателя, так и для социолога-исследователя. Верно также и обратное: вне повседневной жизни в реальном религиозном сообществе, соответствующие качества в полной мере и целостности сформироваться не могут. Указанный стереотип «религиозного человека», как представляется, лёг в основу методологических установок первого социологического подхода к измерению религиозности, в силу следующих обстоятельств:

- во-первых, к моменту первых специальных исследований религиозности, представленных данным подходом, общая картина «религиозного поля» оставалась в значительной мере традиционной; новые религиозные движения и культы представляли относительно небольшой его сегмент и ещё не обрели в мировых масштабах того влияния, которого они достигнут в дальнейшем; такие явления, как Fuzzi-религиозность, «заместительная религия» и «рынки спиритуальных товаров» в развитых странах уже имели место, но не были столь массовыми, как теперь [Каргина, 2014: 212-226], а «виртуальные религии» и т.п. культурные инновации ещё не успели появиться;
- во-вторых, следует отметить общий фактор влияния «неявного знания» ментальности классического Модерна, определивший «социальное воображаемое» (Ч. Тейлор) религии в её тесной связи с традиционностью уклада социальной жизни [Lebedev, Blagojević, Pokaninova ,2020: 50]; в то время как, в соответствии с мейнстримной установкой Просвещения, секулярность, лежащая в основе социологической рефлексии, явно или неявно отождествлялась с прогрессом и будущим, религия в той или иной мере позиционировалась как принадлежность к прошлому, к «традиции» (в позитивных, как «наследие», или в негативных, как «пережиток», коннотациях);[8]
- в-третьих, определённую роль сыграл социокультурный бэкграунд учёных, стоявших у истоков исследований религиозности; так, основатель этого направления Габриэль Ле Бра и его школа были католиками, сосредоточившими фокус своих исследовательских проектов на традиционных католических общинах Франции [Le Bras, 1955–56]; с некоторыми оговорками, сказанное применимо и к характеристике первых методологических разработок изучения религиозности в Соединённых Штатах Америки, изначально ориентиро-

[8] Явно и непосредственно это сказалось на отечественной (советской) школе религиоведения. В то же время представляется, что и западные исследователи, хотя и в менее явной форме, не избежали такого влияния.

ванных на религиозность традиционного протестантского, католического и иудейского характера [Lenski, 1961].

Предварительно обобщая, можно говорить о том, что указанный подход ещё не вполне разрывает «пуповину», связывающую его с изначальной собственно религиозной позицией, что проявляется в его известной «нормативности» —«сильных» аксиоматических допущениях о том, каким «должен» быть религиозный человек. Эти допущения предполагают: отождествление внутреннего содержания и внешних канонических проявлений религиозности, целостность религиозного синдрома и известный приоритет поведенческих практик над представлениями. В результате универсальный критерий религиозности конструируется по образцу наиболее «показательных» конфессиональных традиций, отображённых в зеркале модерной секулярности — как то, что отличает человека, вовлечённого в эти традиции, от человека светского.

«Переходные» концепции религиозности. Подход, названный нами переходным, вырабатывался на основе реально-референтных концепций в процессе методологической адаптации к изменяющейся социально-религиозной реальности. Концепции, соответствующие этому подходу, отображают момент расхождения между нормативностью и линейностью предшествующего и возрастающей социальной релевантностью таких ситуаций, когда он теряет свою объяснительную силу, приводя к неразрешимым парадоксам.

Углубляющееся понимание сложного характера явления религиозности выразилось, прежде всего, во внутренней дифференциации соответствующего понятия, внесении в него, более явно или завуалированно, «различений и обозначений». Нам представляется, что под категорию «переходных» подпадает большой ряд известных концепций эмпирического анализа религиозности, принадлежащий западным, прежде всего североамериканским, исследователям [Lenski, 1961; Glock, 1962: 99-100; Фолкнер, Йонг де, 2011: 69-76]. К ним типологически могут быть отнесены довольно многочисленные вариации применения многомерных шкал, фиксирующих различные измерения (dimensions) этого признака. Сам принцип выделения нескольких предположительно равнозначных измерений религиозности, начиная с Г. Олпорта и Дж. Росса [Allport, Ross, 1967: 432-443] и вплоть до С. и О. Хуберов [Хубер, Хубер, 2018: 144-171], предполагает фактическое рефлективное отделение каждого из них от интегрального признака «религиозности», который в связи с этим видится в более сложной и опосредованной связи со своими эмпирически фиксируемыми проявлениями, чем в концепциях Г. Ле Бра и большинства исследователей советской школы. Это, а также, как минимум, допущение, что разные измерения религиозности могут слабо коррелировать между собой и, в частности, что её поведенческие измерения (dimensions) могут не иметь приоритета перед «интеллектуальными» или «идеологическими», представляет аргументы в пользу отнесения указанного направления, по большей части, к концепциям второго типа.

В российской науке наиболее радикальное выражение эта тенденция получила в социологической концепции православной воцерковлённости отечественного социолога В.Ф. Чесноковой, которая представляет собой вариацию западной многомерной модели. Здесь используется 5 основных и 5 дополнительных шкал, смоделированных с учётом специфики православного христианства [Чеснокова, 2005: 29-30, 34]. Чеснокова решительно разделила религиозность как таковую, поместив её качественную границу на уровень самоидентификации индивида, и «воцерковлённость» как его соответствие каноническим нормативным требованиям конфессии, достигаемую вследствие принятия им религиозной установки [Чеснокова, 2005: 10, 51]. При этом степень воцерковлённости может варьироваться от высшей (Ц — «церковный народ») до нулевой (0), что не отменяет признания человека «верующим» и «православным» [Чеснокова, 2005: 89-160].

Менее демонстративно сходная методологическая установка выражена у «классика» отечественной социологии

религии М.П. Мчедлова, который также фиксировал факт религиозности респондента по его конфессиональной самоидентификации, и далее, отправляясь от неё, измерял его «религиозную активность»: последняя также могла варьироваться в широких пределах, не отменяя статуса религиозности даже в случае её минимальных проявлений на практике [Мчедлов, 2005: 98, 224-230]. В обоих этих случаях мы видим фактический отход от такого концепта, как «степень» религиозности, сведение последней к бинарной шкале «да — нет» и вынос каноничных показателей её интенсивности «за скобки», на уровень атрибутивных, не-сущностных её характеристик[9], которые уже в этом статусе могут измеряться и описываться сколь угодно детально и полно.

Соответствующие методологические изменения стимулировались возрастанием количества и разнообразия попадавших в поле зрения исследователей «неклассических» ситуаций, которые из статуса «особых» перемещались в статус типичных случаев. В частности, его фальсифицировали многочисленные факты, когда религиозное чувство и идентичность не получали «стандартного» выражения в канонических культовых практиках [Davie, 1990, 2004; Мчедлов, 2005: 98, 224-230; Маркин, 2018: 266-282], а такие практики, в свою очередь, осуществлялись в силу мотиваций, далёких от религиозных [Кублицкая, 2015: 154-155; Богачёв, 2016: 15]. Так, В.Ф. Чеснокова связывает необходимость вносимых ею концептуальных изменений с вынужденным дистанцированием значительного количества православных верующих в России от своей церковной традиции. Это дистанцирование фиксируется ею в нескольких проявлениях: как физическое (территориальное); как социально-биографическое (выпадение из традиции); как культурное (связанное с различиями в нормах канонически церковного и мирского / светского образа жизни). Примером первого выступает территориальная удалённость места жительства православного верующего от храма; примером второго — инерция «мирского» образа жизни новообращённого верующего, не оставляющего времени и места для богослужебных практик; примером третьего — массовая секулярность менталитета людей в позднесоветском и постсоветском российском обществе [Чеснокова, 2005: 27, 17, 45–48].

Предварительно обобщая, можно говорить о том, что исследовательские концепции в рамках второго подхода ориентированы уже не столько на ситуацию «реального сообщества», в жизнь которого верующий включён через отношения живой традиции. Эта установка сменяется ориентацией на «удалённое» сообщество, от которого верующий человек оказывается дистанцирован, но которое сохраняет в своих основах традиционный характер и выполняет для него референтные функции в «структурации» его религиозной жизни. Соответственно, повседневный внешний контроль со стороны единоверцев уступает приоритету внутреннего самоконтроля. Отношения человека с религией теперь рефлексивно опосредуются её смыслообразом, который, фактически, уравнивается в своей регулятивной функции с реальным религиозным сообществом (хотя это может слабо осознаваться). Такой образец веры и верующего может оставаться вполне традиционалистским, что, тем не менее, само по себе не делает верующего «вполне традиционным» и не препятствует смещению «центра тяжести» формирования и поддержания религиозной составляющей его жизненного мира в пространство индивидуального выбора. Адаптация исследовательских программ к таким изменениям изучаемой социальной реальности выразилась в проблематизации исходного наивного представления о религиозности как целостном комплексе признаков, «образцово» представляемых мажоритарными конфессиями, и, как следствие этого, в тренде на диверсификацию

[9] М.П. Мчедлов говорит в этой связи о «глубине» религиозности [Мчедлов, 2005: 225], которая представляется нам уже не столько субстанциальной, сколько атрибутивной её характеристикой.

данного понятия, который вылился в многочисленные концептуальные разработки многомерных шкал [Синелина, 2011: 289-297; Пруцкова, 2012: 268-293].

Контуры «виртуально-референтного» подхода. Наконец, подход, условно названный здесь виртуально-референтным, который сейчас переживает стадию формирования, представляется нам логически завершающим развитие обозначенной тенденции. Здесь наблюдатель, конструируя модель измерения признака религиозности, как представляется, исходит из «виртуализации» референтного религиозного сообщества, как мейнстримного тренда изменений в отношении человека к религии.

Виртуализация в данном случае соответствует переориентации существенно значимого числа религиозных субъектов с реальных, хотя бы и удалённых, религиозных сообществ на сообщества условные, или «воображаемые». Понимание «воображаемого сообщества» в данной связи несколько отличается от его трактовки автором данного концепта Б. Андерсоном, который называет так вполне реальные большие (а порой и небольшие) группы людей, не объединённые всеобщим контактом «лицом-к-лицу» [Андерсон, 2016: 48]. Воображаемые сообщества в нашем случае понимаются как существующие главным образом в сознании человека, тогда как их референт в актуальном социальном пространстве-времени может полностью отсутствовать[10]. Если на предыдущих этапах референтная религиозная группа сохранялась (и неявно предполагалась социологами) как живой комплекс реальных людей и отношений, включающий исследуемого верующего, то теперь её место всё чаще занимает продукт рефлексии, прежде лишь опосредовавший такое включение, а теперь обнаруживающий свою самодостаточность и принимающий для верующего роль главного ориентира и образца.

Говорить об этом как свершившемся в обществах Поздней Современности факте дают основания следующие взаимосвязанные обстоятельства:

- «выпадение» в массовом масштабе людей из семейно-биографических цепочек воспроизводства религиозных традиций [Эрвьё-Леже, 2015: 259; Синелина, 2011: 274];
- утрата религиозными институциями контрольных функций, переход религиозной жизни из сферы обязанности в сферу досуга [Davie, 2004: 79]; «распыление общин» и дезинституционализация [Трофимов, 2019: 71];
- переход «религиозного вопроса» из компетенции коллективной традиции в компетенцию индивидуализированного личного выбора [Berger, 1974: 180], «структурная приватизация» религии [Luckman, 1999: 253-254]; по словам Д. Эрвьё-Леже, «легитимация веры переходит от религиозных авторитетов — когда-то гарантов истинной веры — к самим индивидам, которые теперь сами ответственны за подлинность своих духовных смыслов» [Эрвьё-Леже, 2015: 256];
- беспрецедентная доступность, внеинституциональность и эклектичность представления религий в сети Интернет [Каргина, 2014: 230-233];
- принципиальная трансформация религиозного отношения из наивного в рефлексивное и рефлективное [Berger, 1974: 180; Тейлор, 2017: 19];
- широкое распространение феноменов «веры без принадлежности» [Davie, 1990: 455-469], «внецерковной религиозности» [Мчедлов, 2005: 98-99], диффузной (Fuzzi-) религиозности [Каргина, 2014: 212-226];
- распространение феномена внерелигиозной «духовности» [Руткевич, 2014: 36-65], «нетрадиционных» и новых религий [Черныш, 2014: 87-94];
- принципиальная релятивизация религиозности, её переход из модально-

[10] Например, после выхода знаменитого блокбастера П. Джексона «Властелин Колец» по произведениям Дж. Р.Р. Толкиена, во Всероссийской переписи населения 2002 г и 2010 г. появились такие «национальные» группы, как «эльфы», «гномы» и «хоббиты».

сти «состояния» в «процесс»: религиозное чувство «всё менее принадлежит стабилизированным (устоявшимся во времени) культурам и всё более трансформируется в поиск» [Донати, 2019: 171].

Такое существенное изменение в характере изучаемой реальности требует соответствующих перемен в исследовательском подходе, в значительной мере уже подготовленных предшествующими методологическими «сдвигами». Основным принципом, как нам представляется, здесь становится перенос определяющего критерия религиозности извне вовнутрь субъекта. Если прежде рефлексия религиозного индивида работала на *отображение* некоторой, заданной ему группой, референтной реальности, то теперь она, в большинстве случаев, вынуждена такую реальность *конструировать*. Напротив, рефлексия «второго порядка» со стороны социолога переключается с принципиального (ре)конструирования схемы изучаемой религиозности на её «реагирующее» отображение — поскольку многообразие реальных и потенциально возможных «конструктов» и самих способов их построения существенно возрастает.

Эти обстоятельства требуют при разработке критерия религиозности принципиального разделения и обоснования двух необходимых взаимодополняющих компонент. Во-первых, следует определить его универсальное ядро, которое, при любых изменениях содержания, будет сохранять свою сущность и функциональность. Во-вторых, такое ядро следует дополнить и уравновесить комплексом содержательных характеристик, максимально гибко и пластично отображающих характер той конкретной версии религиозности, которая изучается непосредственно.

В качестве универсального ядра критерия религиозности, разрабатываемая группой авторов ценностно-рефлексивная методологическая концепция предлагает рассматривать ценность религии [Lebedev, Blagojević, Pokaninova, 2020: 56-58]. Ценностное отношение есть, с одной стороны, витальная, связанная с жизненными практиками, а с другой стороны — рефлексивная, ментальная, связанная с сознательным конструированием собственной идентичности субъекта, характеристика. Именно оно представляется «точкой сборки» в типичной (поздне) современной ситуации, когда, по словам Э. Гидденса, такая идентичность становится «рефлексивным проектом» [Гидденс, 2011: 58]. Эмпирическими показателями здесь могут выступать количественная и качественная характеристики ценностной ориентации индивида на религиозную веру: абсолютная и относительная сила выраженности и содержательно-функциональный характер данной ценности. Высокая значимость последней сама по себе и в иерархии базовых ценностей личности, в сочетании с её целевым (терминальным) характером [Blagojević, 2015: 167-168], с большой вероятностью свидетельствует о серьёзном личностном выборе в пользу религиозной идентичности, что предполагает её дальнейшее развитие, уточнение и углубление. Напротив, менее высокая или невысокая степень значимости, в сочетании с её «инструментальным» или «эпизодическим» характером, представляется показателем прагматического или симулятивного (Б.В. Дубин) отношения к религии.

В части содержательно раскрывающего религиозность субъекта комплекса показателей, ввиду их чрезвычайного многообразия и высокой вероятности парадоксальных, с точки зрения «реально-референтного» подхода, сочетаний [Задорин, Хомякова, 2019: 161-184], представляется обоснованным решительный отказ от априорных синдроматических моделей, претендующих на универсальность даже в пределах одной конфессиональной, социально-демографической или культурной среды. Такие модели представляются применимыми разве что на ограниченной группе объектов, представленной консолидированными сообществами верующих традиционного склада, с соответствующим методологическим обоснованием adhoc. Что же до определяющего большинства случаев современной религиозности, то здесь оптимальна комплексная многоступенчатая стратегия исследования, предполагающая установление факта и качественное описание

(дескрипцию) характера религиозности определённого субъекта, с последующим обоснованием и репрезентативной проверкой гипотез применительно к чётко определённому социально ограниченному контексту. Несколько упрощённо, одна из возможных схем такой исследовательской стратегии выглядит как: «количественное (установление принятия базовой ценности) — качественное (дескрипция и построение гипотез относительно эмпирического проявления религиозности) — количественное (верификация этих гипотез и выдвижение гипотез «второго порядка») исследование.

Что касается взаимосвязи таких описательных характеристик религиозности, то нам представляется правомерным рассматривать их не столько как её манифестации или компоненты в составе субстанциально единого признака, сколько как автономные признаки, находящиеся в вероятностных отношениях функциональной (корреляционной) зависимости. Хотя это не исключает их сильной и устойчивой связи, всё же «сильные» гипотезы о существовании таковой следует каждый раз делать предметом критического рассмотрения и обосновывать контекстуально. На наш взгляд, это позволяет сохранить ключевое универсальное понятие «религиозность» вместе с возможностью вписать его в максимально широкий круг возможных контекстов, соблюдая принцип единства во многообразии.

Проблемы и перспективы развития «виртуально-референтного» видения религиозности. Таким образом, логика развития социологического различения и обозначения религиозности движется в направлении от наивного синкретичного отождествления её с религиозной традиционностью к обнаружению её трудноуловимой «социальной сущности», концентрирующейся на уровне самосознания человека верующего. Современная действительность, говоря словами Р.Н. Белла, предоставила в распоряжение исследователей уникальную лабораторию, в которой перманентно, с высокой по историческим меркам скоростью и в исключительном многообразии проявлений осуществляются натурные эксперименты, позволяющие увидеть, разделить и соотнести в религиозности то, что ранее представлялось неразделимым. Это многообразие позволило увидеть ограниченность исходной исследовательской парадигмы, потребовало усиленной работы над её совершенствованием и показало направление пути, в котором следует двигаться научному сообществу, дабы ухватить в своём рефлективном отображении огромную и нарастающую сложность предметной области.

Ближайшее и отдалённое будущее социологии религиозности представляется не столь линейным, как представленная здесь предельно упрощённая схема. Очевидно, что на этом исследовательском поле сохранится сосуществование и конкуренция всех трёх подходов. Во-первых, многообразие форм религиозности наверняка сохранит ниши, подходящие для применения каждого из них. Во-вторых, в отличие от естествознания, социологические теории и методологии склонны сохранять свой эвристический потенциал, не столько опровергая, сколько дополняя и обогащая друг друга. В-третьих, между тремя описанными подходами нет непроходимых границ. Так, например, ревизия концепции В.Ф. Чесноковой, осуществлённая на базе математической логики В.В. Сухоруковым [Сухоруков, 2018: 144-154], возвращает её исследовательскую модель в методологические рамки «старого доброго» реально-референтного подхода. В свою очередь, многие концептуальные разработки в ключе многомерных шкал, как представляется, могут быть применены в рамках формирующейся «виртуально-референтной» исследовательской программы. Нельзя также сбрасывать со счетов факторы влиятельности тех концепций, которые успели набрать серьёзную инерцию авторитета и парадигмальной «массивности», а также характера социального заказа на исследования, который во многих случаях ориентирован на упрощённые и апробированные модели.

Вместе с тем постепенное утверждение и развитие третьего подхода представляется закономерным. Помимо собственно

предметной логики, бегло описанной в данной статье, оно укладывается в методологические тренды антропологизации социологического познания (возрастания в нём доли и значения качественных методов и кейсовых, микросоциальных исследований [Силантьева, 2013: 184-196]) и реинтеграции религиоведческого познания (что требует разрешения накопленных противоречий между социологией религии и смежными дисциплинами [Глаголев, 2013: 77-86; Костылев, 2014: 63-68]). В его русле возможна и интерпретация методологии некоторых новейших и перспективных исследовательских проектов [Борисова, Павлюткин 2019; Дивисенко, Белов 2017], что представляется предметом начатой, обещающей быть плодотворной, дискуссии.

Заключение

Таким образом, обобщая предшествующие рассуждения и умозаключения, мы приходим к следующим основным выводам.

1. Вопрос об универсальном социологическом критерии религиозности, как статусе социального субъекта «в религии» в противоположность его статусу «вне религии», поставлен в социологической науке относительно недавно. Изначально он решался на основе внутриконфессионального подхода каждой религии. Социологические методологические разработки в данной области исходят из секулярного принципа универсализации критерия религиозности. В качестве основного методологического референта такого критерия рассматривается принадлежность субъекта к религиозной группе (Э. Дюркгейм).

2. Основным трендом методологической эволюции подходов к измерению религиозности в современной социологии религии представляется виртуализация референтной для верующего религиозной группы. Все основные изменения «религиозного поля», характерные для «поздней» современности, так или иначе, представляются связанными с ним. Изменения в подходах к эмпирической интерпретации / измерению признака религиозности рассматриваются как рефлексивная реакция исследовательского сообщества на логические стадии такой виртуализации: от реальной группы, в повседневную жизнь которой включён верующий, через «удалённую» группу, от которой он по объективным обстоятельствам изолирован, до виртуальной группы, существующей по большей части или полностью в его «социальном воображаемом».

3. Первому переходу — от ситуации реальной группы к ситуации удалённой группы — ставится в соответствие разработка подхода, основанного на формализованных многомерных шкалах описания признака религиозности (Г. Оллпорт, Г. Ленски, Д. Фолкнер и Г. Де Йонг и др.). На наш взгляд, для соответствующих методологических концепций в целом характерна тенденция отказа от изначальной «нормативности», связанной с ориентацией на реальные сообщества традиционных верующих. Такая «нормативность» проявлялась в отождествлении религиозности как таковой — её силы, чистоты, устойчивости и т.д. — с традиционными индикаторами культового поведения и доктринально обусловленного сознания по образцу мажоритарных конфессий (школа Г. Ле Бра, советская школа), отражаясь в методологической категории «степень религиозности». Отход от неё выразился в дистанцировании эмпирически фиксируемых проявлений религиозности от последней как таковой, что проявилось в допущении возможности слабой корреляции между ними.

4. Второму переходу — от ситуации удалённой группы, рассматриваемой как промежуточная стадия современных изменений, к ситуации виртуальной (в пределе полностью воображаемой) группы — ставится в соответствие формирующийся в настоящее время подход, интерпретирующий религиозность через категорию рефлексивности. Рефлексия религиозного индивида при этом трансформируется из *отображения* заданной ему референтной группой жизненной реальности в *конструирование* такой реальности; рефлексия же «второго порядка» со стороны социолога переключается с (ре)конструирования

схемы изучаемой религиозности на её «реагирующее» отображение. В русле теории Э. Гидденса, современная религиозная идентичность рассматривается как личностный проект, реализуемый индивидом, исходя из его персонального осознанного выбора. Исключительное многообразие таких выборов и траекторий их развития предполагает, как адекватную методологию их изучения, сочетание максимально абстрактного критерия, позволяющего фиксировать социальный факт религиозности, с описательной стратегией в отношении её ситуационных проявлений.

5. В качестве одного из вариантов социологической исследовательской методологии, отвечающей указанному критерию, предлагается к рассмотрению ценностно-рефлексивный подход, где показателем наличия универсального признака религиозности выступает ценность её личностного измерения — религиозной веры, а индикаторами, эмпирически фиксирующими данный факт — терминальный характер и максимальная «сила» соответствующей ценностной ориентации. Указанный признак сочетается с неопределённым многообразием его ментальных и поведенческих проявлений в жизненном мире верующего, описание которых предполагает отказ от попыток определить степень религиозности как таковой и установку на деконструкцию претендующих на универсальность априорных синдроматических моделей религиозности. Описательные характеристики последней рассматриваются при этом как автономные признаки, находящиеся в вероятностных отношениях функциональной (корреляционной) зависимости друг с другом и с религиозностью как таковой.

VIRTUALIZATION OF RELIGIOUS COMMUNITIES AS A KEY TOOL TO UNDERSTANDING THE EVOLUTION OF SOCIOLOGICAL CONCEPTS OF RELIGIOSITY

S.D. Lebedev

Sergey D. Lebedev — PhD in Sociology, Docent, Professor of the Department of Sociology and Organization of Work with Youth, Belgorod State University. 308015, Belgorod, Pobedy Str., 85. E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Lebedev S.D. 2020. Virtualization of Religious Communities as a Key Tool to Understanding the Evolution of Sociological Concepts of Religiosity. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 85–104. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-85-104

Received: 08.06.2020. Accepted: 07.09.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The article considers the evolution of the sociological vision of religiosity. The relevance of the topic raised is due to the demarcation between the religious and the secular the late Modern and personal identification. The purpose of the article is to outline the retrospective and perspective of sociological studies of religion in historical and socio-reflexive contexts, on pre-theoretical foundations. The main modern trend in religious studies and quantitative methodology is the virtualization of reference religious communities. The first stage of this process corresponds with a real-reference approach

to the definition of religiosity, viewing religiosity mostly in the field of the normative behavioral and mental manifestations and mainly in majoritarian confessions. The second stage is associated with transition, which manifests itself in the unification of religiosity criteria, as in formalized multidimensional scales measuring religiosity. The third stage should probably be associated with the emerging virtual reference approach, when a social subject is engaged in the reflexive construction of one's religious identity, and a sociologist, on the contrary, shifts the research optics to identify the boundless diversity of its manifestations. This implies a retreat of the methodological category of the religiosity degree and any measured religiosity, a deconstruction of a priori models of the latter, reshaping an analysis into one based on unbiased description of religious manifestations in situational contexts.

Keywords: religiosity, religiosity measuring, basic approaches to religiosity measuring, typology of approaches to religiosity measuring, virtualization of a religious community.

References:

Allport G.W., Ross J.M. 1967. Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology.* 5 (4). P. 432-443.

Berger P.L. 1974. Modern Identity: Crisis and Continuity. *The cultural drama: Modern identities and social ferment.* Ed. W.S. Dillon. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. P. 158-181.

Davie G. 1990. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass.* № 37 (4). P. 455-469. https://doi.org/10.1177/003776890037004004

Davie G. 2004. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass.* № 53. P. 73-84.

Glock Ch.Y. 1962. On the Study of Religious Commitment. *Religious Education, Research Supplement.* Vol. 42. P. 99-100.

Lebedev S., Blagojević M., Pokaninova E. 2020. Value- and Reflection-based Approach to Indicators of Orthodox Religiosity of the Population. *Stanovništvo*. 58 (1). P. 47-61. Available at: http://idn.org.rs/ojs3/stanovnistvo/index.php/STNV/article/view/381 (accessed 08.08.2020).

Lenski G. 1961. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact On Politics, Economics, And Family Life.* New York, Doubleday: Garden City. 381 p.

Luckman T. 1999. Religion Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions. *Social Compass.* № 46 (3). P. 251-258. https://doi.org/10.1177/003776899046003002

Le Bras G. 1955-1956. *Etudes de Sociologie Religieuse.* Paris: Presses universitaires de France. 820 p. (In French).

Anderson B. 2016. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostranenii natsionalizma* [Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow: Kuchkovo pole. 416 p. (In Russian).

Bella R.N. 1996. Osnovnye etapy evoliutsii religii v istorii obshchestva [The Main Stages of the Evolution of Religion in the History of Society]. R*eligiia i obshchestvo: Khrestomatiia po sotsiologii religii. Sost. V.I. Garadzha, E.D. Rutkevich.* Moscow: Aspekt Press. P. 665-677 (In Russian).

Bogachev M.I. 2015. „A byl li mal'chik?" Transformatsiia formy sviazi mezhdu votserkovlennost'iu i elektoral'nymi predpochteniiami pravoslavnykh veruiushchikh [„Was There a Boy or Not?" The Form Transformation of the Link between Church Observance and Electoral Preferences of the Orthodox]. *Nauchnyi rezul'tat. Seriia: Sotsiologiia i upravlenie.* 1 (3). P. 1-23 (In Russian).

Bogachev M.I. 2016. K voprosu o formirovanii integral'nogo podkhoda k kontseptualizatsii religioznosti [On the Formation of an Integrated Approach to Conceptualizing the Religiousity]. *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: al'manakh Sviato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta.* № 18. P. 9-26 (In Russian).

Borisova O.N., Pavliutkin I.V. 2019. Variativnost' modelei sovremennoi gorodskoi mnogodetnosti: vozrozhdenie traditsii, novye braki ili setevye effekty? [The Revival of Tradition, New Marriages or Network Effects: Variability of Models of Large Modern Urban Families]. *Mir Rossii.* № 4. P. 128-151 (In Russian).

Breskaia O.Iu. 2011. Izuchenie religioznosti: k neobkhodimosti integral'nogo podkhoda [Studying Religiosity: on the Need for an Integral Approach]. *Sotsiologicheskie issledovaniia.* № 12. P. 77-87 (In Russian).

Chernysh M.F. 2014. Setevaia sreda religioznykh iskanii [The Online Environment of Religious Quest]. *Inter*. № 7. P. 85-94 (In Russian).

Chesnokova V.F. 2005. *Tesnym putem: Protsess votserkovleniia naseleniia Rossii v kontse XX v.* [„Enter through the Narrow Gate": The Process of Churching in Russia in Late 20th Century]. Moscow: Akademicheskii Proekt. 304 p. (In Russian).

Divisenko K.S., Belov A.E. 2017. Sotsial'nye issledovaniia sub"ektivnogo blagopoluchiia v kontekste dukhovnosti i religioznosti. [Social Studies of Subjective Well-Being in the Context of Spirituality and Religiousity]. *Sotsiologicheskii zhurnal.* 23 (2). P. 51-73 (In Russian).

Donati P. 2013. *Sociologia relazionale. Come cambia la societa.* Brescia: La Scuola. 368 p. (In Italian) (Russ. ed.: Donati P. 2019. *Reliatsionnaia teoriia obshchestva: Sotsial'naia zhizn' s tochki zreniia kriticheskogo realizma.* Moscow: Izd-vo PSTGU. 312 p.).

Durkheim E. 1960. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris: Alcan. 647 p. (In French) (Russ. ed.: Durkheim E. 2018. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii.* Moscow: Izdatel'skii dom „Delo" RANKhiGS. 736 p.).

Faulkner J.E., Jong, de. G.F. 1966. Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis. *Social Forces.* 45 (2). P. 246-254 (Russ. ed.: Faulkner J.E., Jong, de. G.F. 2011. Religioznost' v piati izmereniiakh: empiricheskii analiz. *Sotsiologicheskie issledovaniia.* № 12. P. 69-76.).

Filatov S.B., Lunkin R.N. 2005. Statistika rossiiskoi religioznosti: magiia tsifr i neodnoznachnaia real'nost' [Statistics of Russian Religiousity: the Magic of Numbers and Unexpected Reality]. *Sotsiologicheskie issledovaniia.* № 4. P. 35-45 (In Russian).

Giddens E. 1990. *The Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford University Press. 186 p. (Russ. ed.: Giddens E. 2011. *Posledstviia sovremennosti.* Moscow: Praksis. 752 p.).

Glagolev V.S. 2013. Germetichnost' religii kak problema sotsiologicheskogo issledovaniia [Religion Hermeticity as a Problem of Sociological Research]. *Sotsiologiia religii v obshchestve Pozdnego Moderna (pamiati Iu.Iu. Sinelinoi): materialy Tret'ei Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. NIU „BelGU",* 13 sentiabria 2013 g. Otv. red. S.D. Lebedev. Belgorod: ID „Belgorod". P. 77-86 (In Russian).

Grishaeva E.I. 2018. Religioznaia identichnost' kak nezavershennyi proekt. Perspektivy primeneniia diskursivnykh podkhodov dlia sotsiologicheskogo izucheniia identichnosti v pravoslavnykh prikhodakh [Religious Identity as Unfinished Project. Prospects of Appying Discourse Approaches to Sociological Study of Identity in Orthodox Parishes]. *Nauchnyi rezul'tat. Seriia: Sotsiologiia i upravlenie.* 4 (1). P. 13-22 (In Russian).

Habermas J. 2001. *Jürgen Habermas. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? and Jürgen Habermas. Glauben und Wissen.* Bonn, gefördert: Suhrkamp Verlag. 164 s., 60 s. (In German) (Russ. ed.: Habermas J. 2002. *Budushchee chelovecheskoi prirody. Na puti k liberal'noi evgenike?* Moscow: Izdatel'skii dom „Ves' mir". 144 p.).

Hervieu-Léger D. 2006 In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity. *The Hedgehog Review.* 8 (1-2). P. 59-68 (Russ. ed.: Hervieu-Léger D. 2015. V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitogo moderna. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom.* № 1 (33). P. 254-268.).

Kargina I.G. 2014. *Sotsiologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo pliuralizma* [Sociological Reflections of Contemporary Religious Pluralism]. Moscow: MGIMO–Universitet. 278 p. (In Russian).

Khlopkova O.V. 2020. Transformatsiia podkhodov k issledovaniiu religioznosti v sotsial'nykh naukakh [Transformation of Approaches to Religiosity Studies in Social Sciences]. *Chelovek. Sotsium. Obshchestvo.* № 2. P. 122-130 (In Russian).

Khuber Sh., Khuber O.V. 2018. Shkala tsentral'nosti religioznosti (CRS) [The Scale of Religiosity Centrality (CRS)]. *Sotsiologiia: metodologiia, metody, matematicheskoe modelirovanie.* № 47. P. 144-171 (In Russian).

Kostylev P.N. 2014. K kritike bazovykh poniatii sotsiologii religii: „religioznost'" [Criticizing Basic Concepts of Sociology of Religion: „Religiosity"]. *Sotsiologiia religii v obshchestve Pozdnego Moderna: sbornik statei po materialam IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii.* Otv. red. S.D. Lebedev. Belgorod: Izdatel'skii dom „Belgorod". P. 63-68 (In Russian).

Kublitskaia E.A. 2015. Razvitie protsessa desekuliarizatsii v regionakh Rossii (monitoringovye issledovaniia) [Development of the Desecularization Process in Russian Regions (Monitoring)]. *Rossiia: tsentr i regiony.* Vyp. 25. P. 153-175 (In Russian).

Lopatkin R.A. 1996. Sotsiologicheskoe izuchenie religioznoi situatsii i gosudarstvenno–tserkovnykh otnoshenii [Sociological Inquiry into the Situation in Religion and State–Church Relations]. *Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v Rossii: Opyt proshlogo i sovremennoe sostoianie.* Otv. red. F.G. Ovsienko, M.I. Odintsov, N.A. Trofimchuk. Moscow: Izd-vo RAGS. P. 190-223 (In Russian).

Luhmann N. 2002. *Einführung in die Systemtheorie.* Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag. 347 s. (In German) (Russ. ed.: Luhmann N. 2007. *Vvedenie v sistemnuiu teoriiu.* Moscow: Logos. 360 p.).

Markin K.V. 2018. Mezhdu veroi i neveriem: nepraktikuiushchie pravoslavnye v kontekste rossiiskoi sotsiologii religii [Between Belief and Unbelief: Non-Practicing Orthodox Christians in the Context of the Russian Sociology of Religion]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny.* № 2. P. 266-282 (In Russian).

Mchedlov M.P. 2005. *Religiovedcheskie ocherki. Religiia v dukhovnoi i obshchestvenno-politicheskoi zhizni sovremennoi Rossii* [Essays in Religion Studies. Religion in the Spiritual, Social and Political Life of Contemporary Russia]. Moscow: Nauchnaia kniga. 447 p. (In Russian).

Pismanik M.G. 2019. *Religiia v kul'ture i v grazhdanskom edinenii* [Religion in Culture and Civil Unity]. Perm: Perm. gos. in-t kul'tury. 444 p. (In Russian).

Prutskova E.V. 2012. Operatsionalizatsiia poniatiia „religioznost'" v empiricheskikh issledovaniiakh [Operationalizing the Concept of „Religiosity" in Empirical Studies]. *Gosudarstvo, Religiia, Tserkov' v Rossii i za rubezhom.* № 2 (30). P. 268-293 (In Russian).

Prutskova E.V. 2015. Sviaz' religioznosti i tsennostno-normativnykh pokazatelei: faktor religioznoi sotsializatsii [The Link between Religiosity and the Normative-Value Indices. The Factor of Religious Socialization]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 1: Bogoslovie. Filosofiia.* № 3 (59). P. 62-80 (In Russian).

Rutkevich E.D. 2014. «Sotsiologiia dukhovnosti»: problemy stanovleniia. [„Sociology of Spirituality": Problems of Development]. *Vestnik Instituta sotsiologii RAN.* № 2 (9). P. 36-65 (In Russian).

Silantieva M.V. 2013. Metod „vkliuchennogo nabliudeniia" kak instrument issledovaniia religioznykh protsessov v sovremennoi Rossii. [The Method of „Participant observation" as a Tool in Studies of Religious Processes in Contemporary Russia]. *Sotsiologiia religii v obshchestve Pozdnego Moderna (pamiati Iu.Iu. Sinelinoi): materialy Tret'ei Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. NIU „BelGU", 13 sentiabria 2013 g.* Otv. red. S.D. Lebedev. Belgorod: ID «Belgorod». P. 184-196 (In Russian).

Sinelina Iu.Iu. 2011. *Tsikly sekuliarizatsii v istorii Rossii. Sotsiologicheskii analiz: konets XVII – nachalo XXI v.* [Cycles of Secularization in Russian History. Sociological Analysis: Late 17th – Early 21st Centurites]. Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing. 382 p. (In Russian).

Smirnov M.Iu. 2015. Vozmozhno li otkazat'sia ot kontsepta religioznosti pri issledovanii religii? [Is it Possible to Abandon the Concept of Religiosity Religion Studies?]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii.* Vol. 16. № 2. P. 145-153. Available at: http://religjourn.ru/nauka/post-227/ (accessed 04.01.16) (In Russian).

Sukhorukov V.V. 2018. Tesnyi put' okazalsia shirokim [The Narrow Gate Turned out to be Wide]. *Sekuliarizatsiia v kontekste religioznykh izmenenii sovremennogo obshchestva. Ser. „Demografiia. Sotsiologiia. Ekonomika".* Pod red. S.Iu. Glaz'eva, S.V. Riazantseva, E.A. Kublitskoi. Moscow: Ekon-Inform. P. 144-154 (In Russian).

Taylor Ch. 2007. *A Secular Age.* Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press. 896 p. (Russ. ed.: Taylor Ch. 2017. Sekuliarnyi vek. Moscow: BBI. 997 p.).

Trofimov S.V. 2019. Svetskoe obshchestvo: mazhoritarnaia religiia v men'shinstve [Secular Society: Majority Religion in the Minority]. *Sotsiologiia religii v obshchestve pozdnego moderna.* T. 8. P. 69-76 (In Russian).

Zadorin I.V., Khomiakova A.P. 2019. Religioznaia samoidentifikatsiia respondentov v massovykh oprosakh: chto stoit za deklaratsiiami. [Religious Self-identification of Mass Survey Respondents: What is behind the Declared Religiosity?]. *Politiia.* №3 (94). P. 161-184 (In Russian).

Blagojević M. 2015. *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu (desecularizacija srpskog i ruskog društva)* [The Vitality of Religion in a (De)Secularized Society (Desecularization of Serbian and Russian Societies)]. Belgrade: Institut drustvenih nauka. 269 s. (In Serbian).

Список литературы на русском языке:

Андерсон Б. 2016. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма.* Москва: Кучково поле. 416 с.

Белла Р.Н. 1996. Основные этапы эволюции религии в истории общества. *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии.* Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. Москва: Аспект Пресс. С. 665-677.

Богачёв М.И. 2015. «А был ли мальчик?» Трансформация формы связи между воцерковленностью и электоральными предпочтениями православных верующих. *Научный результат. Серия: Социология и управление.* 1 (3). С. 1-23.

Богачёв М.И. 2016. К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности. *Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. № 18. С. 9-26.

Борисова О.Н., Павлюткин И.В. 2019. Вариативность моделей современной городской многодетности: возрождение традиции, новые браки или сетевые эффекты? *Мир России.* № 4. С. 128-151.

Бреская О.Ю. 2011. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода. *Социологические исследования.* № 12. С. 77-87.

Гидденс Э. 2011. *Последствия современности.* Москва: Праксис. 752 с.

Глаголев В.С. 2013. Герметичность религии как проблема социологического исследования. *Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г.* Отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород». С. 77-86.

Гришаева Е.И. 2018. Религиозная идентичность как незавершённый проект. Перспективы применения дискурсивных подходов для социологического изучения идентичности в православных приходах. *Научный результат. Социология и управление.* 4 (1). С. 13-22.

Дивисенко К.С., Белов А.Э. 2017. Социальные исследования субъективного благополучия в контексте духовности и религиозности. *Социологический журнал.* 23 (2). С. 51-73.

Донати П. 2019. *Реляционная теория общества: Социальная жизнь с точки зрения критического реализма.* Москва: Изд-во ПСТГУ. 312 с.

Дюркгейм Э. 2018. *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии.* Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС. 736 с.

Задорин И.В., Хомякова А.П. 2019. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями. *Полития*. № 3 (94). С. 161-184.

Каргина И.Г. 2014. *Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма*. Москва: МГИМО – Университет. 278 с.

Костылев П.Н. 2014. К критике базовых понятий социологии религии: «религиозность». *Социология религии в обществе Позднего Модерна:сборник статей по материалам IV Международной научной конференции.* Отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: Издательский дом «Белгород». С. 63-68.

Кублицкая Е.А. 2015. Развитие процесса десекуляризации в регионах России (мониторинговые исследования). *Россия: центр и регионы.* Вып. 25. С. 153-175.

Лопаткин Р.А. 1996. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений. *Государственно-церковные отношения в России: Опыт прошлого и современное состояние.* Отв. ред. Ф.Г. Овсиенко, М.И. Одинцов, Н.А. Трофимчук. Москва: Изд-во РАГС. С. 190-223.

Луман Н. 2007. *Введение в системную теорию.* Москва: Логос. 360 с.

Маркин К.В. 2018. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии. *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* № 2. С. 266-282.

Мчедлов М.П. 2005. *Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России.* Москва: Научная книга. 447 с.

Писманик М.Г. 2019. *Религия в культуре и в гражданском единении.* Пермь: Перм. гос. ин-т культуры. 444 с.

Пруцкова Е.В. 2012. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях. *Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом.* № 2 (30). С. 268-293.

Пруцкова Е.В. 2015. Связь религиозности и ценностно-нормативных показателей: фактор религиозной социализации. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия*. № 3 (59). С. 62-80.

Руткевич Е.Д. 2014. «Социология духовности»: проблемы становления. *Вестник Института социологии РАН*. № 2 (9). С. 36-65.

Силантьева М.В. 2013. Метод «включенного наблюдения» как инструмент исследования религиозных процессов в современной России. *Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г.* Отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород». С. 184-196.

Синелина Ю.Ю. 2011. *Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XYII – начало XXI в.* Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing. 382 с.

Смирнов М.Ю. 2015. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 16. Вып. 2. С. 145-153. URL: http://religjourn.ru/nauka/post-227/ (дата обращения: 04.01.16).

Сухоруков В.В. 2018. Тесный путь оказался широким. *Секуляризация в контексте религиозных изменений современного общества. Сер. «Демография. Социология. Экономика»*. Под ред. С.Ю. Глазьева, С.В. Рязанцева, Е.А. Кублицкой. Москва: Экон-Информ. С. 144-154.

Тейлор Ч. 2017. *Секулярный век*. Пер. с англ. Москва: ББИ. 997 с.

Трофимов С.В. 2019. Светское общество: мажоритарная религия в меньшинстве. *Социология религии в обществе позднего модерна*. Т.8. С. 69-76.

Филатов С.Б., Лункин Р.Н. 2005. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. *Социологические исследования*. № 4. С. 35-45.

Фолкнер Д., Йонг, де Г. 2011. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ. *Социологические исследования*. № 12. С. 69-76.

Хабермас Ю. 2002. *Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике?* Москва: Издательство «Весь мир». 144 с.

Хлопкова О.В. 2020. Трансформация подходов к исследованию религиозности в социальных науках. *Человек. Социум. Общество*. № 2. С. 122-130.

Хубер Ш., Хубер О.В. 2018. Шкала центральности религиозности (CRS). *Социология: методология, методы, математическое моделирование*. № 47. С. 144-171.

Черныш М. 2014. Сетевая среда религиозных исканий. *Inter*. № 7. С. 85-94.

Чеснокова В.Ф. 2005. *Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX в.* Москва: Академический Проект. 304 с.

Эрвьё-Леже Д. 2015. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 1 (33). С. 254-268.

УДК. 261, 316.74 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-105-119

ВОСПРИЯТИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ МЕДИА СТУДЕНТАМИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: «ПОТЕРЯННОЕ ПОКОЛЕНИЕ ИЛИ ЗАБЛУДШИЕ ОВЦЫ»

Е.В. Родионова, В.Д. Коваленко

Родионова Елизавета Валерьевна — кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии культуры и коммуникации СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9.
E-mail: e.v.rodionova@spbu.ru
Коваленко Владимир Дмитриевич — старший аналитик АНО Центра Этнорелигиозных Исследований. 199178, Санкт-Петербург, Набережная реки Смоленки, 2. E-mail: markmarkuse@yandex.ru

Родионова Е.В., Коваленко В.Д. 2020. Восприятие православных медиа студентами Санкт-Петербурга: «потерянное поколение или заблудшие овцы». *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 105–119. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-105-119

Статья поступила в редакцию: 22.06.2020. Принята к публикации: 15.09.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Одной из сторон функционирования процесса медиатизации религии в современном обществе является формирование и распространение православных медиа, а также их взаимодействие с классическими светскими медиа. В условиях современного мира большую роль играет формат подачи контента, динамика его потребления, а первично важным фактором современной медиа сферы становится внимание аудитории. Религия является неотъемлемой частью общественных отношений, которая также подвержена изменениям, связанным с новыми формами передачи информации и общественного взаимодействия, что важно для понимания отношения современной молодёжи и современного студенчества к религии. Методология исследования строится на понимании студенчества как социальной группы, обладающей своими собственными характеристиками и особенностями восприятия религиозных медиа. Проведённый в рамках исследования опрос студентов Санкт-Петербурга показал, что доля респондентов, черпающих информацию о деятельности Русской Православной Церкви именно в православных медиа, незначительна. Основными источниками информации о деятельности Церкви для молодёжи являются федеральные и региональные СМИ. На первый взгляд, эти данные позволяют сделать вывод о том, что студенческая молодёжь является «потерянным поколением» для Русской Православной Церкви. Однако такой взгляд представляется авторам слишком поверхностным и упрощённым. Для более полного анализа в статье приведены результаты массового опроса жителей Санкт-Петербурга, из которого видно, что в целом среди молодёжи самый низкий процент называющих себя православными. Таким образом, очевиден низкий интерес современной студенческой молодёжи к религии, религиозным проблемам и организациям. При этом имеет значение и та информация о деятельности Русской

Православной Церкви, которую получает молодёжь из светских медиа. Данные контент-анализа материалов одного из ведущих новостных порталов Санкт-Петербурга показывают, что идёт очень однобокое и слабое освещёние деятельности православной церкви в Санкт-Петербурге. Молодёжь оказывается в ловушке искажённого образа Русской Православной Церкви в светских медиа, но не доверяет религиозным медиа.

Ключевые слова: медиатизация, православные медиа, молодёжь, светские медиа, отношение к религии, атеизм

Введение

Важным явлением, сильно изменившим современные поведенческие практики, стало появление и распространение сети Интернет и связанных с ней новых форм и путей коммуникации. Высокий уровень доступности информации и неограниченный доступ к её производству и распространению трансформировали все сферы жизни человеческого общества. Медиатизация и цифровизация охватывают все стороны жизни общества: политическую, культурную, экономическую. Политические перевороты совершаются сначала в виртуальном, а потом уже в физическом пространстве (например, «Арабская весна», события на Украине). Твит политического лидера может обрушить рынки, отсутствие деятеля культуры в пространстве Интернет заставляет публику задумываться о реальности его существования.

Именно такие события изменили понимание и подход к осмыслению роли новых медиа, продемонстрировав высокий уровень влияния на общественные процессы и ещё не до конца реализованный потенциал в выстраивании социальных структур.

Вместе с проникновением информационных технологий возникают новые формы организации самих медиа, которые трансформируют представления в обществе и об обществе, проникая практически во все сферы жизни. Именно это становится одним из главных отличительных признаков современного социума. Например, Ф. Кротц определяет медиатизацию как глобальный паттерн, который конструирует новые возможности для коммуникации, замещая предшествующие формы [Krotz, 2009]. О значимости процесса медиатизации для всех сфер жизни социума свидетельствует успех и востребованность работы Н. Коулдри и А. Хеппа «Медиатизированное конструирование реальности». Авторы говорят о глубокой медиатизации общественной жизни. Конструирование социальной реальности происходит с помощью технологически опосредованных процессов коммуникации, которые в повседневной жизни именуются медиа. Глубокая медиатизация означает, что все основы нашего социального мира тесно переплетены с медиа [Couldry, Hepp, 2017]. Важный вопрос размывания доверия к религиозным медиа как источникам информации подробно исследуется в работах Х. Кэмпбелл [Campbell, 2018], И. Лид [Lied, 2012], П. Фишера-Нильсена [Fischer-Nielsen, 2012].

Научная разработанность темы

Религия является неотъемлемой частью общественных отношений, которая также подвержена изменениям, связанным с новыми формами передачи информации и общественного взаимодействия. В современной литературе вся совокупность явлений взаимодействия религии и современных цифровых технологий коммуникации называется термином «медиатизация религии». Сам этот термин (появившийся в последней четверти XX в.) до сих пор находится в состоянии осмысления в научном дискурсе, а по поводу его определения ведутся множественные дискуссии.

УДК. 261, 316.74

Наиболее полным, на наш взгляд, выступает подход С. Хьярварда, который концентрирует внимание на трёх главных факторах — во-первых, на становлении современных медиа в качестве основных и единственных источников информации о религиозных событиях; во-вторых, медиа изменяют восприятие религиозных символов и обрядовой составляющей, и, в-третьих, что медиа начинают выполнять широкий ряд задач и принимают на себя многие функции, которые прежде были присущи официальным религиям. Эти факторы, по мнению С. Хъярварда, ведут к тому, что становится всё труднее контролировать публичные репрезентации религии в медиа. При этом в современном социуме наблюдается интересный парадокс: в современных медиа присутствует большой интерес к религиозным вопросам при отказе от организованных форм религии и переходе на индивидуализированный, частный уровень в религиозных вопросах [Hjarvard, 2008].

Такой подход может быть подвергнут критике; например, некоторые исследователи заявляют, что во все времена религиозные организации использовали для распространения информации наиболее актуальные средства коммуникации, поэтому проблема соотношения условных «медиа» и религии не нова. Однако, на наш взгляд, необходимо сделать поправку на характер новейших медиа, который по своей природе отличен от прежних каналов передачи информации.

Россия, находясь «внутри» общемирового контекста, имеет определённые особенности в современном процессе медиатизации. Они продуцированы спецификой советского периода, в частности, десятилетиями политики государственного атеизма, которая претендовала на уничтожение религиозной инфраструктуры и перевела религию в поле непубличного и запрещённого. Современной особенностью медиатизации в России является попытка религиозных организаций оформиться в качестве полноценных общественных институтов и занять место в сфере публичного пространства. Данная политика может трактоваться как миссионерская, направленная не на «захват» медиапространства, а на увеличение христианского, в данном случае, православного дискурса в СМИ. Если использовать теоретико-методологическую рамку С. Хъярварда, то эта тенденция связана с формированием религиозных медиа, которые стараются говорить со своей аудиторией с помощью современных средств и на современном медийном языке.

Однако вся сложность состоит в том, что религиозные медиа, журналистика религии и «банальная религия» говорят на разных языках. К этому выводу приходит в своём исследовании В.М. Хруль: поскольку современные религиозные организации и крупное светское медийное поле говорят на разных языках, перед современными исследователями и религиозными деятелями возникает ряд неочевидных для них проблем. М.В. Хруль приводит обширный материал текстов современных СМИ, проанализированных с позиций коммуникативной компетентности их авторов. В десятой части этих публикаций журналисты не потрудились объяснить специальную религиозную лексику, которую употребляют, а в большинстве случаев (77,2 %) тексты практически не содержат религиозной лексики и терминов[1].

Подобный вектор позиционирования современной религиозной тематики в СМИ подтверждается и другими исследованиями. Так, в статье Е.В. Родионовой произведён анализ публикаций одного из ведущих СМИ Санкт-Петербурга — Фонтанка.ру — показывает, что в 60 публикациях о деятельности РПЦ (в период с 30 августа 2017 г. по 15 января 2018 г.) отсутствуют публикации о самой религиозной, миссионерской или социальной деятельности Церкви. Из 60 публикаций:

12 описывают вопросы имущественных отношений;

[1] Хруль В.М. 2018. *Религия в текстах массовой коммуникации: структурно-семантические, функциональные и этические аспекты: дис. ... д-ра фил. наук.* Москва. 412 с.

13 связаны с происшествиями;

10 описывают вопросы идеологии и политики;

5 — остальные темы [Родионова, 2018].

Данное противоречие может быть связано с тем, что «отношения верующих людей со СМИ становятся напряжёнными в тех ситуациях, когда СМИ пытаются померить малопонятную для них ткань религиозной жизни на свой аршин (инструмент зачастую безразличный к трансцендентному и даже циничный)»[2]. В свою очередь религиозные институты стараются найти функциональные пути позиционирования себя в медиа. Вместе с тем, Церковь как общественный институт в целом ведёт себя как находящийся в светском обществе, стараясь привлекать к освещению своей деятельности не только собственные СМИ, но и общественные, выстраивая свою медиастратегию многоярусно.

Вопрос осмысления проблематики медиатизации религии особенно актуален сегодня в контексте анализа идентичностей молодёжи, связанных с религиозными и традиционными ценностями. Это характеризуется тем, что сознание молодёжи весьма динамично и больше подвержено новым веяниям, а также сопряжено с процессом обучения, профессионального становления и активной социализацией.

Особую важность данного феномена подчёркивает обширная медиалогия П. Бурдьё, который отталкивался в характеристике принципа работы коммуникационных служб от категории «внимание», которое измеряется временем. Поэтому особо важным становится массмедийный капитал в особом «журналистском поле», который является специфической разновидностью символического капитала и напрямую связан с узнаваемостью и закреплением социальных статусов [Бурдьё, 2002]. Подобная позиция подкрепляется эмпирическими исследованиями, например, в медиа органов власти Санкт-Петербурга повестки светских и церковных праздников вполне могут конкурировать [Коваленко, 2019].

На данный момент самой большой конфессией в России является Русская Православная Церковь, обладающая также большой сеткой вещания и крупными СМИ. Поэтому значительный интерес представляет анализ восприятия и узнаваемости церковных медиа в молодёжной среде. Накопление массмедийного капитала, особенно среди молодёжи, для современных религиозных институтов является крайне важной задачей[3]. Особенно, среди студенчества, представляющего интеллектуальное и профессиональное будущее России, которое скоро не только займёт ведущие места в управлении страной, науке и производстве, но и будет формировать интеллектуальную повестку страны.

Методология исследования

Объектом проведённого нами поискового исследования выступила студенческая молодёжь Санкт-Петербурга, что связано с фактом лидерства этого города федерального значения по числу обучающихся в России, его культурным и символическим статусом. Ограничение опроса рамками Петербурга также позволило привлечь к анализу в изучаемом контексте данные ряда исследований, которые проводились здесь ранее. Такая фокусировка позволит полно и объёмно проанализировать основные специфические моменты в восприятии религиозных медиа студентами Северной столицы.

В методологии проведённого опроса студенчество рассматривалось как социальная группа, обладающая своими собственными характеристиками и особенностями восприятия религиозных медиа, поэтому перед авторами не стояла цель исследовать социально-демографический портрет современного студента, так как это вопрос другого исследовательского поля. Для нашей цели на базе Центра Этнорелигиозных Исследований был создан

[2] Там же.

[3] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. *Официальный сайт Московского Патриархата.* URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/419128 (дата обращения: 16.06.2020).

опросник-анкета из 14 вопросов (5 из которых составили «паспортичку») методом прямой воронки. Анкета была распространена среди студентов в социальной сети ВКонтакте, так как именно она является самой популярной у отечественного студенчества.

В опросе приняли участие 200 студентов Высших учебных заведений Санкт-Петербурга. Формирование выборки происходило методом «снежного кома».

Половозрастной состав опрашиваемых отвечает структуре генеральной совокупности [Российский статистический ежегодник, 2018] — 43 % представителей мужского пола и 57 % — женского. Возрастной состав измерялся по категориям, советующим ступеням обучения в высшей школе. Распределение по степени обучения; бакалавриат — 59 % опрошенных, специалитет — 27 %, магистратура — 13 %, аспирантура — 1 %. Возрастное распределение: 18-22 лет — 78 %; 23-24 лет — 16 %, старше 25 лет— 6 % опрошенных. Таким образом, соотношение возраста и этапа обучения практически соответствует их фактическому распределению.

Посредством специального открытого вопроса нами также была собрана информация о названиях программ обучения респондентов, однако, их классификация была затруднена различной направленностью программ и высоким уровнем междисциплинарности современного образования. При этом превалирующими направлениями являются гуманитарные и обществоведческие науки. Инженерные, технические, военные и медицинские специальности оказались не представлены. Вопрос о месте (образовательной организации) обучения респондента был сочтён нами некорректным в ракурсе исследования отношения к религиозной проблематике.

Исследование: Основная часть

Первый блок вопросов анкеты посвящён уточнению количественных и качественных характеристиках потребляемого студентами контента в медиа. Как мы уже упоминали, в современном мире важным ресурсом выступает категория внимания, поэтому первым вопросом стал вопрос о времени, уделяемом современной молодёжью медиа. Только 15 % ответивших уделяют медиа-ресурсам 1 час в день; 50 % уделяют от 1 до 4 часов в день; 26 % уделяют более 4 часов, и только лишь 9 % затруднились ответить.

Следующим вопросом в блоке стал вопрос о направленности потребляемого контента, который был разделён нами на информационно-новостной тип (не требующий много времени, но требующей концентрации внимания), развлекательный (не требующей концентрации, но требующий времени) и образовательно-просветительский (требующий и концентрации, и времени). В ответе на данный вопрос респонденты могли выбирать несколько вариантов.

Распределение выглядит следующим образом: 65 % опрошенных предпочли новостной формат, 73 % — образовательный и 70 % —развлекательный, что свидетельствует не только о потребительском отношении к информации в современных медиа у современных студентов. При этом между тремя этими переменными и предыдущими показателями отсутствует корреляция.

Следующий блок был направлен на определение собственной идентичности респондентов, а также на определение уровня их заинтересованности в религиозной повестке страны и города проживания — то есть, общероссийской и Петербургской.

К Русской Православной Церкви себя отнесли только 30 % опрошенных. Сам вопрос задавался в форме: «Относите ли Вы себя или связываете себя с Русской Православной Церковью?» и был необходим исключительно для понимания самоопределения респондентов, но не был направлен на выяснение практик респондентов или уровне их религиозности. Поэтому следует сделать важную оговорку, что «православная» идентичность этих почти 1/3 опрошенных может иметь различное смысловое наполнение.

Следующей переменной выступила заинтересованность респондентов в ин-

формации о религиозной сфере жизни современной России. Из опрошенных лишь 25 % проявило заинтересованность событиями в религиозной жизни страны. Нейтральное отношение к ней высказали 21 %, а незаинтересованность — более половины — 54 %. Для лучше визуализации ответов мы приводим их далее в виде таблиц.

Таблица №1
Распределение ответов на вопрос «Оцените вашу заинтересованность в религиозной сфере»

Степень заинтересованности	Проценты ответов
Наличие высокого интереса	11 %
Заинтересован	15 %
Нейтральное отношение	21 %
Не заинтересован	21 %
Полное отсутствие интереса	32 %

Показательно, что интерес студентов Санкт-Петербурга к религиозной ситуации ещё более снижается относительно федеральной ситуации. Заинтересованность в информации о ней высказало всего 15 %, нейтральное отношение демонстрирует 17 %, а незаинтересованность — 2/3 — 68% опрошенных. При этом необходимо указать на большое количество предпочитающих новостной и образовательный контент в группе, идентифицирующей себя с РПЦ, однако распределение ответов о заинтересованности в информации о религиозной сфере не имеет больших отличий.

Следующим блоком вопросов был блок, посвящённый источникам информации и узнаваемости тех или иных церковных медиа. Первой переменной выступил вопрос об источнике информации о религии, который предпочитают опрошенные. Распределение ответов показало следующие предпочтения (шкала недифференцированная):

- Светские федеральные медиа — 69 % опрошенных;
- Светских региональных медиа — 30 % опрошенных;
- Церковные всероссийские медиа — 9 % опрошенных;
- Церковные региональные медиа — 8 % опрошенных;
- Независимые телеграмм-каналы — 18 % опрошенных;
- Другое — 10 % опрошенных.

Таблица №2
Распределение ответов на вопрос «Оцените вашу заинтересованность в религиозной сфере Санкт-Петербурга»

Степень заинтересованности	Проценты ответов
Наличие высокого интереса	7 %
Заинтересован	10 %
Нейтральное отношение	14 %
Не заинтересован	27 %
Полное отсутствие интереса	42 %

Данное распределение ответов говорит о весьма низкой доле православных медиа в информационном ландшафте современных студентов Петербурга. Весьма интересным фактом выступает то, что идентифицирующие себя с РПЦ студенты также предпочитают читать светские издания.

Далее нами был поставлен вопрос об узнаваемости (не читаемости или популярности, а именно узнаваемости) среди студенчества православных информационных ресурсов всероссийского уровня. Распределение было следующим:

1. Телеканал «Спас» — 51 % опрошенных;
2. Портал «Православие.ру» — 47 %;
3. Журнал «Фома» — 16 %;
4. «Православие и мир» — 15,5 %;
5. «Русская Народная Линия» — 6,5 %;
6. Другое — 15 %.

При этом, уровень узнаваемости небольших и менее популярных православных медиа ожидаемо был больше в группе, идентифицирующей себя с РПЦ. Узнаваемость же федерального телеканала и портала «Православие.ру» было выше в группе не идентифицирующих себя с православием, что объясняется весьма большой известностью этих медиа вне православной среды.

Следующим был вопрос об узнаваемости православных медиа городского уровня. Результаты выглядят так:

УДК. 261, 316.74

1. Официальный сайт Санкт-Петербургской Митрополии — 21 % опрошенных;
2. Группа ВКонтакте ассоциации «Покров» — 18 %;
3. Радио «Град Петров» — 16 %;
4. Группа ВКонтакте «Церковь в Санкт-Петербурге» — 13 %;
5. Другое — 30 %.

Как можно увидеть из данного распределения, самым узнаваемым церковным медиа в Санкт-Петербурге является официальный интернет-портал Митрополии РПЦ, что говорит о низком уровне заинтересованности студенческой молодёжи в повседневной православной тематике в городе. При этом, распределение ответов среди идентифицирующих себя с РПЦ не отличается от распределения ответов среди общего числа респондентов.

В конце опроса студентам было предложено оставить комментарий о причине отсутствия у них интереса к религиозным и, в частности, православным медиа. Распределение ответов выглядело следующим образом:

- Студентам не интересна тема религии вообще — 66 %;
- Студентам интересна тема религии, но они считают, что информационные ресурсы не отражают реальности — 12 %;
- Студенты считают, что качество публикуемых материалов на низком уровне — 5 %;
- Другие причины — 6 %;
- Студенты имеют интерес к указанной теме, поэтому не могут назвать причину — 11 %.

Для лучшей визуализации мы приводим эти данные в виде таблицы.

В ходе проведённого поискового исследования было предварительно установлено, что современные студенты Санкт-Петербурга являются активными пользователями современных медиа, которые используют для разных целей, в том числе и образовательных, что говорит о большом потенциале медийной работы со студенчеством города. Несмотря на самоидентификацию 1/3 опрошенных с РПЦ, лишь четверть из всех опрошенных интересуется религиозной ситуацией в России, но заинтересованность в религиозной повестке собственного города отсутствует у 85 %.

Таблица №3

Распределение ответов на вопрос «Назовите причину, почему вам не интересны новости о религии и Церкви»

Категории ответа	Проценты ответов
Не интересна тема религии в принципе	66 %
Качество публикуемых о религии и Церкви материалов на низком уровне	5 %
Тема религии интересна, но информационные ресурсы не отражают реальности	12 %
Есть интерес к указанной теме, но не могу назвать причину	11 %
Другие причины	6 %

Студенты знакомы с большим количеством православных изданий, однако эти издания их практически не интересуют, и даже 1/3 условно «православных» студентов предпочитает получать информацию из светских медиа. Основной причиной отсутствия интереса выступает формат подачи материалов, что говорит о недостаточно качественном уровне работы церковных СМИ в данном направлении.

Можно предположительно заключить, что большинство современных студентов практически не выказывают заинтересованности в церковной медиасфере. Можно также сказать, что в контексте медиапрактик молодёжи, важнейший ресурс медиатизированного общества, а именно внимание аудитории, является на сегодня утраченным для коммуникационных структур РПЦ и других традиционных религиозных организаций России.

Вместе с тем следует отметить, что наше поисковое исследование выявило заметную долю тех студентов — до 28 % в общей сложности — которые интересуются или могли бы заинтересоваться религиозной тематикой при её качественной медиаподаче. Студенты используют средства массовой информации для различных целей, в том числе и образовательных, что говорит о большом потенциале работы религиозных организаций со студенче-

ством, прежде всего, в тематической сфере культуры и истории, являющимися превалирующими направлениями для РПЦ[4]. О таком потенциале говорит и тот факт, что четверть из опрошенных интересуется религиозной ситуацией в России, хотя заинтересованность в религиозной повестке города Санкт-Петербурга выражена слабее (на уровне 15 %).

Православие — фундамент российской культуры и основа отечественной истории. В этой связи, с позиции РПЦ, оно имеет колоссальный эмоциональный и образовательный потенциал для улучшения мнения студентов о Церкви в Петербурге, и для воцерковления активного студенчества. Для более полного понимания того, почему среди студенческой молодёжи невостребованны религиозные медиа, необходимо расширить угол зрения и ответить на вопрос о том, каков уровень религиозности среди молодёжи в Санкт-Петербурге в целом. И второй вопрос: какой образ РПЦ транслируется в светских медиа через новостную повестку дня. Такой расширенный взгляд позволит понять, действительно ли РПЦ прилагает недостаточно усилий при работе с медийной повесткой для молодёжи или это лишь малая часть глобального процесса изменения религиозности, который охватывает всё общество. В этих целях мы обратимся к вторичному анализу результатов социологического исследования религиозности жителей Санкт-Петербурга, реализованного на базе Ресурсного Центра СПбГУ в 2017 г. Объём выборки составил 800 респондентов, выборка была сбалансирована по полу и возрасту [подробнее см.: Родионова, 2018, 2019].

В таблице 4 представлено распределение ответов на вопрос «Считаете ли вы себя верующим человеком, если да, то к какому вероисповеданию вы себя относите?»

Данный вопрос был направлен на то, чтобы зафиксировать не только отношение к конкретным религиям, но и в целом религиозные / секуляристские установки; по этой причине в перечень ответов были введены категории «атеист» и «верующий в Бога, но не исповедующий никакую религию». Результаты исследования показали, что почти четверть опрошенных (22,8 %) считает себя атеистами, ещё 15,1 % опрошенных не исповедуют никакую религию, хотя в Бога верят. Православными считают себя 51,1 % опрошенных, к последователям ислама себя причислили 1,1 % опрошенных, к буддизму и иудаизму — 0,5 % и 0,4 % опрошенных соответственно. Таков социологический срез в целом по выборке. Но если посмотреть дополнительно на молодёжь (возрастная категория от 18 до 29 лет), то в этой когорте распределение ответов на вопрос о вере несколько отличается. Среди молодёжи значительно меньше тех, кто считает себя православными — 34,5 %, тогда как в целом среди опрошенных эта доля составляет 51,1 %. А вот атеистами считают себя среди молодёжи уже 28,1 % ответивших, тогда как в целом по выборке этот показатель ниже и составляет 22, 8 % опрошенных.

Таблица №4.
Распределение ответов на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком и если да, то к какому вероисповеданию Вы себя относите?»

	частота	проценты
Считаю себя атеистом	182	22,8 %
В Бога верю, но никакую религию не исповедую	121	15,1 %
Православие	409	51,1 %
Ислам	9	1,1 %
Иудаизм	3	0,4 %
Буддизм	4	0,5 %
Другое	54	6,8 %
Затрудняюсь ответить	18	2,3 %
Всего	800	100 %

Представляет интерес и отношение молодёжи к религии в целом. Многие молодые респонденты откровенно признаются в том, что «религия мне неинтересна, она для меня ничего не значит» — доля таких

[4] *Официальный сайт Московского Патриархата.* URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128 (дата обращения: 16.06.2020).

ответов в этой когорте составила 20,5 %, тогда как в среднем по выборке этот ответ составляет 14,5 %.

Итак, можно видеть, что религия не является приоритетом в интересах молодёжи, и доля православных среди молодёжи также ниже, чем в среднем среди опрошенных. Сравнение данных социологического опроса о восприятии религиозных медиа студентами с результатами опроса о религиозности населения города показывает, что невостребованность религиозных медиа не является чем-то неожиданным, ведь интерес к вопросам религии проявляет лишь небольшая доля студенчества и меньшая часть молодёжи в целом. Лишь 30 % опрошенных студентов назвали себя православными, и, соответственно, 25 % опрошенных петербуржцев сказали, что интересуются религиозными вопросами.

Далее нужно выяснить вопрос о том, какой образ религии, религиозных организаций (в том числе РПЦ) конструируют светские медиа, или, если пользоваться терминологией С. Хъярварда — «журналистика религии», которая первостепенно зависит не от информационных поводов, а от различных языков подачи информации. На этот фактор указывает как сам С. Хъярвард [Hjarvard, 2008], так и, как уже отмечалось ранее, В.М. Хруль[5].

Анализ публикаций одного из ведущих новостных порталов Санкт-Петербурга за период с 01 января 2019 г. по 10 октября 2019 г. показывает, что студенты оказываются в ловушке однобокого и тенденциозного освещения деятельности основных религиозных организаций (в том числе РПЦ) в Санкт-Петербурге. Исследование проводилось в два этапа: на первом этапе было проведён количественный контент-анализ публикаций портала за 2019 г. В качестве основной единицы анализа выступала статья, содержащая в себе такие знаковые лексические единицы как: «православие», «русская православная церковь», «ислам», «мечеть», «дацан», «буддизм», «синагога», «иудеи», «иудаизм». Большинство тематических публикаций на портале в 2019 г. посвящены православию, доля публикаций об исламе чуть ниже, а доля материалов о буддизме и иудаизме совсем мала. В таблице 5 представлено распределение публикаций об основных религиях и религиозных организациях на ведущем новостном портале Санкт-Петербурга Фонтанка.ру.

Данные количественного распределения публикаций на портале Фонтанка.ру показывают, что за девять месяцев было опубликовано лишь девять статей, посвящённых буддизму, 4 из которых имеют отношение к культуре и посвящены, прежде всего, буддийским праздникам в дацане Санкт-Петербурга. Об иудаизме было за этот период всего 12 публикаций, треть из них связаны с праздниками и мероприятиями, организуемыми в синагоге, ещё чуть больше половины освещают общественные события в синагоге и лишь одна публикация относится к разделу происшествия и преступления. Особо следует отметить: основным содержанием этой публикации было то, что здесь представитель синагоги (раввин) оказался жертвой преступления. Далее рассмотрим статьи об исламе, их оказалось за анализируемый

Таблица №5.

Распределение публикаций об основных религиях по разделам портала (Портал Фонтанка.ру период 01.01.2019 — 01.10.2019)

Раздел новостей (метка)	Буддизм, дацан,	Ислам, мечеть	Иудаизм, синагога	Православие, РПЦ
Культура (праздники)	4	6	4	3
Общество	5	19	7	20
Происшествия и преступления	-	28	1	13
Власть и политика	-	8	-	62
ИТОГО	**9**	**61**	**12**	**108**

[5] Хруль В.М. 2018. *Религия в текстах массовой коммуникации: структурно-семантические, функциональные и этические аспекты: дис. ... д-ра фил. наук*. Москва. 412 с.

период в общей сложности 61. Почти половина из них относятся к разделу происшествия и преступления, причём здесь представители ислама выступают как субъекты преступлений, которые сознательно нарушают закон. Ниже представлены примеры заголовков статей, в которых упоминается ислам, в разделе происшествия и преступления:

- *«На Вознесенском съёмную квартиру превратили в мусульманскую школу. Полицейские застали детей за молитвой»*
- *«Двухлетний малыш угодил в больницу в Петербурге после неудачного домашнего обрезания. Это уже второй случай за месяц»*

Самое большое количество статей на портале посвящено православию и Русской Православной Церкви (РПЦ) — общее число 108 за анализируемый период. Большой интерес хдесь представляет тематическое распределение публикаций. Лишь 3 % статей (3 из 108) освещают праздничную и культурную тематику и фокусируются на Крестном ходе в честь Святого Александра Невского. Десятая часть статей о деятельности РПЦ — это статьи в разделе «Происшествия и преступления», одним из ключевых событий за этот период стало происшествие в Гатчине при крещении младенца, которое получило широкий резонанс. Больше половины публикаций относятся к разделу «Власть и политика», и они в основном касаются вопроса передачи Исаакиевского собора в ведение РПЦ.

Количественный анализ статей о религиях исторического наследия России показывает, что в медийном пространстве происходит культивирование невежества, однобокое и тенденциозное освещение деятельности как представителей ислама, так и Русской Православной Церкви.

Для анализа публикаций о православии и Русской Православной Церкви дополнительно был использован такой инструментарий, как метафорический анализ, который был разработан и предложен Джорджем Лакоффом и Марком Джонсоном [Лакофф, 2004;Лакофф, Джонсон, 2004]. Анализ статей с его помощью позволил выявить основную метафору, которая используется при описании деятельности РПЦ на портале Фонтанка.Ру: это метафора войны. Предложенные ниже заголовки содержат в себе соответствующие лексемы, формируя у неискушённого читателя представления об РПЦ как опасной организации, от которой необходимо защищаться:

- *«**Противостояние** между защитниками сквера и желающими поставить на этом месте храм в преддверии губернаторских и муниципальных выборов привлекло внимание администрации президента и федерального руководства „Единой России“»*
- *«Исаакий предложили **защитить** от передачи РПЦ»*
- *«**Защитники** парка Малиновка»*
- *«Как православные **грозили** Смольному в случае сноса церковного самостроя»*
- *«**Охота** на паству будет ошеломляющей»*
- *«Калининградский хомлин **преодолел сопротивление** коммунистов и РПЦ».*

Расширенный анализ публикаций материалов портала Фонтанка.ру, посвящённых основным религиям исторического наследия России, показывает, что тенденциозность наблюдается в отношении всех религий. Многочисленные исследования показывают, что Петербургский дацан является не только российским, но и мировым центром буддизма [Бадмацыренов, Скворцов, Хандаров, 2018]. В нём постоянно реализуются мероприятия, привлекающие внимание буддистов со всего мира, но в повестке дня светских медиа о буддизме и Дацане за 9 месяцев 2019 г. есть лишь 9 упоминаний.

12 статей об иудаизме за девять месяцев 2019 г. вряд ли могут дать реальное представление о деятельности синагоги, познакомить с культурой и наследием иудаизма.

Количество публикаций об исламе больше, но так как половина из них связана с происшествиями и преступлениями, то это может способствовать формированию негативного отношения к исламу и усилению социальной напряжённости.

Анализ содержания публикаций о РПЦ показал, что, несмотря на количествен-

ный перевес этих материалов, с качественной точки зрения они в целом представляются весьма сомнительными, не отражающими адекватно ни содержание, ни результаты социокультурного служения РПЦ. Освещение деятельности РПЦ носит очень тенденциозный характер, акценты расставляются таким образом, чтобы сформировать у читателя определённое и неконструктивное отношение к ней.

Дополнительным подтверждением того, что качество материалов о религиозных вопросах находится в СМИ на низком уровне, являются результаты всероссийского экспертного опроса, представленные в работе С.Д. Лебедева и В.А. Скляровой. Авторы справедливо отмечают, что, при наличии в российском обществе значительного интереса к религии, «качество транслируемого и получаемого населением предметно-тематического контента на массовом уровне оценивается экспертами как невысокое, за исключением специализированных анклавов знания о религии, репрезентируемых исследовательскими и мировоззренческими (конфессиональными) сообществами» [Лебедев, Склярова, 2019: 35].

Заключение и выводы

Сопоставление данных опроса среди санкт-петербургской студенческой молодёжи, социологического опроса жителей Санкт-Петербурга и контент-анализа ведущих городских медиа показывает, что религиозный сегмент медийного поля культурной столицы находятся в кризисе. Среди Санкт-Петербургских студентов есть сравнительно небольшая группа интересующихся религиозной жизнью и вопросами веры, но даже они не доверяют собственно религиозным медиа, предпочитая получать информацию из светских СМИ. Причина недоверия религиозным медиа может заключаться в самой специфике процесса медиатизации: в современном динамичном мире даже фундаментальные социальные институты и организации вынуждены подчиняться логике медиа, создавая более «лёгкий» контент, развлекая публику. В свою очередь, на материалы о религии в светских медиа влияют многие факторы — редакторская политика издания, целевая аудитория, социокультурный контекст [подробнее об этих факторах см.: Mitchell, 2015]. Данные контент-анализа новостных порталов Санкт-Петербурга свидетельствуют о том, что религия, вера, деятельность конфессий рассматриваются исключительно в контексте светских тем и проблем. Религиозные организации репрезентируются, прежде всего, как политические или экономические акторы (в лучшем случае религиозные организации рассматриваются как элементы культуры).

Можно предположительно заключить, что большинство современных санкт-петербургских студентов практически не выказывают заинтересованности в церковной медиасфере. Можно также сделать вывод, что в контексте медиапрактик молодёжи, важнейший ресурс медиатизированного общества, а именно внимание аудитории, является на сегодня утраченным для коммуникационных структур РПЦ и других традиционных религиозных организаций России. При таком положении вещей в медийном поле, с точки зрения традиционных религий и представляющих их институций, студенчество предстаёт скорее не как «потерянное поколение», которое не ищет ответов на вопросы о вере и религии, но как «заблудшие овцы», которых современные медиа увлекли на опасную тропу невежества.

Вместе с тем следует отметить, что наше поисковое исследование выявило заметную долю — до 28 % в общей сложности — студентов, которые интересуются или могли бы заинтересоваться религиозной тематикой при её качественной медиаподаче. При дальнейшем систематическом изучении и учёте медийных потребностей и интересов студентов и молодёжи в целом, возможно разработать и реализовать программы развития конфессиональных и светских медиа, удовлетворяющих эти интересы и реализующих на их основе качественные про-

светительские и информационные стратегии и тактики, сочетающие светские и конфессиональные задачи и открывающие новое поле для конструктивного сотворчества религиозных и светских медийных акторов.

THE ORTHODOX MEDIA PERCEPTION OF THE SAINT PETERSBURG STUDENTS: *A LOST GENERATION OR A LOST SHEEP*

E.V Rodionova, V.D. Kovalenko

Elizaveta V. Rodionova — PhD in Sociology, Associated Professor on the Department of Sociology of Culture and Communication, SPbU. 199034, Saint-Petersburg, Universitetskaya embankment, 7/9. E-mail : e.v.rodionova@spbu.ru

Vladimir D. Kovalenko — Senior Analyst of Center for Ethnoreligious Research. 199178, Saint-Petersburg, Smolenka river embankment, 2. E-mail: markmarkuse@yandex.ru

Rodionova E.V., Kovalenko V.D. 2020. The Orthodox Media Perception of the Saint Petersburg Students: a Lost Generation or a Lost Sheep. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 105–119. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-105-119

Received: 22.06.2020. Accepted: 15.09.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The paper addresses the issue of attitudes to religion and, in particular, to Russian Orthodoxy, of the Russian youth with the focus on the effects of secular and religious mass media. Both religion and media are integral parts of social interaction, with mediatization taking shape challenging Orthodox media.

The research used qualitative survey methodology to grasp students' attitudes. It showed that the informative activities of Russian Orthodox media have an insignificant effect. The main sources from which the youth gets specific information about the church are federal and regional media. But it would be too preliminary to conclude that student youth is a *lost generation* for the Russian Orthodox Church, as only a tiny fraction of young people call themselves Orthodox. This implies that not only the mediatization, but rather atheism or not-observance plays a major role in student indifference.

A content analysis of top local media outlets of Saint Petersburg on the issue of the church activities coverage shows that providing news and information is one-sided and weak in secular media. The distorted image of the Russian Orthodox Church in secular media pushes the youth away from confessional media. Thus, the youth remains doubtful when the latter is concerned, and are trapped in secular media bias.

Keywords: mediatization, orthodox media, the youth, secular media, religious attitudes, atheism

References:

Campbell H.A., Arredondo K., Dundas K., Wolf C. 2018. The Dissonance of "Civil" Religion in Religious-Political Memetic Discourse during the 2016 Presidential Elections. *Social Media + Society.* № 4. P. 1-15.

Couldry N., Hepp A. 2017. *The Mediated Construction of Reality.* Cambridge, UK: Polity Press. 290 p.

Fischer-Nielsen P. 2012. The Internet Mediatization of Religion and Church. *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives.* Göteborg: Nordicom. P. 45-63.

Hjarvard S. 2008. The Mediatisation of Religion: a Theory of the Media as Agents of Religious Change. *Northern Lights.* № 6. P. 9-26.

Krotz F. 2009. Mediatization. A Concept with Which to Grasp Media and Societal Change. *Mediatization: Concept, Changes, Consequences.* New York: Peter Lang. P. 21-41.

Lied I.L. 2012. Religious Change and Popular Culture. With a Nod to the Mediatization of Religion Debate. *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives.* Göteborg: Nordicom. P. 163-183.

Mitchell J. 2015. Journalism. *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture.* Edited by John C. Lyden and Eric Michael Mazur. London: Routledge. P. 65-79.

Astakhova L.S., Bukharaev Y.V. 2019. Strategii votserkovleniia v sovremennom rossiiskom obshchestve: mezhdu sotsiologiei i teologiei [Churching Strategies of Church in the Modern Russian Society: between Sociology and Theology]. *Traditsionnye religii za sil'nuiu Rossiiu: religiia i politika v mnogopoliarnom mire: kollektivnaia monografiia.* Saint-Petersbutg: Tsentr etnoreligioznykh issledovanii: Liubavich. P. 23-50 (In Russian).

Badmatsyrenov T.B, Skvortsov M.V., Khandarov F.V. 2018. Buddiiskie tsifrovye praktiki transtsendentnosti: VK-soobshchestvo «Khambo Lama Dashi-Dorzho Itigelov» [Buddhist Digital Practices of Transcendence: VK-community "Hambo Lama Dashi-Dorjo Itigelov"]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny.* № 2. P. 309-332 (In Russian).

Baudrillard J. 1991. *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu.* Paris: Galilée. 99 p. (In French) (Russ. ed.: Baudrillard Z. 2019. *Dukh terrorizma. Voiny v zalive ne bylo: sbornik.* Moscow: Ripol Classic. 224 p.).

Bourdieu P. 1996. *Sur la télévision, suivi de L'Emprise du journalisme.* Paris: Liber-Raisons d'agir. 94 p (In French) (Russ. ed.: Bourdieu P. 2002. *O televidenii i zhurnalistike.* Moscow: Fond nauchnykh issledovanii "Pragmatika kul'tury", Institut eksperimental'noi sotsiologii. 160 p.).

Divisenko K.S., Divisenko O.V. Vliianie konfessional'noi prinadlezhnosti i votserkovlennosti na udovletvorennost' zhizn'iu veruiushchikh [The Impact of Confessional Affiliation and Church Affiliation on Believers' Life Satisfaction]. *Vestnik SPbGU. Seriia: Sotsiologiia.* Vol. 10. Issue 1. P. 99-114 (In Russian).

Dobrokhotova M.A. 2014. Cpetsifika pravoslavnoi mediasfery v Rossii v 1990-2000-e gg. na primere pechatnykh periodicheskikh izdanii [Specifics of the Orthodox Media Sphere in Russia in 1990-2000-s on the Example of Printed Periodicals]. *Vestnik Permskogo universiteta. Seriia: Istoriia.* Issue 2 (25). P. 134-142 (In Russian).

Grishaeva E.I., Shumkova V.A. 2018. Traditsionalistskie pravoslavnye media: struktura diskursa i osobennosti funktsionirovaniia [Traditionalist Orthodox Media: the Structure of Discourse and Features of their Functioning]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny.* № 2. P. 291-308 (In Russian).

Kovalenko V.D. 2019. Den' Pobedy i pravoslavnaia paskha: otrazhenie prazdnikov v media vlastnykh organov [Victory Day and the Orthodox Easter: Reflection of Holidays in State In-House Media]. *Upravlencheskoe konsul'tirovanie.* № 12 (132). P. 182-190 (In Russian).

Lakoff J., Johnson M. 1980. *Metaphors We Live by.* Chicago: University of Chicago Press. 256 p. (Russ. ed.: Lakoff J., Johnson M. 2004. *Metafory, kotorymi my zhivem.* Moscow: Editorial URSS. 252 p.).

Lakoff G. 1987. *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind.* Chicago; London: Chicago: University of Chicago Press. 632 p. (Russ. ed.: Lakoff J. 2004. *Zhenshchiny, ogon' i drugie opasnye veshchi: chto kategorii iazyka govoriat nam o myshlenii?* Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. 792 p.).

Lebedev S.D., Sklyarova V.A. 2019. Sotsial'nyi zapros na znanie o religii v sovremennom rossiiskom obshchestve v otsenkakh ekspertov [Social Demands of Knowledge of Religion in the Modern Russian Society as Assessed by Expert Community]. *Nauchnyi rezul'tat. Sotsiologiia i upravlenie.* 5 (2). P. 25-36 (In Russian).

Marakasova A., Chudova I.A. 2015. Apelliatsiia k massam: analiz diskursa novostei [Appealling to the Masses: an Analysis of the News Discourse]. *Sovremennyi diskurs-analiz.* № 2 (13). P. 31-48 (In Russian).

Ostrovskaya E.A. 2018. Rossiiskaia sotsiologiia religii: religiia obshchestva (vstupitel'naia stat'ia priglashennogo redaktora) [Russian Sociology of Religion: Religion of Society (Introductory Article of the Guest Editor)]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia : Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny.* № 2. P. 1-31 (In Russian).

Rodionova E.V. 2018. Konfliktogennyi potentsial religioznykh ustanovok zhitelei megapolisa: po materialam issledovaniia v Sankt-Peterburge [Conflict Potential of the Megalopolis Residents' Religious Attitudes: from a Research in Saint-Petersburg]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremen.* № 2. P. 209-224 (In Russian).

Rodionova E.V. 2019. Religioznost' v Sankt-Peterburge: sotsiologicheskii srez [Religiosity in Saint-Petersburg: a Sociological Snapshot]. *Traditsionnye religii za sil'nuiu Rossiiu: religiia i politika v mnogopoliarnom mire: kollektivnaia monografiia.* Saint-Petersburg: Tsentr etnoreligioznykh issledovanii: Liubavich. P. 50-67 (In Russian).

Rossiiskii statisticheskii iezhegodnik [Russian Statistical Yearbook]. 2018. Stat.sb. / Rosstat. – P76. Moscow. 694 p.

Yemelyanov N.N. 2018. Paradoks religioznosti: otkuda berutsia veruiushchie? [The Paradox of Religiosity: Where do Believers Come from?]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny.* № 2. P. 32-48 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Астахова Л.С., Бухараев Я.В. 2019. Стратегии воцерковления в современном российском обществе: между социологией и теологией. *Традиционные религии за сильную Россию: религия и политика в многополярном мире: коллективная монография.* Санкт-Петербург: Центр этнорелигиозных исследований: Любавич. С. 23-50.

Бадмацыренов Т.Б, Скворцов М.В., Хандаров Ф.В. 2018. Буддийские цифровые практики трансцендентности: VK-сообщество «Хамбо Лама Даши-Доржо Итигэлов». *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* № 2. С. 309-332.

Бодрийяр Ж. 2019. *Дух терроризма. Войны в заливе не было: сборник*. Москва: Рипол Классик. 224 с.

Бурдьё П. 2002. *О телевидении и журналистике.* Москва: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии. 160 с.

Гришаева Е.И., Шумкова В.А. 2018. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования. *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* № 2. С. 291-308.

Дивисенко К.С., Дивисенко О.В. 2017. Влияние конфессиональной принадлежности и воцерковлённости на удовлетворённость жизнью верующих. *Вестник СПбГУ. Серия: Социология.* Т. 10. Вып. 1. С. 99-114.

Доброхотова М.А. 2014. Специфика православной медиасферы в России в 1990-2000- е гг. на примере печатных периодических изданий. *Вестник Пермского университета. Серия: История.* Вып. 2 (25). С. 134-142.

Емельянов Н.Н. 2018. Парадокс религиозности: откуда берутся верующие? *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* № 2. С. 32-48.

Коваленко В.Д. 2019. День Победы и православная пасха: отражение праздников в медиа властных органов. *Управленческое консультирование.* № 12 (132). С. 182-190.

Лакофф Дж., Джонсон М. 2004. *Метафоры, которыми мы живём.* Москва: Едиториал УРСС. 252 с.

Лакофф Дж. 2004. *Женщины, огонь и другие опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении?* Москва: Языки славянской культуры. 792 с.

Лебедев С.Д., Склярова В.А. 2019. Социальный запрос на знание о религии в современном российском обществе в оценках экспертов. *Научный результат. Социология и управление.* 5 (2). С. 25-36.

Маракасова А., Чудова И.А. 2015. Апелляция к массам: анализ дискурса новостей. *Современный дискурс-анализ.* № 2 (13). С. 31-48.

Островская Е.А. 2018. Российская социология религии: религия общества (вступительная статья приглашенного редактора). *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* № 2. С. 1-31.

Родионова Е.В. 2018. Конфликтогенный потенциал религиозных установок жителей мегаполиса: по материалам исследования в Санкт-Петербурге. *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* №2. С. 209-224.

Родионова Е.В. 2019. Религиозность в Санкт-Петербурге: социологический срез. *Традиционные религии за сильную Россию: религия и политика в многополярном мире: коллективная монография.* Санкт-Петербург: Центр этнорелигиозных исследований: Любавич. С. 50-67.

Российский статистический ежегодник. 2018. Стат.сб. / Росстат. - Р76. Москва. 694 с.

УДК 291.1 291.4 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-120-127

ТЕНДЕНЦИИ ТРАНСФОРМАЦИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ГАУДИЯ ВАЙШНАВОВ В РОССИИ (1990-е — 2018 гг.)

Т.В. Ясная

Ясная Татьяна Валерьевна — аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27, корп. 4.
E-mail: virgoaurea@ya.ru

Ясная Т.В. 2020. Тенденции трансформации культурной идентичности гаудия вайшнавов в России (1990-е — 2018 гг.). *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 120–127. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-120-127

Статья поступила в редакцию: 20.01.2020. Принята к публикации: 07.07.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Российское общество сознания Кришны (РОСК) постоянно акцентирует своё стремление занять особое место в конфессиональной жизни страны. В частности, за период 1990 — 2010 гг. данное религиозное сообщество планомерно наращивало объёмы религиозного образования и миссионерства. В связи с этим особенно актуальным становится вопрос о путях трансформации мировоззренческих установок гаудия вайшнавов в России, а также о степени устойчивости этих установок в современной культурной среде. Актуализируют данное исследование и разногласия среди исследователей-религиоведов относительно того, насколько успешно в сознании верующих интегрируются «новые» ценности. В результате проведённого исследования выявлена специфика осмысления и реализации российскими кришнаитами своей идентичности. А именно, путём анализа нарративов бывших членов Общества, полученных в результате заочного анкетирования, проведённого в 2018 г., установлено: несмотря на длительное пребывание в рядах гаудия вайшнавов, принятие на себя строгих религиозных обетов и активное вовлечение в культовую и некультовую деятельность, после разрыва связей с организацией лишь небольшой процент адептов сохраняет веру в Кришну. Обнаружено, что при потере контакта с религиозным сообществом у большинства респондентов влияние приобретённых установок сначала ослабевает, а позже прекращается. В сознании начинают доминировать либо новые ценности, либо ориентиры, полученные в детстве. Таким образом, для взрослого вайшнава, живущего в России, полное отождествление культурной и религиозной идентичности как минимум труднодостижимо.

Ключевые слова: трансформация идентичности, культурная идентичность, религиозная идентичность, нетрадиционные религии, гаудия вайшнавизм, бенгальский вайшванизм, Российское общество сознания Кришны (РОСК).

Цель данного исследования — выявить изменения, происходящие в сознании адептов в процессе их обращения в религиозное сообщество гаудия вайшнавов, а также в процессе их отчуждения (выхода из религиозного сообщества). Для достижения поставленной цели решаются следующие задачи: определить, каким образом концептуализируется идентичность гаудия вайшнавов; проследить, как реализуются принятые верующими религиозные установки; выявить, насколько эти установки устойчивы.

Методологическую базу данного исследования составляют подходы современного религиоведения, включающие наработки философии, социологии и психологии: анализ религиозных мотивов социальных действий М. Вебера, концепция священного Э. Дюркгейма; теория идентичности Э. Эриксона и др. В основу проведённого исследования легли принципы системности, объективности и достоверности. Использован метод массового заочного анкетирования.

Теоретической основой исследования стали работы, посвящённые изучению религиозной толерантности [Элбакян, 2016]; психологические исследования религиозной идентичности [Соколовская, 2013; Мукатаева, 2010; Ясин, 2017]; а также научные труды, анализирующие поиск идентичности со стороны Международного общества сознания Кришны (МОСК) [Тимощук, 2018]. Особое внимание было уделено работам, посвящённым изучению непосредственно гаудия вайшнавизма. Так, тема интеграции гаудия вайшнавизма в культуры разных стран мира представлена в исследованиях Брайана Хэтчера [Hatcher, 2015], Эдмунда Бёрка Рочфорда [Rochford, 2018] и Джона Фэйхи [Fahy, 2019]. Тема конкретизации и трансформации вайшнавского вероучения рассматривается в трудах Оливера Замбон и Томаса Эхтнера [Zambon, Aechtner, 2018], Айлин Баркер [Barker, 2016] и др. Исследованию процесса вступления в МОСК (на материале, полученном при изучении его западных ветвей) посвящена докторская диссертация Люка Де Бэкера[1].

Согласно распространённому стереотипу, становясь приверженцем гаудия вайшнавизма, человек не только стремится реализовать некую высшую цель (обретение любви к богу), но в своей нерелигиозной (повседневной) деятельности ориентируется на культуру, принесённую гуру А.Ч. Бхактиведантой Свами Прабхупадой. Однако исследование показало, что при этом полной смены идентичности верующих кришнаитов всё же не происходит. Такой вывод сделан на основе анализа данных, полученных в ходе проведённого автором социологического массового интернет-опроса «Мотивы ухода из Общества сознания Кришны» (январь 2018 — март 2018 г.). Таким образом, научная новизна исследования состоит в обосновании вывода об относительно неустойчивом характере религиозной идентичности гаудия вайшнавов в России и наличии в их сознании значимого альтернативного компонента *культурной идентичности,* не совпадающей с религиозной. Культурная идентичность при этом рассматривается как осознание человеком своей принадлежности к определенной социокультурной группе, наличие системы координат, позволяющих индивиду ориентироваться в окружающем мире [Горин, 2018: 189-196].

Как известно, потребность в идентификации, соотнесении себя с какой-либо референтной группой, является одной из глубинных потребностей личности. В разные периоды жизни под влиянием различных обстоятельств человек ищет (и нередко находит) психологическую, социальную и экзистенциальную опору в ценностях различных социальных группах — семьи, учебного или трудового коллектива, соотечественников, членов клубов по интересам, спортивных секций и т.д. В моменты экзистенциальных кризисов даже исходно нерелигиозный индивид может обнаружить источник силы и уверен-

[1] Backer L. de 2016. *Conversion and Ritualisation: an Analysis of How Westerners Enter the International Society for Krishna Consciousness and Assimilate its Values and Practices.* Doctoral thesis. Swansea. 297 p.

ности в ценностях и образе жизни той или иной религиозной группы. Если данная идентичность не была перенята им ранее (например, в семье), можно говорить об обращении или состоявшемся религиозном переходе. В том числе, в сторону нетрадиционных вероучений.

Религиозное обращение или переход носит в том числе компенсационный характер. По мнению И.Э. Соколовской, «принадлежность к определённой религии — это также способ повысить свою ценность, приобрести поддержку «свыше», стать членом определённой группы» [Соколовская, 2013: 221]. Но обращение/переход имеет и «оборотную сторону». Так, верующий, идентифицирующий себя с вероучением вайшванизма (кришнаизма), согласно постулатам этого вероучения должен полностью сосредоточиться на служении божеству и погрузиться в культурный континуум бенгальского вайшнавизма. По словам гуру вайшванизма Бхактиведанты Свами, в любой деятельности «преданный» должен думать только о Кришне: «Кришна велел мне сделать это дело» [Бхактиведанта Свами, 2016: 763]. Таким путём достигается высшая цель вайшнавской жизни.

В кришнаизме человек воспринимается в первую очередь как бессмертная душа, попавшая под влияние иллюзии (*майи*) из-за своего желания быть наслаждающимся подобно богу: «Точно так же у нас нет ничего общего с материальным миром, но иллюзорная энергия приучила нас думать: „Я индиец“, „Я американец“, „Я интеллектуал“, „Я простой рабочий“, „Я то“, „Я это“, „Я должен делать то-то“, „У меня столько обязанностей“. Всё это различные виды иллюзии» [Бхактиведанта Свами, 2017: 78]. Освобождение из-под влияния майи сравнивается с пробуждением ото сна, с выходом за пределы всех материальных интересов, идентичностей и, соответственно, страданий. В данном аспекте гаудия вайшнавского вероучения можно усмотреть то, что известный отечественный исследователь Б.К. Кнорре назвал «претензией на универсальное знание» [Кнорре, 2009: 262].

Казалось бы, из декларации универсальной природы души и всех религий как разных путей к единому богу должна была бы следовать абсолютная терпимость вайшнавов [Элбакян, 2016], — если бы не одна когнитивная составляющая сознания, связанная с этническим самосознанием носителей этой национальной религии и предполагающая наличие дихотомии «свой» — «чужой» [Глаголев, 2018]. Эта дихотомия прочно встроена в культурное самосознание вайшнавов, выражаясь в таких понятиях, как «преданный» — «непреданный», «вайшнав» — «карми́». Под «карми́» имеются в виду люди, не верующие в Кришну либо иные его аватары; «карми́» они называются потому, что согласно точке зрения вайшнавов подчинены закону «кармы». Их сравнивают с животными, живущими ради удовольствий и не задумывающимися над смыслом своей жизни.

По мнению некоторых исследователей, именно в момент субъективного принятия противопоставления «преданных» и «непреданных» происходит разрыв между двумя системами мировосприятия: «старые» смыслы вступают в конфликт с новыми, в результате чего и рождается новая «вайшнавская идентичность» [Мукатаева, 2010: 234-243]. Кришна видится вайшнавам истинным богом, а индийская культура, в свою очередь, воспринимается как отражение духовной реальности, становясь тем самым «священной». Несколько примеров. Места, связанные с распространением гаудия вайшнавизма, являются для вайшнавов во всём мире центрами паломничества и земными копиями «духовного» пейзажа Вайкунтхи[2]. Национальная одежда бенгальцев — одежда «духовного мира», а блюда бенгальской кухни — любимые блюда Кришны. Бенгальская музыка — божественная гармония, санскрит — праязык всего мира. Индусы, проживающие в местах паломничества (Вриндаван, Джаганнат-пури, Мая-

[2] Вайкунтха (санскр.) — небесная обитель Вишну.

УДК 291.1 291.4

пур), воспринимаются как святые и самые близкие к Кришне люди.

Российская исследовательница А.А. Мукатаева отмечает, что возрастание субъективной значимости религиозной идентичности сопровождается принятием соответствующего образа жизни. При этом другие формы идентичности окрашиваются присущим конкретной религии колоритом [Мукатаева, 2010: 234]. Таким образом, принимая религиозную философию кришнаизма за основу своего мировосприятия, россиянин переориентируется на индийскую культуру как образцовую. Так называемая «западная» культура рассматривается в этом случае как материалистичная, практичная и бездуховная (заметим: по географическим причинам к «западным» может быть отнесена и российская культура). На практике подобное мышление вайшнава выражается в определённом типе культовых и некультовых действий, опирающихся на огромный пласт верований, вбирающих в себя очередную *интерпретацию* богатого наследия индийской культуры и философии. В частности, жизнь вайшнава должна приближаться к эталону «ведической цивилизованной жизни», наполняться гуной благости. Вся религиозная и нерелигиозная деятельность вайшнавов подчинена так называемому вайшнавскому этикету: как и когда мыться, какую одежду следует носить и как выглядеть, как общаться с вайшнавами и не-вайшнавами, как и какую пищу готовить и есть, как вести себя в храме, во время танцев, на киртане (совместные воспевания), на проповеднических миссиях и в паломничестве. Строго регламентируются взаимоотношения полов, и, конечно, тщательно разработаны правила общения со старшими и с гуру.

В соответствии с учением гаудия вайшнавизма, человек слишком слаб, чтобы бороться со своими желаниями, поэтому все свои материальные желания он должен направить на бога: желание вкусно есть связать с вкушением прасада; желание половых отношений заменить стремлением вступать в интимную близость только ради зачатия преданных детей-вайшнавов (предлагается во время процесса зачатия сосредоточиться на Кришне); желание веселиться направляется на танцы и музицирование для Кришны и т.д. И если вайшнав всю жизнь искренне думал о божестве, то в момент смерти его жизненная энергия поднимется до высшей точки (чакры в темени человека) и направится прямиком в духовных мир, «изначальную обитель души».

Все прежние жизненные приоритеты неофита должны быть подчинены одной цели — обретению «сознания Кришны». Например, традиционный летний отдых проводится на вайшнавских фестивалях, где происходит интенсивное общение, обучение, медитации. Поездки за границу связываются с паломничеством либо с международными вайшнавскими фестивалями в Европе и Индии. Некоторые верующие ставят целью приобретение жилья в Индии, либо в вайшнавских кварталах в России.

Самоидентификация верующего как «вайшнава» приобретает следующее концептуальное выражение: «я» — «душа», «слуга Кришны» (нахожусь под защитой божества), «преданный» (в смысле «избранный в любви»), «вегетарианец», «благостный», «соблюдаю регулирующие принципы». В них человек обретает психологическую опору, силу противостоять вызовам жизни и надежду на лучшее.

Уникальность предприятия Свами Прабхупады заключается в том, что он перенёс культ с индийской почвы в инокультурную среду, стараясь сохранить его аутентичность (ритуал, бенгальская пища, одежда, музыка) [Тимощук, 2018]. Однако специалисты расходятся во мнениях относительно результатов такого синтеза культур. Так, религиовед А.В. Гурко обосновывает тезис, согласно которому в процессе усвоения учения кришнаизма в сознании членов МОСК снижается ценность традиционной культуры, а также растёт скрытность вайшнавов при общении с не-вайшнавами [Гурко, 2006: 185]. В свою очередь Е.Э. Дерягина отмечает, что лидеры движения целенаправленно добиваются «вытеснения символов родной культуры», для чего используют механизмы положительной и отрицательной

идентификации, а также мифологию и конфессиональный язык[3]. Что, по мнению исследовательницы, вводит адепта в дисгармоничное состояние, связанное с переживанием противоречия между «материнской» культурой и культурой-референтом. На основе анализа проведённого ею анкетного опроса Е.Э. Дерягина заключает: несмотря на внутренний конфликт, ценности традиционной культуры «полностью не вытесняются, а сосуществуют с новыми символами и значениями»[4]. Сходную точку зрения обосновывает психолог и социолог М.И. Ясин: «Вайшнавы не считают, что религия каким-либо образом связывает их с традициями своего народа или предками, и чувствуют свою принадлежность к иному социально-культурному контексту» [Ясин, 2017: 102].

Исследование, выполненное мной на материале опроса «Мотивы ухода из общества сознания Кришны» (проведено в период с января 2018 г. по март 2018 г. методом заочного массового анкетирования в сети Интернет с помощью случайной нерепрезентативной выборки), подтверждает представленную выше точку зрения российских исследователей, работавших с другим типом данных (полученных *внутри*, а не *извне* вайшнавских общин): символы и ценности родной культуры не вытесняются полностью из сознания российского вайшнава.

В опросе приняли участие 62 человека (в возрасте от 20 до 60 лет), ранее являющихся членами исследуемой религиозной организации (31 женщина и 31 мужчина). Электронная анкета (опросник) состоит из десяти вопросов — семи открытых и пяти закрытых («паспортных» вопросов: пол, возраст, образование, срок членства в МОСК, наличие инициации). В контексте темы трансформации идентичности личности особый интерес представляют ответы на вопрос «Какого мировоззрения/веры Вы стали придерживаться после того, как покинули РОСК?» (Таблица 1.)

Таблица 1.
Результаты опроса «Мотивы ухода из Международного общества сознания Кришны».

Какого мировоззрения/веры Вы стали придерживаться после того, как покинули РОСК	% респондентов
Монотеизм (вера в единого неидентифицируемого Бога)	17 %
Адвайта-веданта	17 %
Православие	15 %
Научный атеизм	16 %
Агностицизм	16 %
Вайшнавизм	5 %
Индифферентность	7 %
Неоязычество	3 %
Лютеранство	1 %
Раджа-йога	1 %
Буддизм	1 %

По полученным данным, из всех респондентов лишь 5 % сохранили веру в Кришну, причём в этот процент вошли только те, кто исповедовал гаудия вайшнавизм более 15 лет.

Закономерен вопрос, насколько приверженность вероучению находится в прямой зависимости от срока его исповедания? Более трети всех опрошенных (24 человека) находились в Обществе на протяжении более 10 лет. Почти половина опрошенных (27 человек) прошли инициацию у гуру, то есть приняли на себя ряд пожизненных обетов и значительную часть личного времени посвящали культовой и внекультовой религиозной деятельности. Около трети респондентов (23 человека) отметили, что процесс дезинтеграции сопровождался личностным кризисом. Один из респондентов так описал происходящую с ним трансформацию: «Сначала вина, что оскорбитель, предатель; тяжесть, что Бог накажет. Плюс страх, что всё в жизни поменяется, муж кришнаит бросит, а я не приспособлена к жизни в социуме. Но потом я приняла всё как есть, устала лгать сама себе, что надо продолжать практику. И стало легче…».

[3] Дерягина Е.Э. 2009. *Вайшнавизм: процессы трансформации и модернизации в России на рубеже XX-XXI вв.*: дис. … канд. филос. наук. Омск. 144 с. С. 62.
[4] Там же. С. 98.

По полученным данным, некоторые участники РОСК используют ресурсы организации не для достижения духовных целей, а для личного обогащения и обретения власти. Так, 65 % респондентов указали в качестве причины ухода из Общества обман, лицемерие лидеров и рядовых членов своих общин, несоответствие поведения заявленным стандартам, «манипуляции, вмешательство в личную жизнь, использование труда», «давление», грубость.

Это косвенно указывает на разрыв между идеологией и практическим применением гаудия вайшнавских предписаний. Аскетизм и авторитаризм вайшнавизма оказывается серьёзным испытанием. Полностью следовать принципам учения могут лишь немногие последователи. Сам Свами Прабхупада признавал, что его общество является элитарным. Элита в данном случае — это хорошо знающие религиозные тексты и наиболее преданные последователи, готовые посвятить свою жизнь миссии. Безусловно, такие члены есть в российском ОСК, и именно они заражают энтузиазмом и верой всех остальных.

Таким образом, в результате проведённого исследования выявлена специфика современной религиозной деятельности российских гаудия вайшнавов, направленной на «обретение сознания Кришны». Обнаружено, что в процессе религиозной социализации верующие гаудия вайшнавы приобретают ярко выраженную ориентацию на индийскую (бенгальскую) культуру, которая обретает для них статус сакральной. При этом зачастую в умах практикующих верующих с трудом уживаются разнородные ценности, что приводит к вытеснению и отрицанию значимости родной культуры. Однако результаты опроса также показали, что подавляющее число бывших членов РОСК не обрели в процессе религиозной практики устойчивую новую (религиозную) идентичность. После разрыва связей с организацией религиозные концепции чаще всего теряют для бывших адептов свою значимость. При этом примерно половина опрошенных сохранили монотеистические религиозные представления, что может свидетельствовать о доминировании культурно-религиозных установок, заложенных в детстве.

Подводя итог, необходимо отметить: результаты данного исследования углубляют понимание феномена трансформации культурной идентичности личности путём обращения в нетрадиционную религию. Данное исследование дополняет существующие научные изыскания в области изучения религиозного сознания и религиозной культуры, однако оно, разумеется, не исчерпывает всей глубины поднятой темы. В настоящее время подрастает первое поколение детей, рождённых верующими кришнаитами. Изучение соотношения культурной и религиозной идентичности этой группы населения России, возможных религиозных переходов и мировоззренческих трансформаций представляется перспективным направлением дальнейшего исследования проблемы, поднятой в данной статье.

CULTURAL IDENTITY TRANSFORMATION OF GAUDIYA VAISHNAVAS IN RUSSIA

T.V. Yasnaya

Tatiana V. Yasnaya — PhD student, Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119991, Russia, Moscow, Lomonosovsky prospekt, 27-4.
E-mail: virgoaurea@ya.ru

Yasnaya T.V. 2020. Cultural Identity Transformation of Gaudiya Vaishnavas in Russia.
Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 3(15). P. 120–127.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-120-127

Received: 20.01.2020. Accepted: 07.07.2020..

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. This study of Gaudiya Vaishnavism in Russia focuses on the transformation of its former followers' worldviews. Major attention is paid to the ways and trends of these changes and, in particular, to the extent of their resilience in Russian cultural landscape today. The Russian Society for Krishna Consciousness (RSKCON) gradually strengthening its position in Russian religious field, its effects are growing in importance and need to be analyzed with the view to previous scientific works. This article outlines the patterns of identity manifestation and realization by Russian Krishnas.
The study conducted in 2018 endorsed literature analysis and qualitative methods — an online questionnaire with both close-end and grid-in questions was used for these ends with a non-probability sampling (n=62). *The believers* and *the former believers* narratives were analysed so as to illustrate typical patterns and attitudes. The conclusions are as follows. Eclectic identity is what results from engaging with Krishna practices: converting into Hindu, Bengali culture while abandoning traditional Russian culture. However, despite long-lasting practicing of Gaudiya Vaishnava in both cult and mundane aspects, only a minority of former believers still have faith in Krishna after leaving the community. It is therefore revealed that basic customs and patterns — and identity — acquired in the childhood tend to burgeon after quitting Vaishnavism.

Keywords: Identity Transformation, Online Questionnaire, Russian Society for Krishna consciousness, ISCKON, Gaudiya Vaishnavism, Bengali Vaishnavism, Krishnaism, Hinduism, universalism, bhakti, non-traditional religions.

References:

Barker E. 2016. *Revisionism and Diversification in New Religious Movements.* London: Routledge. 288 p.

Fahy J. 2019. *Becoming Vaishnava in an Ideal Vedic City.* New York, Oxford: Berghahn Books. 204 p.

Hatcher B.A. 2015. *Hinduism in the Modern World (Religions in the Modern World).* London: Routledge. 340 p.

Rochford E.B. 2018. Aligning Hare Krishna: Political Activists, Hippies, and Hindus. *Nova Religio.* 22 (1). P. 34-58.

Zambon O., Aechtner T. 2018. Vaishnavism, Antievolutionism, and Ambiguities: Revisiting Iskcon's Darwin-Skepticism. *Zygon.* 53 (1). P. 67-94.

Bhaktivedanta Swami Prabhupada A.C. 2016. *Bhagavad-gita kak ona est'* [Bhagavad Gita As It Is]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust. 816 p. (In Russian).

Bkhaktivedanta Swami Prabkhupada A.C. 2013. *V poiskakh prosvetleniia* [The Quest for Spiritual Enlightenment]. Moscow: The Bhaktivedanta Book Trust. 336 p. (In Russian).

Elbakian E. S. 2016. *Ot missii — k missionerstvu* [From a Mission to a Missionary Work]. *Religiovedenie*. № 3. P. 77-90 (In Russian).

Glagolev V.S. 2018. Ob"ektivnye predposylki vzaimodeistviia kul'tur v sovremennom mire [Objective Premises for Modern Interaction of Cultures]. *Kontury budushchego v kontekste mirovogo kul'turnogo razvitiia: XVIII Mezhdunarodnye Likhachevskie nauchnye chteniia.* Saint-Petersburg: SPbGUP. P. 397-398 (In Russian).

Gorin A.A. 2018. Razrushenie etnokul'turnoi identichnosti kak osnovopolagaiushchii etap vovlecheniia cheloveka v sistemu netraditsionnykh religioznykh verouchenii [Ethnocultural Identity Destruction as a Fundamental Stage of Engaging a Person in the System of Non-Traditional Religious Beliefs]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. Tom 19.* Vyp. 2. Saint-Petersburg: Izd-vo RKhGA. P. 189-196 (In Russian).

Gurko A.V. 2006. *Novye religii v Respublike Belarus': genezis, evoliutsiia, posledovateli* [New Religions in the Republic of Belarus: Genesis, Evolution, Followers]. Minsk: Izd-vo MIU. 274 p. (In Russian).

Iasin M.N. 2017. Vnutrenniaia religioznaia motivatsiia u vaishnavov [Internal Religious Motivation of Vaishnavs]. *Izvestiia saratovskogo universiteta. Novaia seriia. Seriia: Filosofiia. Psikhologiia. Pedagogika.* 17 (1). P. 100-103 (In Russian).

Knorre B.K. 2009. Induizm: ot globalistskoj adaptacii — k al'ternativnomu globalistskomu proektu [Hinduism: from Its Global Adoption to an Alternative Globalist Project]. *Religiia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii.* Moscow: Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN), Tsentr Karnegi. P. 256-295 (In Russian).

Mukataeva A.A. 2010. Religioznaia identichnost' v kul'turnoi identichnosti lichnosti [Religious Identity as a Component of Cultural Identity]. *Pedagogicheskoe obrazovanie i nauka*. № 5. P. 234-243 (In Russian).

Sokolovskaya I.E. 2013. Religioznaia identichnost' v structure lichnosti i ee sviaz' s protsessami sotsial'no-psikhologicheskoi adaptatsii [Religious Identity in the Personality Structure and Its Relations with Socio-Psychological Adaptation Processes]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*. № 5 (42). P. 220-222 (In Russian).

Timoshchuk A.S. 2018. Vaishnavizm: strategii konstruirovaniia i kontseptualizatsii [Vaishnavism: Strategies of Construction and Conceptualization]. *Narody i religii Evrazii.* 1 (14). P. 72-80 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. 2016. *Бхагавад-гита как она есть.* Москва: The Bhaktivedanta Book Trust. 816 с.

Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. 2013. *В поисках просветления.* Москва: The Bhaktivedanta Book Trust. 336 с.

Глаголев В.С. 2018. Объективные предпосылки взаимодействия культур в современном мире. *Контуры будущего в контексте мирового культурного развития: XVIII Международные Лихачёвские научные чтения.* Санкт-Петербург: СПбГУП. С. 397-398.

Горин А.А. 2018. Разрушение этнокультурной идентичности как основополагающий этап вовлечения человека в систему нетрадиционных религиозных вероучений. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 19. Вып. 2.* Санкт-Петербург: Изд-во РХГА. С. 189-196.

Гурко А.В. 2006. *Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи.* Минск: Изд-во МИУ. 274 с.

Кнорре Б.К. 2009. Индуизм: от глобалистской адаптации — к альтернативному глобалистскому проекту. *Религия и глобализация на просторах Евразии.* Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), Центр Карнеги. С. 256-295.

Мукатаева А.А. 2010. Религиозная идентичность в культурной идентичности личности. *Педагогическое образование и наука.* № 5. С. 234-243.

Соколовская И.Э. 2013. Религиозная идентичность в структуре личности и её связь с процессами социально-психологической адаптации. *Мир науки, культуры и образования.* № 5 (42). С. 220-222.

Тимощук А.С. 2018. Вайшнавизм: стратегии конструирования и концептуализации. *Народы и религии Евразии.* № 1 (14). С. 72-80.

Элбакян Е.С. 2016. От миссии — к миссионерству. *Религиоведение*. № 3. С. 77-90.

Ясин М.Н. 2017. Внутренняя религиозная мотивация у вайшнавов. *Известия саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика.* 17 (1). С. 100-103.

УДК 008, 394 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-128-136

ОСОБЕННОСТИ ЯПОНСКОГО ЛЕТОИСЧИСЛЕНИЯ: НОВАЯ ЭПОХА РЭЙВА

Н.Н. Изотова

Изотова Надежда Николаевна — кандидат культурологии, доцент кафедры японского, корейского, индонезийского и монгольского языков, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76.
E-mail: izotova@list.ru

Изотова Н.Н. 2020. Особенности японского летоисчисления: новая эпоха Рэйва.
Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 128–136.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-128-136

Статья поступила в редакцию: 21.11.2019. Принята к публикации: 04.06.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

В статье рассматриваются особенности японского летоисчисления, согласно которому календарные годы нумеруются в соответствии с гэнго: или нэнго: — «девизами правления императоров». Актуальность исследования обусловлена сакральным отношением японцев к смене императора и эпох. До сих пор использовалось 248 гэнго:. С 1868 г. один девиз действует в течение правления одного императора, но раньше они могли меняться чаще. 1 мая 2019 г. наследный принц Нарухито принял титул императора, и наступила эпоха Рэйва («порядок и гармония»). Впервые за 1300-летнюю историю системы традиционного летоисчисления иероглифы для названия эры были взяты не из китайских источников, а из старейшего сборника японской поэзии в жанре вака Манъё:сю — «Антология мириад листьев», составленном в VIII в.

В работе используется историко-культурологический, структурный и системный анализ. Рассматриваются история возникновения, причины смены «девизов правления» в диахронном аспекте. Особое внимание уделяется анализу процедуры выбора и утверждения гэнго: в современной Японии. Анализируются предпосылки выбора названия эпохи Рэйва, раскрывается его содержание и интерпретация в современном политическом дискурсе. Автор приходит к выводу о том, что в качестве универсальной категории гэнго: выступает не только как маркер определённого исторического периода, но и как многоуровневый смысл, специфичный код культурной памяти, в котором отражается история и преемственность духовных ценностей. Деление на календарные эры сохранилось только в Японии, может рассматриваться как часть японской культуры и способ хранения памяти о том, что лежало в её первооснове.

Ключевые слова: нэнго:, гэнго:, девиз правления, эра, Рэйва, император, Япония, летоисчисление, культура, иероглиф.

Отношение ко времени различается во многих культурах и имеет национально-специфические особенности, в которых отражаются история и духовный опыт народа. Восприятие «временных категорий всегда происходит в рамках мировоззренческих координат, характерных для конкретного культурного сообщества» [Лихолетова, 2019: 92].

В Японии наряду с григорианским календарём используется традиционное японское летоисчисление, согласно которому календарные годы нумеруются в соответствии с «девизами правления императоров» — 元号 *гэнго:* или 年号 *нэнго:*.

Профессор Университета Нагоя Хидэя Кавaниси, специализирующийся на истории императорских традиций, называет *гэнго:* «символом эпохи»: «При упоминании эпохи *Хэйсэй* люди думают о расколе и катастрофах, а вспоминая эру *Сё:ва,* на ум приходят мысли о войне и послевоенной реконструкции» — отмечает он[1].

По мнению директора Центра японских исследований при Портлендском государственном университете Кэна Руоффа, *гэнго:* — «часть японской идентичности», «напоминание о том, что в Японии есть монархия», «мягкая форма японского национализма»[2].

В 140 г. до н.э. в Китае стали использовать систему летоисчисления, основанную на девизах правления императора. *Нэнго:* мог менять только император, сын неба, владыка Поднебесной, считавшийся повелителем пространства и времени. Это происходило во время стихийных бедствий, социальных потрясений. Япония заимствовала эту систему в 645 г. 大化 Тайка — «Великие преобразования» стал первым девизом правления, ознаменовав начало проведения полномасштабных реформ в Японии.

Девиз правления, как правило, состоит из двух иероглифов и обязательно имеет благожелательный смысл, соответствующий представлениям народа об идеальном. 元年 *ганнэн* — первый год вступления императора на престол и начало новой эры, название которой совпадает с девизом правления.

«Выбор девиза правления — архиважное государственное дело. Для этого создавалась специальная комиссия при императорском дворце. Девиз правления должен был фиксировать чудесное событие или иметь магическое благожелательное значение на данный период царствования» — отмечает Л.Р. Концевич [Концевич, 2010: 697].

Нэнго: объявляли по случаю вступления императора на престол, в связи со счастливыми предзнаменованиями или выдающимися событиями, стихийными бедствиями, эпидемиями и социальными катаклизмами[3]. Кроме того, девиз меняли в первом, пятом и пятьдесят восьмом годах шестидесятилетнего цикла по китайскому летоисчислению. Эти годы получили название 三革 *санкаку* (三 сан — «три», 革 — «реформа»).

Согласно традиционному японскому оккультному «Учению об инь и ян» — 陰陽道 *оммё:до:*, пришедшему в Японию из Китая в начале VI в., они считались неблагоприятными, переломными, сулящими большие перемены. В конфуцианском Китае залогом счастья считали размеренное существование, отступление от норм каралось. Врагу желали: «Чтоб ты жил в эпоху перемен!». Негативное отношение к переменам укоренилось и в Японии. Чтобы избежать потрясений, катаклизмов, в первый год шестидесятилетнего цикла 革令 *какурэй,* который приходился на «год мыши» (甲子の年 *киноэнэ-но нэн*), пятый год 革運 *какуун* — «год дракона» (戊辰の年*цутиноэтацу-но нэн*) и пятьдесят восьмой год 革命 *какумэй* — «год курицы» (辛酉の年 *каното тори-но нэн*)

[1] Портякова Н. Время Рэйва: Япония объявила название новой эры. «*Известия*». 2.04.2019. URL: https://iz.ru/862695/nataliia-portiakova/vremia-reiva-iaponiia-obiavila-nazvanie-novoi-ery (дата обращения: 10.10.2019).

[2] An expert view: Significance of era names in Japan. *NHK World-Japan.* 29.03.2019. Available at: https://www3.nhk.or.jp/nhkworld/en/news/backstories/416/ (accessed 05.04.2019).

[3] 日本大百科全書(ニッポニカ). *Энциклопедия Ниппоника.* URL: https://kotobank.jp/word/改元-457152 (дата обращения: 9.05.2019).

императоры обязательно меняли девизы правления»[4].

Причиной выбора нового нэнго: могло быть счастливое предзнаменование. В марте 650 г. император Котоку изменил девиз 大化 *Тайка* «Великие преобразования» на 白雉 *Хакути* или *Бякути* — «Белый фазан» в связи с тем, что в провинции Нагато поймали белоснежного фазана [Концевич, 2010: 722]. Белый цвет — сакральный цвет чистоты, а фазанов японцы считали посланниками богини Аматэрасу.

В 757 г. императрица Кокэн изменила девиз правления 勝宝 *Тэмпё: сё:хо:* — «Мир Поднебесной — победоносное сокровище» (749-757) на 天平宝字 *Тэмпё: хо:дзи* — «Мир Поднебесной — драгоценная надпись» (757-765). Поводом послужила надпись, сделанная шелкопрядом на листе тутового дерева, которую сочли счастливым знамением. «Небесный Владыка 8-го числа 5-й луны сошёл на землю и возвестил, что император будет жить сто лет»[5].

Нэнго: могли быть связаны с памятными, знаковыми событиями в жизни общества. Например, в 708 г. в честь открытия залежей меди девиз правления императоров Моммуи императрицы Гэммэй 慶雲 *Кэйун* «Радужные облака» был изменён на 和銅 *Вадо:* — «Японская медь» [Петрова, Горегляд, 1963]. С наступлением эры Вадо: в Японии начали чеканить медные монеты 和同開珎 *вадо: кайтин.*

О влиянии основных нравственно-религиозных принципов и постулатов буддизма и конфуцианства на мировоззрение японцев свидетельствуют девизы правления, появившиеся после проникновения этих учений в Японию из Китая. Например, 大同 *Дайдо:* — «Великое единство» (806-810), 弘仁 *Ко:нин* — «Всесторонняя человечность» (810-824), 天長 *Тэнтё:* — «Высота небес» (824-834), 承和 *Дзё:ва* — «Воспринимая гармонию» (934-848), 天延 *Тэнъэн* — «Небесная продолжительность» (974-976) и другие[6].

В середине VII в. девизы правления не употреблялись. В 701 г. император Момму объявил о начале эры 大宝 *Дайхо:* или *Тайхо:* — «Великое сокровище» (701-704). С тех пор *гэнго:* используются вплоть до наших дней [Broun, Ishida, 1979: 32].

Нэнго:, как правило, записывались двумя иероглифами, однако в эпоху Нара (710-794) пять девизов состояли из четырех иероглифов: 天平感宝 *Тэмпё: канпо:* — «Мир Поднебесной — благодарность за сокровище» (749), 天平勝宝 *Тэмпё: сё:хо:* — «Мир Поднебесной — победоносное сокровище» (749-757), 天平宝字 *Тэмпё: хо:дзи* — «Мир Поднебесной — драгоценная надпись» (757-765), 天平神護 *Тэмпё: дзинго* (765-767) — «Мир Поднебесной — божественная стража» (765-767), 神護景雲 *Дзингокэйун* — «Божественная стража — радужные облака» (767-777).

На протяжении царствования одного императора девизы могли менять неоднократно. При императоре Го-Дайго, правившего с 1318 по 1339 гг., сменилось 8 девизов [Концевич, 2010: 742].

В сентябре 1868 г. 122-й император Муцухито подписал указ 一世一元の制 *иссэйитигэн-но сэй* — «Один монарх — одна система правления». 23 сентября 1868 г. девиз 慶応 *Кэйо:* — «Радостное согласие» (1865-1868) заменили на новый — 明治 *Мэйдзи* — «Просвещенное правление» (1868-1912). 11 февраля 1889 г. в первой редакции был принят «Закон об императорском доме», законодательно закрепивший систему «Один монарх — один девиз»[7]. Она должна была служить символом стабильности императорского правления. С этого времени в отношении девизов стал употребляться термин *гэнго:*, а не *нэнго:* [所 功, 久禮旦雄, 吉野健一, 2018: 3].

Начиная с эпохи *Мэйдзи* посмертное имя императора стало совпадать с деви-

---

4 *大辞林第三版* [Толковый словарь Дайдзирин, 3 издание]. URL: https://kotobank.jp/word (дата обращения: 10.10.2019).

5 *日本の元号がわかる事典てんぴょうほうじ [天平宝字]* [Словарь гэнго: эра Тэмпё:хо:дзи]. URL: https://kotobank.jp/word/天平宝字-578833 (дата обращения: 12.10.2019).

6 *日本年号一覧日本大百科全書（ニッポニカ）* [Список японских нэнго:. Энциклопедия Ниппоника]. URL: https://kotobank.jp/word/日本年号一覧-1614547 (дата обращения: 12.10.2019).

7 *皇室典範* [Закон об императорском доме]. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/singi/kousitu/dai1/1sankou.pdf#search=%27皇室典範第4条%27 (дата обращения: 05.10.2019).

зом правления. 122-й император Японии Муцухито (1852-1912) вошёл в историю как 明治天皇 *Мэйдзитэнно:* — император *Мэйдзи.*

Период истории Японии с 1912 по 1926 гг. получил название эпоха *Тайсё:* 大正 — «Великая справедливость». Прижизненное имя императора *Тайсё:* — Ёсихито (1878–1926).

Летоисчисление *Сё:ва* 昭和 — «Просвещённый мир» (1926-1989) стало самым долгим за всю историю Японии. Оно продолжалось 63 года. Прижизненное имя императора *Сё:ва* — Хирохито (1901-1989).

Эпоха *Хэйсэй* 平成 — «Установление мира» длилась с 8 января 1989 г. по 30 апреля 2019 г.

8 августа 2016 г., в 28 г. эпохи *Хэйсэй,* 82-летний император Акихито (23.12.1933) выступил с телевизионным обращением к японскому народу, которое длилось более 10 минут. Император заявил, что в силу преклонного возраста ему будет сложно исполнять обязанности в качестве символа государства и единства народа. «Мне уже исполнилось более 80 лет, к счастью, я здоров, но когда я думаю о том, что постепенно слабею, то беспокоюсь, что не смогу, как раньше, исполнять обязанности символа изо всех моих физических и душевных сил»[8].

Статья 4 Закона об императорском доме (皇室典範 *ко:сицутэмпан*), вступившего в силу вместе с Конституцией 3 мая 1947 г., предусматривает наследование титула только в случае кончины императора: наследный принц становится императором сразу же после смерти предыдущего [皇室典範]. Кроме того, как указывает профессор университета Кэйо: Хидэхико Касахара, отречение императора по собственной воле было бы нарушением статьи 4 Конституции, определяющей отсутствие политических полномочий у императора-символа, поэтому вопрос, принимать ли отречение, должен быть решён в ходе широкого всенародного обсуждения[9].

В июне 2017 г. парламент Японии принял закон «О связанных с императорским отречением исключениях из традиционных положений об императорском доме» (天皇の退位等に関する皇室典範特例法 *тэнно:-но тайи то:-ни кансуруко:сицутэмпантокурэй хо:*). Данный закон не предусматривает последующих отречений. Он был принят с учётом настоятельного пожелания императора Акихито передать трон кронпринцу. 30 апреля 85-летний император Акихито отрёкся от престола, титул 126 императора принял наследный принц Нарухито. Эпоха *Хэйсэй* завершилась. Прижизненная передача наследнику титула императора произошла в Японии впервые более чем за двести лет. Последний раз отказался от трона и передал полномочия своему сыну 119-й император Японии Кокаку (1771-1840) в 1817 г.[10]

Смена названия эры происходила в соответствии с «Законом о *гэнго:*» (元号法 *гэнго: хо:*), принятом в июне 1979 г. кабинетом премьер-министра Охира Масаёси. «Закон *о гэнго:*» гласит: 1) *Гэнго:* определяется правительственным указом; 2) *Гэнго:* меняется только в случае смены императоров. Этот текст считается самым коротким японским законодательным актом[11].

В октябре 1979 г. также были приняты шесть принципов для выбора гэнго:. Гэнго: должен соответствовать идеалам нации, состоять из двух иероглифов, легко писаться, легко читаться, не быть использованным ранее в качестве девиза или посмертного имени императора, и не быть широко используемым термином.

Утверждение нового девиза правления строго регламентируется. По указанию

---

8 象徴としてのお務めについての天皇陛下のおことば：象徴としてのお務めについての天皇陛下のおことば（ビデオ）（平成28年8月8日）- 宮内庁 [Выступление императора 8.08.2016. Официальный сайт Управления императорского двора]. URL: http://www.kunaicho.go.jp/page/okotoba/detail/12#41 (дата обращения: 20.08.2016).

9 Касахара Х. 2017. *Отречение императора и Закон об императорском доме.* URL: https://www.nippon.com/ru/in-depth/a05402/ (дата обращения: 10.04.2019).

10 *インターネット版官* [Кампо:. Интернет-издание]. URL: https://kanpou.npb.go.jp/old/20170616/20170616g00128/20170616g001280036f.html (дата обращения: 08.10.2019).

11 *元号について - 内閣府* [О гэнго:. Канцелярия премьер-министра]. URL: https://www.cao.go.jp/others/soumu/gengou/index.html (дата обращения: 05.04.2019).

премьер-министра главный секретарь кабинета министров, главный секретарь канцелярии премьер-министра и главный секретарь законодательного бюро правительства проводят совещание, на котором тщательно рассматривают отобранные главным секретарём канцелярии премьер-министра варианты нового гэнго: и проводят первоначальный отбор. После этого на пленарном заседании кабинета министров проводится обсуждение. Затем премьер-министр связывается с председателями и заместителями председателей палаты представителей и палаты советников и узнаёт их мнение о вариантах нового девиза. После этого на заседании кабинета министров издаётся указ о смене *гэнго:*, соответственно, названия эры [元号選定手続について].

В отличие от предыдущих случаев смены *гэнго:*, впервые в истории Японии со времен конституции *Мэйдзи*, принятой в 1890 г., было принято решение объявить *гэнго:* за целый месяц до начала новой эры. Это было сделано для того, чтобы избежать путаницы в повседневной жизни японцев и подготовиться к переводу календаря на новое летоисчисление.

Ещё в середине марта 2019 г. для отбора правильного, соответствующего духу времени, отражающего идеалы нации *гэнго:* была сформирована комиссия, в которую вошли двадцать лучших экспертов в области японской и китайской литературы, истории Японии и Восточной Азии. В первую очередь эксперты исключили варианты названия новой эпохи, начинавшиеся в латинском написании на M, T, S или H во избежание ассоциации с эпохами *Мэйдзи, Тайсё:, Сё:ва* и *Хэйсэй*[12].

1 апреля 2019 г. в резиденции премьер-министра Японии состоялась Конференция по названию эры (元号に関する懇談会 *гэнго:-ни кансуруконданкай*), в которой приняли участие девять видных деятелей науки и культуры, в том числе, лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине Синъя Яманака, писательница Марико Хаяси, председатель Японской вещательной корпорации Эн Эйч Кей Рё:ити Уэда, ректор университета Васэда Каору Камата, юрист Итиро Тэрада и другие[13]. Участники конференции высказались относительно лучшего из шести предложенных вариантов. Основной акцент при выборе источника был сделан на его происхождении. Эксперты поддержали вариант *Рэйва*, исходя из единодушного мнения о том, что источником для названия новой эры должно послужить произведение японской классики. После того, как были заслушаны председатели обеих палат парламента и их заместители, в резиденции премьер-министра состоялось внеочередное заседание кабинета министров, на котором было принято окончательное решение относительно названия новой эры. Главный секретарь управления императорского дворца Синъитиро Ямамото доставил официальное послание в Императорский дворец в Токио, а его заместитель во дворец Тогу, резиденцию наследного принца[14]. После этого генеральный секретарь кабинета министров Ёсихидэ Суга на пресс-конференции объявил название новой эры, продемонстрировав табличку с каллиграфически написанными иероглифами 令和 *Рэйва* на японской традиционной бумаге *васи*[15].

Впервые за 1300-летнюю историю системы традиционного летоисчисления ие-

---

[12] *東京新聞*、 2019年4月2日。「令和」来月１日から新元号」 [Токио симбун, 02.04.2019. Новый гэнго: Рэйва вступает в силу 1 мая]. URL: https://www.tokyonp.co.jp/article/politics/list/201904/CK2019040202000134.html (дата обращения: 03.05.2019).

[13] *毎日新聞*、 2019年4月1日。「元号」有識者懇メンバー9人」 [Майнити симбун, 1.04.2019. Конференция с участием 9 экспертов по выбору нового гэнго:].URL: https://mainichi.jp/articles/20190401/k00/00m/040/023000c (дата обращения: 05.04.2019).

[14] *毎日新聞*、 2019年4月1日。陛下と皇太子さまに直接報告。 菅官房長官が「令和」発表前に [Майнитисимбун, 1.04.2019. Император и наследный принц получают сообщение о названии новой эпохи Рэйва перед её объявлением генеральным секретарем кабинета министров Суга]. URL: https://mainichi.jp/articles/20190401/k00/00m/040/108000c (дата обращения: 05.04.2019).

[15] *新元号の選定について*| 首相官邸ホームページ [Об утверждении нового гэнго:. Официальный сайт премьер-министра Японии]. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/headline/singengou/singengou_sentei.html (дата обращения: 10.06.2019).

роглифы для названия эры были взяты не из китайских источников, а из старейшего сборника японской поэзии в жанре вака Манъё:сю — «Антология мириад листьев», составленном в VIII в.

Для *гэнго:* были выбраны 令 *рэй* из 令月 *рэйгэцу* — «прекрасный месяц» и 和 *ва* из 風和 *кадзэявараги* — «мягкое дуновение» из предисловия к собранию 32 стихотворений о цветущей сливе. «13 дня 1-го месяца 2-го г. Тэмпё все собрались в доме благородного старца — генерал-губернатора Дадзайфу, пировали и сочиняли песни.

Был прекрасный месяц ранней весны. Приятно было мягкое дуновение ветерка. Сливы раскрылись, словно покрытые белой пудрой красавицы, сидящие перед зеркалом. Орхидеи благоухали, словно пропитанные ароматом драгоценные женские пояса, украшенные жемчугом. А в час зари возле горных вершин проплывали белые облака, и сосны, покрытые легкой дымкой, слегка наклоняли зеленые верхушки, словно шелковые балдахины. В часы сумерек горные долины наполнялись туманом, и птицы, окутанные его тонким шелком, не могли найти дорогу в лесах» (пер. А.Е. Глускиной) [Манъё:сю, 1971].

Тогдашний премьер-министр Японии Синдзо Абэ, выступив на пресс-конференции, разъяснил смысл названия новой эпохи. Рэйва означает «рождение и расцвет культуры при объединении прекрасных людских сердец».

Впервые источником для названия новой эры послужило произведение японской классики — поэтическая антология «Манъё:сю», сокровищница японской литературы. Абэ отметил, что антология Манъё:сю, написанная 1200 лет назад — ценнейший памятник культуры, символизирующий её самобытные традиции. Антология содержит стихотворения представителей различных социальных слоев. Среди них не только императоры, члены императорского дома, аристократы, но и простые воины и даже крестьяне. Премьер-министр выразил надежду «на превращение Японии в процветающую страну, где будут во множестве цвести самые разные цветы». По его словам, гэнго: олицетворяет стремление каждого человека в Японии достичь высоких устремлений, подобно тому, как цветок японской сливы расцветает после суровой зимы: «Здесь описан вид прекрасной расцветающей сливы, когда после студёной зимы приходит весна»[16]. Премьер-министр подчеркнул, что с заимствованием названия из древней японской литературы будущим поколениям будут переданы древняя история, традиции, богатая культура и прекрасная природа каждого сезона. Глава правительства выразил надежду, что японский народ примет благосклонно имя новой эпохи.

В тот же день было принято постановление № 143 от 1 апреля 31 г. эпохи Х*эйсэй* «О смене эры», получившее формальное одобрение императора (元号を改める政令*гэнго:-о аратамэру рэйсэй*), а также извещение от 1 апреля 31 г. *Хэйсэй* «О прочтение названия новой эры» (元号の読み方に関する内閣告示 *гэнго:-но ёмиката-ни кансуру найкаку кокудзи*)[17].

МИД Японии сообщил 195 странам и международным организациям, которых официально признает Япония, что латинским алфавитом название новой эпохи записывается как *Reiwa*[18].

Обнародование нового девиза правления вызвало широкий резонанс, некоторые СМИ самостоятельно интерпретировали значения слова *Рэйва*. В частности, британская вещательная корпорация Би-Би-Си акцентировала внимание на основных словарных значениях иероглифа 令 *рэй* «приказ» и «порядок». В связи с этим

[16] 平成31年4月1日安倍内閣総理大臣記者会見 | 令和元年 | 総理の演説・記者会見など | ニュース | 首相官邸ホームページ [Пресс-конференция премьер-министра Японии С. Абэ 1.04.2019. Официальный сайт премьер-министра]. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/98_abe/statement/2019/0401singengou.html (дата обращения: 20.04.2019).

[17] *元号について* - 内閣府 [О гэнго:. Канцелярия премьер-министра]. URL: https://www.cao.go.jp/others/soumu/gengou/index.html (дата обращения: 05.04.2019).

[18] *毎日新聞*、 2019年4月1日 [Майнитисимбун, 1.04.2019. Посла США в Японии проинформировали о переводе нового гэнго: Рэйва на английский язык]. URL: https://mainichi.jp/articles/20190401/k00/00m/040/215000c (дата обращения: 05.04.2019).

3 апреля 2019 г. Министерство иностранных дел Японии объявило, что на английский язык *Рэйва* переводится как *beautiful harmony* — «прекрасная гармония»[19].

Трансформационные преобразования, происходившие в Японии под влиянием проникающих в жизнь образцов американского варианта западноевропейской культуры, затрагивают все сферы социокультурной жизни японцев: «Заимствуются не только и не столько слова, сколько инокультурные понятия, которые, являясь культурными смыслами, привносят в японскую среду новое содержание, приводят к размыванию японской идентичности и традиционной системы ценностей» [Гуревич, Изотова, 2018: 147]. В повседневной жизни отношение к использованию традиционной системы летоисчисления также меняется. Согласно опросу, проведённому газетой «Майнити симбун», сейчас только 34 % опрошенных пользуются системой *гэнго:*, 25 % предпочитают григорианский календарь, а 34 % — в равной степени обращаются и к западной, и к японской системе летоисчисления. Аналогичный опрос, проведённый в 1975 г., показал, что в то время системой счёта лет по годам правления императоров пользовались 82 % японцев[20].

Несмотря на модификацию ценностных установок смена эпох для подавляющего большинства японцев имеет сакральное значение. Гэнго: — это не просто способ подсчёта лет, это маркер эпохи, актуализирующий дух времени, основные события и настроения определённого исторического периода.

Имя новой эры используется в большинстве официальных документов, будет отчеканено на монетах, напечатано в календарях наряду с летоисчислением в григорианском стиле.

Деление на календарные эры сохранилось только в Японии и может рассматриваться как часть японской культуры, способ трансляции истории и духовного опыта народа. Изучение особенностей японского летоисчисления позволяет обратиться к *гэнго:* как к средству отражения фоновых знаний, составляющих суть японской культуры.

THE PECULIARITIES OF JAPANESE PERIODISATION: A NEW ERA OF REIWA

N.N. Izotova

Nadezhda N. Izotova — PhD (culture studies), Associate Professor at the Japanese, Korean, Indonesian and Mongolian Languages Department, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: izotova@list.ru

Izotova N.N. 2020. The Peculiarities of Japanese Periodisation: A New Era of Reiwa.
Concept: Philosophy, Religion, Culture. Vol. 4. No 3(15). P. 128–136.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-128-136

Received: 21.11.2019. Accepted: 04.06.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

[19] Osaki Tomohiro. Japan assures world that Reiwa is all about «beautiful harmony» and has nothing to do with «command». *The Japan Times*. April 3, 2019. Available at: https://www.japantimes.co.jp/news/2019/04/03/national/japan-assures-world-reiwa-beautiful-harmony-nothing-command/#.XchI3C1eOSM (accessed 05.04.2019).

[20] Foster Malcolm. Japan's Imperial era names are societal bookmarks for politics, history and culture. *The Japan Times*. April 1, 2019. Available at: https://www.japantimes.co.jp/news/2019/04/01/national/japans-imperial-era-names-bookmarks-politics-history-culture/#.XbqSyi1eMU1 (accessed 05.04.2019).

Abstract. The article addresses the Japanese periodization system, 元号 — gengo:, also called 年号 — nengo:, which shows the number of years from the accession of the ruling emperor. This issue has grown in importance with the view to the recent imperial succession of 2019. Aimed at providing an outline of origins and reasons for the change of era names, the article explicates official narratives in the diachronic field. Being a topical issue due to high importance for the national character, national values, symbolism and the popular veneration of the monarchy, the change of the 248th gengo: as the result of the enthronement of emperor Naruhito on May 1, 2019, is particularly analysed.
The paper uses historical, cultural, legal, structural and system analysis of national calendar shifts. The background of choosing Reiwa as a new era name in modern Japan is revealed in the review of the current political discourse, the legal procedure with special attention to state acts for selecting and approving national gengo:. It is concluded that gengo: is a universal category coined for labeling current historical periods, but it also has a multi-level meaning, a specific code of cultural memory, which reflects the history and continuity of spiritual values. So do the messages rendered by every (and current) gengo:, as they formulate national strategies in a special symbolic form.

Keywords: nengo:, gengo:, regnal year, era, Reiwa, emperor, Japan chronology, culture, character.

References:

Broun Delmer M., Ishida Ichiro:. 1979. *The Future and the Past. A translation and study of the Gukansho:, an interpretative history of Japan written in 1219.* Berkeley: University of California Press. 479 p.

Gurevich T.M., Izotova N.N. 2018. Zaimstvovaniia i transformatsiia kontseptosfery iaponskogo iazyka [Loanwords and Concept Transformation in the Japanese Language]. *Voprosy kognitivnoy lingvistiki.* № 3. P. 143-148 (In Russian).

Kontsevich L.R. 2010. *Khronologiia stran Vostochnoi i Tsentralnoi Azii* [Chronology in Far Eastern and Central Asian Countries]. Moscow, Vostochnaia literatura RAN. 806 p. (In Russian).

Likholetova O.R. 2019. Kontsept „間 MA" i sposoby ego reprezentatsii v iaponskom iazyke [The Concept of 間 MA and its Verbalization in the Japanese Language]. *Filologicheskie nauki v MGIMO.* № 19. P. 92-99 (In Russian).

万葉集総釈 [*Collection of Ten Thousand Leaves*]. 楽浪書院, 1935. (In Japanese). (Russ. ed.: *Man"esiu:* [Manyo:shu:]: [iaponskaia poeziia]: [antologiia]: v 3 t. 1971. Translation and commentary of A.E. Gluskina. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva „Nauka". 2040 p. Available at: https://www.rulit.me/books/manyosyu-read-171979-287.html (accessed 01.05. 2019)).

Petrova O.P., Goregliad V.N. 1963. Devizy pravleniia [Regnal Mottos]. *Opisanie iaponskikh rukopisei, ksilografov i staropechatnykh knig.* Vol. 1. Moscow: Vostochnaia literatura. Available at: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/c_petrova_co_1963_v.pdf (accessed 09.10.2019) (In Russian).

元号選定手続について。昭和54年10月23日 [On the Procedure of Choosing an Era Name]. Available at: www.kantei.go.jp/jp/content/kakugihoukoku.pdf (accessed 09.10.2019) (In Japanese).

所功, 久禮旦雄, 吉野健一。 2018 。元号-年号から読み解く日本史。文春新書。 352 p. [How to Understand Japanese History with nengo:-gengo:]. (In Japanese).

Список литературы на русском языке:

Гуревич Т.М., Изотова Н.Н. 2018. Заимствования и трансформация концептосферы японского языка. *Вопросы когнитивной лингвистики.* № 3. С. 143-148.

Концевич Л.Р. 2010. *Хронология стран Восточной и Центральной Азии.* Москва: Восточная литература РАН. 806 с.

Лихолетова О.Р. 2019. Концепт «間 MA» и способы его репрезентации в японском языке. *Филологические науки в МГИМО.* № 19. С. 92-99.

Манъё:сю: [японская поэзия]: [антология]: в 3 т. 1971. Пер. с яп., вступ. ст. и коммент. А.Е. Глускиной. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». 2040 с. URL: https: loviknigu.ru/book/манъесю/read/page/177 (дата обращения: 01.05.2019).

Петрова О.П., Горегляд В.Н. 1963. Девизы правления. *Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг.* Вып. I. Москва: Восточная литература.URL:http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/c_petrova_co_1963_v.pdf (дата обращения: 09.10.2019).

Список литературы на японском языке:

元号選定手続について。昭和 54年10月23日 [О процедуре выбора гэнго:. 23.10.1979]. URL: www.kantei.go.jp/jp/content/kakugihoukoku.pdf (дата обращения: 09.10.2019).

所功, 久禮旦雄, 吉野健一。 2018 。*元号-年号から読み解く日本史*。文春新書。 352 p. [Токоро Исаму, Курэ Асао, Ёсино Кэнъити. Как понять историю Японии посредством нэнго:-гэнго:].

УДК 008. 304.444 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-137-148

СЧАСТЛИВОЕ ЧИСЛО В КИТАЕ И ЯПОНИИ

Т.М. Гуревич, А.А. Войцехович

Гуревич Татьяна Михайловна — доктор культурологии, кандидат филологических наук, профессор кафедры японского, корейского, индонезийского и монгольского языков, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: jkim@mgimo.ru, tmgur@mail.ru

Войцехович Анастасия Александровна — старший преподаватель кафедры китайского, вьетнамского, тайского и лаосского языков, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76.
E-mail: xiaolong1976@mail.ru

Гуревич Т.М., Войцехович А.А. 2020. Счастливое число в Китае и Японии.
Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 137–148.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-137-148

Статья поступила в редакцию: 07.02.2020. Принята к публикации: 07.09.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Формирование и функционирование символического и разных видов нематематического значения числа является важным аспектом как лингвокультурологической, так и аксиологической парадигмы в странах Дальневосточного региона.

Актуальность темы определяется вниманием лингвистов к словам и фразеологизмам с компонентом-цифрой и неразработанностью подходов к изучению образной системы и национально-культурной специфики использования числительных.

Новизна данного исследования состоит в дифференцированном рассмотрении семантики и нематематических функций элементов числового ряда в зависимости от того, чем эта семантика определяется. Анализируется новое восприятие сложившейся мифопоэтической традиции, берущей своё начало в космогонических и религиозных мифах, и цитировании содержащих имена чисел высказываниях, почитаемых на Востоке древних мудрецов. Авторы обращают внимание на восприятие числа как некоего графического образа и анализируют ассоциативный перенос значения, источником чего служат характерные для китайского языка явления омонимии и омофонии, обусловленные спецификой фонетических систем этого языка и его различных диалектов. Отмечается способность числа выступать в роли своеобразного классификатора, универсального кода для некоего ряда объектов. В статье рассматриваются некоторые семантические характеристики слов и фразеологизмов, компонентом которых является число, анализируется влияние фонетических особенностей числительных на формирование их оценочных значений.

Исследование феномена числовых стереотипов и цифровой символики с точки зрения их экстралингвистического значения позволяет рассмотреть вопросы, относящиеся к взаимоотношению языка и культуры, приблизиться к возможности понимания процессов мышления и представленности в лексике абстрактных когнитивных моделей.

Ключевые слова: число, нумерология, семантика, буддизм, коннотация, мировосприятие, иероглиф, омонимы, благопожелания

Особое значение чисел
и числовой символики в истории
культуры общеизвестно.
Ю. Лотман

Введение

В наивной языковой картине мира число привычно вписывается в систему ориентиров и норм человеческого сообщества. В Европе много веков актуализируется неолатинское выражение numeri regunt mundum — «числа правят миром», китайцы считают, что в китайской традиционной культуре имеет место 数字崇拜[1] «преклонение перед числами», обусловленное философией, религией, историческими легендами и преданиями. С древности в Китае существует 象数之学 — «учение о символах и числах», которое легло в основу нумерологии и практики гадания, чем довольно активно пользуются и в настоящее время.

Учёные в лексическом плане обычно рассматривают числительные как языковые универсалии, которые тесно связаны с такими категориями, как количество, качество, время и пространство. «Число являет собой, возможно, наиболее отвлечённый от материальной и событийной реальности концепт, и в то же время в жизни и в сознании человека число тесно связано и постоянно взаимодействует с предметным миром» [Арутюнова, 2005: 6].

Выделение видов числительных, их грамматические свойства и специфика значения стержневого ряда в разных языках различны. Основной формой функционирования числа является обозначение количества, однако мы постоянно сталкиваемся с тем, что числительное, являющееся именем числа, приобретает, помимо основного значения, ещё какие-то характеристики, выполняет оценочно-символические функции, занимая вполне определённое место в языковой картине мира того или иного народа. В зависимости не только от того, в рамках какого контекста, но и от того, в рамках какой культуры мы сталкиваемся с числом, одному и тому же числительному могут соответствовать совершенно различные семантические описания. Сходная с пифагорейской китайская, а вслед за ней и японская традиции понимания числа до сих пор подвергаются различного рода нумерологическим спекуляциям, свойственным религиозно-мистическому сознанию.

Следует различать три ипостаси, в которых может выступать число[2]:

1) число используется по «прямому назначению», называя количество или выполняя счётно-арифметическую функцию;

2) число имеет символический смысл;

3) число имеет дополнительные экстралингвистические значения.

Академик В.М. Алпатов очень точно заметил, что «язык — один из немногих действительно исконных компонентов японской культуры» [Алпатов, 2008: 20], но для его оформления используются заимствованные из Китая иероглифы, в том числе и те, которые являются цифрами.

---

[1] Авторы статьи полагают, что целесообразно статью о двух языках с иероглифической письменностью иллюстрировать примерами, поданными именно в этих знаках, поскольку иероглифы будут, учитывая пояснения, имеющиеся в тексте, довольно легко распознаваться не только теми, кто владеет хотя бы одним из этих языков, но и теми, кто просто видит начертание знака. Введение в текст транскрипции там, где в этом нет необходимости, не будет способствовать пониманию текста, а только значительно увеличит его объём.

[2] Надо сделать замечание относительно слов «цифра» и «число», которые в настоящее время почему-то иногда рассматривают как синонимы. Цифры — это значки, символы, всего лишь изобразительные средства, которыми записывается величина, значение слова «цифра» в переводе с арабского означает «ничто, пустота, нуль», то есть нечто, не имеющее значения. Темой статьи являются числа, их символическое значение и звуковое воплощение.

УДК 008. 304.444

Вместе с письменными знаками пришли и их китайские чтения, которые легли в основу обширного слоя лексики японского языка — китаизмов, которые японцы называют канго — «китайские слова». В современных японском и китайском языках, особенно в политическом и газетно-публицистическом дискурсах, слова, несущие в себе качественную характеристику, часто заменяются лексемами, передающими характеристику количественную[3]. Культурными причинами, т.е. причинами, обусловленными базовыми представлениями культуры, объясняются лексические и фразеологические особенности языка, например, лексика и фразеология, образованная от какого-либо продуктивного элемента. Например, исключительно культурные корни — «нумерологическое сознание» — привело к разрастанию в китайском, японском, да и других языках Дальнего Востока лексическо-фразеологического гнезда с числительными.

В настоящее время в Китае нумерология пользуется большей популярностью, нежели в Японии. Есть мнение, что современные китайцы готовы выложить большие суммы за «счастливый» номер телефона или машины, придавая номеру машины, например, не меньше значения, чем её марке. Даже день открытия летних Олимпийских игр 2008 г. в Пекине был выбран с учётом благоприятного сочетания цифр этой даты — 08.08.08.

Символическое значение чисел

«Китайская числовая символика зачастую обусловлена тем, что каждой цифре китайцы приписывают то или иное значение» [Войцехович, 2019: 77]. Пусть и не каждому числу, но, по крайней мере, некоторым, например, 3, 7 и 13, европейцы тоже склонны приписывать определённое значение. Без осознания специфики культуры, восприятия мира и метафизики той традиции, в которой она была создана, невозможно раскрыть и понять глубинный смысл числовой символики. Символическое значение приписывалось числам уже в древности, ещё при формировании первичных космогонических представлений [Кобзев, 1993].

В «И Цзин», предназначавшейся для гадания древнейшей философской книге Китая, считающейся со II в. до н. э. одним из канонов конфуцианства, указано, что все числа разделяются на две группы: 阴数 Инь и 阳数 Ян. В группу Инь, где 8 — высшее женское число, входят чётные числа, зачастую имеющие негативные коннотации, а к Ян, где 9 является высшим мужским числом[4], относятся нечётные, считавшиеся позитивными. Считается, что, если в жизни человека присутствуют числа из категории Ян — в его жизни превалируют удачные и счастливые моменты. Рациональные китайцы всегда считали, что для привлечения счастливых событий надо правильно пользоваться чётными и нечётными числами, — тем более, что специфика фонетического строя этого языка и возможность обозначать числа разными иероглифами позволяют делать «счастливыми» практически все числа. Вероятно, именно поэтому некоторые исследователи полагают, что «все числа имеют положительные коннотации» [Тань Аошуан, 2004: 72].

Не углубляясь в суть древнекитайского «учения о символах и числах» и его арифмосемиотики, рассмотрим только наиболее общие характеристики чисел, которые частично сохранились, а в какой-то мере трансформировались с течением времени, что произошло, в основном, под влиянием изменений и вариаций фонетической системы различных диалектов китайского языка.

В настоящее время положительная или отрицательная коннотация числа часто зависит от того, омофоном какого слова оно является. Этот аспект числового символизма мы рассмотрим ниже, а здесь при-

[3] Подобная тенденция имеет место и в европейских языках [Ларионова, 2013].

[4] Во дворце Гугун, построенном в Пекине в начале XV в. Запретном городе, на покоях императора нечётное число статуэток в виде животных, а на покоях жён императора — чётное.

ведём только некоторые известные и в Китае, и в Японии слова и фразеологизмы, в которых весьма чётко проявляется древнейшее символическое значение числа.

В Китае счастливым считается число 九 «девять», символизировавшее высшее позитивное начало, являвшееся символом императора, его силы, славы, безграничной и долгой власти. Положительной коннотации этого числа служит и то, что обозначающий его иероглиф — 九, похож на написание иероглифа 龙 «дракон», которого считают символом китайской нации, символом императорского положения[5]. Одежду китайских императоров украшали орнаментом из девяти драконов, кратное девяти число гвоздей на дверях дворцов и домов чиновников отражало иерархию сословий, так 63 гвоздя (9 × 7) могло быть только на дверях чиновника очень высокого ранга.

Отличной репутации этого числа способствует и его звучание, совпадающее со словом 久 «долго, вечно». На 9 сентября 2009 г. пришёлся не только в Китае, но и в Японии, пусть не в таких масштабах, небывалый наплыв молодых пар, стремившихся зарегистрировать свой брак именно в этот благоприятный день. В Китае мужчины дарят как знак вечной любви 9 или 99, а некоторые и 999, роз своим возлюбленным.

Отнюдь не случайным является и яркий плакат, появившийся в 2020 г. по случаю 99-летия Коммунистической партии Китая, число членов которой приближается к 92 млн. человек. Пусть на плакате мы видим современную арабскую цифру, но в сознании китайцев явно имеет место древнейшее позитивное восприятие этого числа.

Об отмеченном ещё в книге «И Цзин» добром значении нечётных чисел напоминает сохранившийся до наших дней праздник 七五三, когда японских детей, которым в текущем году исполняется семь, пять или три года, ведут в храмы, то есть представляют богам.

Китайцы про умного человека говорят 七窍玲珑, букв. «в голове всё функционирует отлично», желают друг другу 七星高照 «пусть вас охраняют семь хранителей-небожителей».

В романе «Троецарствие» (написан в XIV в.) полководец семь раз берёт в плен и семь раз отпускает главаря вражеского войска.

Лао-цзы говорил: 道生一，一生二，二生三，三生万物 — «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три рождают все существа» [Древнекитайская философия, 1973: 128].

Число 三 «три» на Востоке имеет сакральный характер [Тань Аошуан, 2004; Хиро, 1988]. Многие ритуалы и в храмах, и в быту исполняются троекратно. Например, предкам и божествам фимиам воскуряется трижды, на свадебной церемонии жених и невеста, выражая уважение к своим родителям, гостям и друг другу, должны трижды поклониться, а в Японии новобрачные трижды обмениваются чашечкой сакэ. На три блока — мудрость, нравственность, сосредоточение — подразделяется и восьмеричный путь сансары в буддизме [Торчинов, 2007].

Число 三 «три», контекстуально обусловленное целевой семантикой, символизирует изменение, стремление к счастью, подразумевает определённую неоднократность и многочисленность [Ли Сюэянь, 2006: 98]. О редкостной удаче, необычайном везении в жизни китайцы говорят 三生有幸, букв. «три жизни имеют счастье».

Особое место в сознании китайцев занимает и нечётное число 五 «пять», оно как и 三 «три» входит в состав многих числовых стереотипов, о которых речь пойдет ниже.

Во многие благопожелания входят иероглифы 七, 五 и 三, обозначающие соответственно числа 7, 5 и 3, например, 五福临门 «пятикратного (вам) счастья», **三阳开泰** «благополучия в Новом году!».

Трудно выбрать наиболее выразительный пример из нескольких десятков слов

[5] Во дворце Гугун находится Стена Девяти драконов (九龙), девять курильниц, насчитывается 9 999 комнат, на красных воротах перед входом во дворец — 81 гвоздь (9 × 9).

и фразеологизмов, порой пишущихся одинаково и в китайском, и в японском языках, в которых явно просматривается положительная символика числа 1, которое ассоциируется с неповторимостью, лидерством и победой. «Единица — это корень десяти тысяч вещей», «это не имеющий соперников Путь» [Тань Аошуан, 2004: 72].

Китайцы любят выражение 一帆风顺 «без препятствий», букв. «попутный ветер раздувает парус», в японском языке число 一 «один» входит в состав таких выражений, как 一大事 «самое важное дело», 一例です «служить примером», 一徹 «непоколебимость, упорство». Выражение 一天四海 «весь мир» известно и китайцам, и японцам.

К счастливым числам в Китае, следуя буддийским канонам, относят и число 13, служащее символом «успешного результата» — 功德圆满. Поэтому многие буддийские строения имеют тринадцать этажей, как и дворец Потала в Лхасе, являвшийся резиденцией Далай-ламы.

Самое непопулярное число в Китае и Японии — это «четыре». Согласно буддийскому учению любому бытию извечно присуще четыре вида страданий, а именно: рождение, болезнь, старость и смерть. Эти «четыре страдания» называются 四苦. К этим мучениям добавляются еще восемь 八苦 — разлука с любимыми, встречи с людьми, которые тебя ненавидят, неисполнение желаний и страдания от неудовлетворенности, связанные с пятью элементами физической и духовной природы человека (色 половое влечение, 受 ощущения, 想 воображение, 行 духовная деятельность, 識 познание)[6].

Усугубляет негативное отношение и японцев, и китайцев к числу «четыре» и тот факт, что оно ассоциируется со смертью, поскольку иероглиф 四 — «четыре» и иероглиф 死, который означает «смерть», имеют одинаковое чтение. Поэтому люди по возможности избегают произносить этот слог в числительных, тем более называющих возраст, адрес, номер машины или телефон. В Китае до сих пор редко можно увидеть четырёхэтажные дома.

Нелюбовь китайцев к числу 18 связана с буддизмом, который учит, что существует 十八重地狱 «18 ступеней ада». Хотя по буддийским канонам эти ступени связаны с временем, а не с пространством, в современном Китае восемнадцатый этаж в многих зданиях считается не 18-ым, а 19-A или 17-B.

Относительно других чётных чисел нельзя столь же категорически утверждать, что они имеют положительную или отрицательную характеристику. Это можно сказать и о числе «два» — с одной стороны, ассоциирующимся с биполярностью Космоса, с двуединством пары Инь-Ян, с другой стороны, в его восприятии присутствует и значение «не первый, а следующий за ним».

В китайском языке разные иероглифы обозначают двойственность, пару, число два — «两», «双», «二», в японском языке эти значения могут передаваться иероглифом 二 «два». Поскольку имеющий конкретное числовое значение последний иероглиф не встречается в этих языках в благопожеланиях, можно предположить, что не столько число, обозначаемое цифрой (иероглифом), сколько благостная идея парности позволяет китайцам говорить о том, что «два» — это число с позитивной характеристикой, которую мы видим в метафоре о счастливых супругах 比翼双飞 — букв. «лететь крыло к крылу», в положительной оценке 才貌双（两）全 — букв. «прекрасная внешность и выдающийся талант», в таких фразеологизмах как 好事成双 — букв. «хорошие дела приходят парами», 两全其美 — букв. «для достижения обоюдной выгоды».

С числом 六 — «шесть» изначально связаны важнейшие буддийские представления о числе миров и блоком нравственности в ступенях перерождений сансары. Особое положение занимает это число и

[6] Японский исследователь Хиро Сатя заметил, что если записать это же звучание другими иероглифами 四九八九 и представить его математическое выражение 4 × 9 + 8 × 9 = 108, то мы получаем число 108, именно столько насчитывается человеческих грехов и бед, чему и соответствует количество ударов колокола в буддийских храмах в новогоднюю ночь [Хиро, 1988: 110].

в «И Цзин». Современные китайцы, вероятнее всего, и не догадываясь о столь глубинном смысле, ориентируясь на звучание этого числа, которое созвучно со словом 顺溜 «удачный, благоприятный», считают его приносящем счастье. К тому же в древней китайской игре в кости маджонг «шесть» — самое большое число кости, и игрок, бросивший две кости с числом 6, считается человеком, которому выпала удача.

В Китае в настоящее время 六 — «шесть» символизирует успех, прибыль и благополучие, а выражение 六六大顺 является популярным благопожеланием всего самого лучшего.

Хорошее символическое значение имеет число 8, в котором заключена идея всех сторон. Например, в странах Дальневосточного региона говорят не о четырёх, а о восьми сторонах света. В этих странах есть выражение 四通八达 «простираться (идти) во всех направлениях». В современном Китае так говорят о разветвлённой сети путей сообщения, а в переносном смысле — о возможности любых достижений.

В даосизме основные принципы реальности могут быть представлены в символическом образе 八卦 Багуа, который представляет собой восемь триграмм — символов, относящихся к фундаментальным понятиям, проецируемым на всё, с чем сталкивается человек.

Число 八 «восемь» в буддизме связано с идеей восьмеричного пути, своеобразных ступеней, по которым нужно «подняться», чтобы освободилась душа. Поэтому для жителей этих стран в числе «восемь» заключена идея некой всеобщности. Это просматривается, например, в таких выражениях как:

八方破れ — «совсем беззащитный, неустроенный, не подготовленный», букв. «со всех сторон разрушения / обломки»;

八方美人 — говорят о человеке, который хочет всем понравиться, стремится всем угодить, букв. «красавица со всех сторон».

В похожем значении, значении всеобщности, «восемь» встречается и в следующих устойчивых выражениях:

八の目からかくす «прятать от всех / взоров /, скрывать ото всех»;

一か八か — букв. «или один, или восемь», имеет то же значение, что наше «или пан, или пропал».

В японском языке это число употребляется тогда, когда имеют ввиду большое количество, многослойность. Слово 八重, букв. «восемь слоёв» имеет значение «махровый». Поэтому, например, махровая сакура, цветок которой может иметь больше, чем восемь лепестков, называется 八重桜 «восьмислойная», слоистые облака тоже «восьмислойные» 八重雲. Есть ещё немало слов, созданных по этому образцу.

«Десять» на Дальнем Востоке — символ целостности и совершенства, некое представление о чём-то законченном, достаточном. Перевод на японский слова «достаточно» записывается 十分 «десять частей». Для китайцев — 十全十美— абсолютное совершенство, букв. «десять совершенств, десять красот». В выражение 一を聞いて十を知る — букв. «услышать немного, а понять всё» японцы вкладывают значение «понимать с полуслова; быть очень сообразительным», а 十人十色 — букв. «десять человек — десять оттенков / сортов» обычно переводится как «сколько людей, столько мнений».

Не пытаясь в короткой статье дать исчерпывающее описание китайской, и испытавшей её серьезное влияние японской мифопоэтической традиции придания числам сакрального и символического значения, рассмотрим другие специфические для этих языков способы придания числам дополнительного значения.

Числовые стереотипы

Языковое сознание восточного человека явно тяготеет к конкретности мышления и стремлению упорядочить всё путем классификации и пересчёта [Гуревич, 2009]. В европейских языках числительные составляют около 1 % слов текста. В языках с иероглифической письменностью доля числительных в текстах значительно возрастает.

В китайском и японском языках широко представлены не только фразеологизмы, но и слова, во внутреннюю форму которых входят числительные, что объяс-

няется особенностями восприятия числа в культурах этих стран и не обязательно обусловлено символикой чисел. Складывается впечатление, что восточное мышление, пытаясь рационализировать и упростить высказывание, подводит его путём количественного обозначения под некий шаблон. Разумеется, зачастую можно говорить о косвенной мотивированности использования числа во внутренней форме слова, но не во всех словах легко усмотреть убедительную связь значения слова и значения входящих в него числительных. Эквиваленты подобных слов в европейских языках являются более абстрактными понятиями. Например: 四季 — времена года, букв. «четыре сезона», 千里眼 — ясновидение, букв. «взор на тысячу ри», 千三屋 — «враль, лгунишка», букв. «(тот, у кого) три из тысячи». О красавице, которую можно было бы назвать «мисс вселенная», японцы говорят 三国一の花嫁 — букв. «невеста на три страны»[7].

Числа, обладая коннотативной характеристикой, выступают в роли неких классификаторов. Так число 九 «девять», о символическом значении которого говорилось выше, выступает в Китае как классификатор атрибутов не только архитектурных и строительных деталей, но и государственных реалий, например, известны такие реалии бюрократического аппарата императорского двора, как 九寺 «девять управлений (приказов)», 九法 «девять принципов управления», 九賦 «девять разновидностей налогов».

Подобные слова и выражения можно назвать числовыми или нумерологическими стереотипами, значение которых порой лишь косвенно связано со значением иероглифов, то есть составляющих их лексем. Значимым является сам принцип — свести в одну лексическую единицу ряд однородных предметов или явлений, номинировать некие сущности или деятельность членов социума путём перечисления определённых признаков или норм. Таким образом, присвоением отдельного имени некой совокупности идей или образов лексически, закрепляется некая регламентация, например, известный лозунг 万歳бандзай «да здравствует!», «слава!» имеет буквальное значение «10 000 лет». Благопожелание 三多 букв. «три много» — это сведённые в короткую формулу три пожелания 多福 «много счастья», 多寿 «(много) долголетия», 多男子 «много сыновей».

四友 — букв. «четыре друга». Так до сих пор и в Китае, и в Японии называют предметы , необходимые для письма, а именно: кисточку для письма, тушь, бумагу и кусок камня для растирания туши.

Вот несколько слов из японского языка, созданных по такому принципу:

六情 — эмоции, букв. «шесть чувств» (радость, злость, удовольствие, любовь, печаль и ненависть);

六大 — букв. «шесть больших» — это шесть основ бытия в буддизме (земля, вода, огонь, ветер, пространство, познание). В Японии в том же иероглифическом написании, значит, этим же словом, называют шесть самых престижных университетов, а именно: Токийский государственный, Васэда, Кэйо, Мэйдзи, Хосэй и Риккё.

Слово 五体 — букв. «пять тел» в японском языке имеет значение «всё тело», то есть пять его частей — четыре конечности и само тело.

Число 五 «пять», которое, как было замечено выше, занимает особое место в буддизме и в сознании восточного человека, часто выступает в качестве классификатора:

五行 «пять стихий» (металл, дерево, вода, огонь и земля);

五福 «пять (видов) счастья» (долголетие, богатство, здоровье, добродетель и спокойная кончина в преклонные годы).

В буддизме существует 五戒 «пять обетов» (не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не употреблять алкоголь, не лгать).

В конфуцианстве говорят о 五伦 «пяти основных типах отношений» (между государем и министрами, отцом и сыном, стар-

[7] Такое количество стран японские учёные объясняют тем, что весь мир для живших в эпоху появления этого выражения сводился к Китаю, Индии и Японии [Судзуки, 2003].

шими и младшими братьями, мужчиной и женщиной, между друзьями).

Несмотря на то, что звучание числа 4 совпадает с звучанием слова «смерть», это число во многих фразеологизмах, являющихся числовыми стереотипами, имеет количественное значение, практически никак не связанное с отрицательной символикой: в буддизме есть 四大天王 — «четыре великих хранителя», 四大菩萨 — «четыре великих бодхисатвы», а в даосизме — 四值功曹 — «четыре божества, четыре начала». 四平八稳 значит «ровное и стабильное положение», 五湖四海 имеет значение «весь мир», а 四季平安 — «постоянное благополучие», букв. «благополучие все четыре сезона (года)».

Необходимо отметить, что многие подобные японские слова и фразеологизмы, в первую очередь имеющие отношение к буддизму, являются заимствованными ещё в VI-XII вв. из китайского языка, но есть и современные заимствования, и такие, которые составлены из иероглифов самими японцами по классическому китайскому образцу.

Возможно, что китайский и японский языки имеют тенденцию к квантификации, когда приоритетными становятся количественные характеристики некоего понятия и на первый план выходит число, а не образ. Такая ориентированность продуктивно коррелирует с тем, что языковое сознание этих народов явно тяготеет к конкретности и предметности мышления.

Неколичественное восприятие чисел

Для языков с иероглифической письменностью цифра — это не только знак числа, но и просто графический знак. Вид числа может вызывать те или иные ассоциации. Выше мы уже говорили о том, что в символическом значении числа 九 «девять» определённую роль сыграла его похожесть на написание иероглифа 龙 «дракон», которого считают символом китайской нации [Хуан Цинхуа, 2010:141]. В Японии, где правила поведения предписывают обязательность поклона, есть загадка — какая цифра является вежливой? Ответ — цифра 7.

Вид числа 八 «восемь» вызывает у китайцев ассоциацию с разводом, считается, что супруги 打八刀 — букв. «занимаются восьмеркой и ножом (последний иероглиф выражения)». Японцам цифра 八 напоминает морщины на лбу, поэтому о нахмурившемся или сосредоточившемся человеке они говорят 額に八の字を寄せる букв. «собирает на лбу восьмёрки».

Многозначность, а точнее — многомерность высказывания, записанного на китайском или японском языке, постоянно обыгрывается омонимией, столь присущей этим языкам. Выше был приведён пример обращения к обусловленному звучанием специфическому значению числа «восемь» для определения даты открытия Олимпийских игр в Пекине. Японцы спокойнее, чем китайцы, относятся к этому числу, поскольку его фонетическое оформление не вызывает у них ни положительных, ни отрицательных ассоциаций.

Обилие одинаково звучащих, но записывающихся разными иероглифами, а значит, имеющих разное значение слов и выражений, позволяет сделать многие высказывания не линейными, а многомерными, что так ценится в лингвокультурах обеих стран, но обычно ставит в тупик иностранцев. Японский исследователь пишет: «красноречие заключается в том, чтобы не называть вещи своими именами, именно из этого рождаются недосказанность, полутени, сообщение становится интересным» [Хага, 1979].

Именно омонимия привела к тому, что семантика числа как в китайском, так, пусть значительно реже, и в японском языке может объединять языковое значение и внеязыковой смысл.

Общими для языковых картин мира обеих стран становятся семантические поля чисел, которые и в том, и в другом языке омонимичны словам, имеющим сходные — положительные (или отрицательные) значения. Так, например, и в Китае, и в Японии число четыре, как отмечалось выше, считается несчастливым, потому что его чтение звучит так же, как слово 死 «смерть».

В японском языке одно из чтений числа девять 九 звучит так же, как чтение ие-

УДК 008. 304.444

роглифа 苦, имеющего значение: тяготы, трудности, лишения. Поэтому «девять» ассоциируется у японцев со всякими неприятными моментами.

В Китае омонимия является благодатной почвой для составления поздравлений и благопожеланий, для придания особой магической силы предметам, использующимся как амулеты и обереги. В современной Японии подобная традиция унаследована лишь частично, в японском юморе и рекламе часто обращаются к игре с омонимами. Пусть слова, омонимичные цифрам, в поздравлениях и благопожеланиях практически не используется, но такие слова активно используются в игре гороавасэ и как мнемонический приём для запоминания номеров.

И в Китае, и в Японии всегда пользовалась популярностью занимательная математика, которую иногда называют магией чисел. Оставим в стороне хитроумные головоломки с числами, поскольку они заслуживают специального рассмотрения. Отметим только, что среди игр со словами, весьма популярных у всех, независимо от того, на каком языке люди говорят, очень много интеллектуальных развлечений с числительными.

В Японии популярна традиционная игра словами и цифрами 語呂合わせ *гороавасэ.* По правилам этой игры, например, была выбрана дата 12 декабря для праздника «День иероглифа». По-японски эта дата может быть прочитана как *иидзиитидзи,* то есть いい字一字 «хороший знак — один знак». В этот день на деревянной веранде храма Киёмидзу-дэра в Киото проходит церемония оглашения иероглифа, являющегося символом года, то есть 字 — письменного знака года.

И китайцы, и японцы забавляются, читая цифры, сочетание звучания которых может принимать другое значение, будучи записанным другими иероглифами. Так они запоминают номера машин, телефонов или какую-то ещё информацию, записанную цифрами.

Ставший хрестоматийным пример — номер телефона японской полиции — 110, звучит *хякуто:бан* букв. «номер сто десять», но в другом иероглифическом написании слово 当番 *то:бан* имеет значение «дежурство», что и обыгрывается в телефонном номере, который слышится и как «сто дежурных». Телефон офиса фирмы, занимающейся продуктами питания — 882-0141 — *хаха ни оисии*, звучит как фраза «маме будет вкусно» — 母に美味しい.

Последнее время в Китае в интернете распространены модные слова, включающие число «шесть». Например, в социальных сетях под понравившимся видеороликом или интересной историей китайцы ставят «666», звучание числа похоже на слово 牛 «бык» и в молодежном сленге имеет значение «круто, крутой». Когда хвалят кого-то, пишут 您太6了, букв. «Вы слишком 6», что надо понимать, как «Вы — очень крутой».

Поскольку число 6 созвучно со словом 顺溜 «удачный, благоприятный», а число 8 на кантонском диалекте[8] звучит как «неиссякаемые богатства, обогащение», то китайцы готовы платить немалые деньги, назначая день свадьбы или выбирая автомобильные номера, номер телефона, квартиры или этажа, за то, чтобы в получаемом числе имели место 6 и 8.

У молодежи Китая пользуется популярностью переписка с помощью чисел. Существует даже виртуальный праздник влюблённых, который отмечают 20 мая[9], так как цифры 5, 2, 0 звучат как фраза «я люблю тебя». Этот праздник стал особенно популярен, когда тайваньская певица Фань Сяосюань исполнила песню «Цифровая любовь», ставшую хитом. В день влюблённых из-за «счастливого» звучания числа юноши и девушки через китайскую социальную сеть Wechat активно пересылают друг другу по 520 юаней.

Молодое поколение китайцев унаследовало традицию обозначения цифрами

[8] На кантонском диалекте говорят не только в провинции Гуандун, но и в Гонконге, в Макао, в странах, где много китайских эмигрантов. На этом диалекте ведут свои программы телекомпания «TVSChina» и «Радио Гуандун».

[9] В Китае и Японии даты пишут в таком порядке — год, месяц, число.

содержания послания и использует омонимию для общения по интернету и отправки смс-сообщений, представляющих собой цифровой код, который должен понять адресат, расшифровывая послание.

Японцы к языковой игре подключают и фонетическое оформление иноязычных слов: 9 марта в стране отмечают 感謝の日 — «День благодарности». Дата выбрана из-за того, что, если произнести фразу «Thank you!» на японский манер *сан кю:*, то, как полагают носители этого языка, слышатся названия цифр именно этой даты — 三九: то есть обозначение марта — *сан*, и число «девять» — *кю:*.

Заключение

Общеизвестно, что число, точнее его языковое обозначение, будучи абстрактным понятием, всегда метафорично.

В лингвокультурах стран ареала китайской культуры[10] числа помимо количественной, или счётно-арифметической, имеют серьёзную нагрузку, выполняя оценочно-символическую функцию. Именно поэтому одним из трудных моментов для интерпретации на других языках является восприятие числа в дальневосточных культурах, где имя числа имеет свои коннотации, которые зачастую во многом зависят от контекста.

Пользуясь числовой символикой, восточный человек идентифицирует некие объекты, отмечая их качественную общность, либо, прибегая к цифровой символике, приписывает определённым числам и цифрам сущностную характеристику тех или иных свойств объектов, исходя из сходства их фонетической реализации. В подобном умении сопоставлять несопоставимые с точки зрения европейцев понятия просматривается специфика мышления, которая проявляется не только тогда, когда мы встречаемся с числовыми метафорами, но и в самых различных дискурсах. Свойственная мировосприятию китайцев, эта специфика была унаследована и усвоившими китайскую культуру японцами.

HAPPY NUMBERS IN CHINA AND JAPAN

T.M. Gurevich, A.A. Voytsekhovich

Tatiana M. Gurevich — Doctor of Culturology, PhD in Philology, Professor of the Japanese, Korean, Indonesian and Mongolian Languages Department, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76.
E-mail: jkim@mgimo.ru, tmgur@mail.ru
Anastasia A. Voytsekhovich — Senior Lecturer at Department of Chinese, Vietnamese, Thai and Laotian languages, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: xiaolong1976@mail.ru

Gurevich T.M., Voytsekhovich A.A. 2020. Happy Numbers in China and Japan. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 137–148. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-137-148

Received: 07.02.2020. Accepted: 07.09.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The paper outlines the functioning of cultural practices concerning numbers in Chinese and Japanese mundanity. The formation and use of such symbolic non-mathematical meaning of numbers is a distinctive aspect of linguistic, cultural and axiological systems in the countries of the Far East.

[10] К странам, входящим в этот ареал принято относить Японию, КНДР, Республику Корею, Вьетнам и другие страны Юго-Восточной Азии.

The topic seems to be of particular interest due to high attention drawn by number-containing words and idioms in Chinese and Japanese linguistic studies in combination with cultural studies. Such an analysis seeks to develop the approaches to clarifying nation-specific mental representations and cultural aspects of using numeral vocabulary.
Non-mathematical meaning of numeral vocabulary should be considered in a differentiated manner depending on factors that shape particular meanings. Religious and cosmogonic mythology as well as oriental philosophy serves as major origins of number-related meanings. Graphic interpretations also produce new associated meanings. The paper mostly delves into the effects of how the phonetics of number-containing words influences their meaning. Homonymy and homophony that are typical of the Chinese language considerably facilitate the process of mounting additional meanings. The axiological and cultural perspective embraces numbers as classifying factors that can be used to stratify the objects. The study of non-traditional meanings in number vocabulary not only allows to reveal the link between culture and language but highlights how cognitive processes operate in linguistics.

Keywords: number, numerology, semantics, Buddhism, connotations, worldview, hieroglyph, homonyms, good wishes.

References:

Alpatov V.M. 2008. *Iaponiia: Iazyk i kul'tura* [Japan: Language and Culture]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. 208 p. (In Russian).

Arutiunova N.D. 2005. Problema chisla [The Problem of Numbers]. *Logicheskii analiz iazyka. Kvantifikativnyi aspekt iazyka.* Moscow: Indrik. P. 5-21 (In Russian).

Drevnekitaiskaia filosofiia [Ancient Chinese Philosophy]. 1973. T. 2. Moscow: Mysl'. 383 p. (In Russian).

Gurevich T.M. 2009. Iaponskie numerologicheskie stereotipy kak perevodcheskaia problema [Japanese Numerological Stereotypes as a Translation Problem]. *Nauka o perevode segodnia: Perevod i smysl. Materialy II mezhdunar. nauchnoi konf.* Moscow: Vysshaia shkola perevoda MGU. P. 93-96 (In Russian).

Huan Cinhua. 2010. Simpatiia i antipatiia k chislam v russkoi i kitaiskoi kul'turakh [Sympathy and Antipathy for Numbers in Russian and Chinese Cultures]. *Vestnik MGOU. Seriia: Lingvistika.* № 3. P. 138-144 (In Russian).

Kobzev A.I. 1993. *Uchenie o simvolakh i chislakh v klassicheskoi kitaiskoi filosofii* [Teaching about Symbols and Numbers in Classical Chinese Philosophy]. Moscow: Nauka. 432 p. (In Russian).

Larionova M.V. 2013. "Iazyk chisel": tsifry ne lgut, no verit' im nel'zia [The Language of Numbers: Numbers Don't Lie, But You Shouldn't Believe Them]. *Iberoamerikanskie tetradi.* №1. P. 553-563 (In Russian).

Li Sjujejan'. 2006. Lingvokul'turologicheskii analiz chislitel'nykh v russkom i kitaiskom iazykakh [Linguo-Cultural Analysis of Numerals in the Russian language and the Chinese language]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriia 19: Lingvistika i mezhkul'turnaia kommunikatsiia.* № 2. P. 98-103 (In Russian).

Sudzuki D.T. 2003. *Dzen i iaponskaia kul'tura* [Zen and Japanese Culture]. Saint-Petersburg: Nauka. 522 p. (In Russian).

Tan' Aoshuan. 2004. *Kitaiskaia kartina mira* [The Chinese Worldview]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury. 231 p. (In Russian).

Torchinov E.A. 2007. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Philosophy Paths of the East and the West: The Cognition of the Beyond.]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika. 474 p. (In Russian).

Voitsekhovich A.A. 2019. Kitai: liubov' v tsifrakh i ne tol'ko [China: Love in Numbers and Beyond]. *Aziia i Afrika segodnia.* № 2. P. 74-77 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Алпатов В.М. 2008. *Япония: Язык и культура.* Москва: Языки славянской культуры. 208 с.

Арутюнова Н.Д. 2005. Проблема числа. *Логический анализ языка. Квантификативный аспект языка.* Москва: Индрик. С. 5-21.

Войцехович А.А. 2019. Китай: любовь в цифрах и не только. *Азия и Африка сегодня.* № 2. С. 74-77.

Гуревич Т.М. 2009. Японские нумерологические стереотипы как переводческая проблема. *Наука о переводе сегодня: Перевод и смысл. Материалы II междунар. научной конф.* Москва: Высшая школа перевода МГУ. С. 93-96.

Древнекитайская философия. 1973. Т. 2. Москва: Мысль. 383 с.

Кобзев А.И. 1993. *Учение о символах и числах в классической китайской философии.* Москва: Наука. 432 с.

Ли Сюэянь. 2006. Лингвокультурологический анализ числительных в русском и китайском языках. В*естник Московского Университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация.* № 2. С. 98-103.

Ларионова М.В. 2013. «Язык чисел»: цифры не лгут, но верить им нельзя. *Ибероамериканские тетради.* №1. С. 553-563.

Судзуки Д.Т. 2003. *Дзэн и японская культура.* Санкт-Петербург: Наука. 522 с.

Тань Аошуан. 2004. *Китайская картина мира.* Москва: Языки славянской культуры. 231 с.

Торчинов Е.А. 2007. *Пути философии Востока и Запада: познание запредельного.* Санкт-Петербург: Азбука-классика. 474 с.

Хуан Цинхуа. 2010. Симпатия и антипатия к числам в русской и китайской культурах. *Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика.* № 3. С. 138-144.

Список литературы на японском языке:

芳賀綏 . 1979. 日本人の表現心理 [Хага Ясуси. Психология высказывания японцев]. Токио: Издательство Тюо коронся. 314 с. (In Japanese).

ひろさちゃ. 1988. 日本語になった仏教のことば [Хиро Сатя. Буддийские выражения, вошедшие в японский язык]. Токио: Издательство Кодансия. 254 с. (In Japanese).

УДК 726.3. 260.1 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-149-157

СОВРЕМЕННАЯ ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА КАК МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ЭСТЕТИЧЕСКОЙ И НРАВСТВЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ

В.В. Барашков

Барашков Виктор Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых. 600000, Владимир, ул. Горького, 87. E-mail: v.barashkov@gmail.com

Барашков В.В. 2020. Современная церковная архитектура как межкультурное пространство эстетической и нравственной коммуникации. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 149–157. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-149-157

Статья поступила в редакцию: 05.07.2019. Принята к публикации: 07.07.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Сегодня многие архитекторы и теологи работают над обеспечением функциональной пригодности храма как места собрания общины с учётом новых подходов к решению ряда комплексных задач. Культурные, эстетические и нравственные аспекты этих решений рассматривают церковное пространство в качестве важного звена, развивающего способности своих посетителей помнить, сострадать, укрываться от сил, отводящих от религиозной сосредоточенности и т.д. Особенно интересен в данной связи опыт Германии. В статье рассматриваются концепции трёх современных теологов: Томаса Эрне, Берта Далеманса, Сигурда Бергмана. Согласно концепции Эрне, церкви в наше время становятся прежде всего пространством самотрансцендентности, они открыты для различных социальных и эстетических интерпретаций бесконечного. Далеманс, различая три измерения церковного строения — синестетическое, керигматическое и евхаристическое, — формулирует понятие теотопии, или невербальной теологии архитектуры. Бергман рассматривает сакральное пространство как место, развивающее критические способности человека. Параллельно теологической рефлексии архитекторы ищут решения, раскрывающие трансцендентное измерение сакрального пространства. Новые подходы можно обнаружить в часовне примирения в Берлине (2000), часовне брата Клауса в Вахендорфе (2007), церкви на автомагистрали в Вильнсдорфе (2009-2013). Проекты церквей продолжают занимать важное место в творчестве архитекторов, поскольку они дают возможность образными средствами передать ощущение «невыразимого», и в то же время не оставить без внимания внутренний мир людей, которые будут эти церкви посещать. Конструируется пространство, обращенное к человеку во всей сложности и противоречивости его жизненных измерений. Тем самым (несмотря на тенденции секуляризации) сохраняется социально-примирительная значимость церквей, где сакральное пространство — это прежде всего, пространство диалога представителей разных культур; пространство коммуникации, как религиозной, так и не в меньшей степени эстетической и нравственной.

Ключевые слова: христианская архитектура, сакральное пространство, архитектура постмодернизма, коммуникация, самотрансцендентность, теотопия, Томас Эрне, Берт Далеманс, Сигурд Бергман, эстетика, философия культуры.

Образцы церковной архитектуры конца XX – начала XXI вв. свидетельствуют о смене устоявшихся в этой области художественного творчества акцентов и формировании новых тенденций [Барашков, 2018]. В церковной архитектуре наших дней диалог между религией и искусством проявляется наиболее ярко [Кильдяшова, Ившина, 2016]. Нередко, однако, архитектурная мысль не успевает за «строительным бумом» современности: вызревание образных стилей происходит медленно и художественное качество архитектурного строения обеспечивает в наибольшей степени саморефлексия, размышления архитекторов о том, какую среду они создают для современного человека [Швидковский, 2017]. Тенденции в современном церковном строительстве и в переобустройстве интерьера старых церквей стали предметом исследования теологов, философов, искусствоведов и культурологов.

Анализируемые в данном тексте концепции Томаса Эрне, Берта Далеманса, Сигурда Бергмана объединяет рассмотрение сакрального пространства не только как места совершения литургии и собрания общины, но и как пространства эстетической и нравственной коммуникации. Исходным пунктом для их размышлений становится церковная архитектура середины XX в., когда были осуществлены проекты обустройства церквей как «домов собраний» (domus ecclesiae) [Макарова, 2018]. Программную формулу «Заказчик строительства в церкви – литургия» (Liturgie ist Bauherr) на рубеже XIX-XX вв. предложил немецкий историк искусства и архитектор Корнелиус Гурлитт (1850-1938). В Западной Европе после окончания Второй мировой войны ведущими архитекторами (для Германии наиболее значимыми были Отто Бартнинг и Рудольф Шварц) создаются образцы таких церквей, тиражируемые и модифицируемые в последующие десятилетия.

В то же время задача строительства «домов собраний» незаслуженно отодвинула на второй план работу над эстетическим обликом церкви, в то время как церковь может иметь «избыток значений» благодаря своей архитектурной форме, беря за точку отсчета связь с природой [Sandal, 2015: 352]. Архитекторы — теоретики и практики модернизма — искали новые возможности выразительных средств архитектуры для передачи эстетического опыта «невыразимого». Первым удачным опытом стала Капелла в Роншане Ле Корбюзье, остающаяся до сих пор ориентиром, поскольку смыслы, читаемые в её пространстве, далеко не исчерпаны. В конце 1980-х гг. новые пути в сакральной архитектуре (не только христианской, но и буддийской, синтоистской) стал прокладывать японский архитектор Тадао Андо (автор знаковых «Церкви на воде» (1988), «Церкви света» (1989), «Храма воды Хомпукудзи» (1991)). К подобным строениям применимо феноменологическое понятие атмосферы, введённое Гернотом Бёме[1]. Задача современного церковного строительства видится в сочетании литургического предназначения церкви с возможностями доступного более широкому кругу людей эстетического и нравственного переживания.

Обращаясь к самым разным группам посетителей, церкви становятся пространством *расширения бытия, самотрансцендентности* [Erne, 2017: 126]. Немецкий

[1] Бёме Г. 2018. «Атмосфера» как фундаментальное понятие новой эстетики. Metamodern — *Журнал о метамодернизме*. URL: http://metamodernizm.ru/atmosphere-and-a-new-aesthetics/ (дата обращения: 13.11.2019).

протестантский теолог Томас Эрне отмечает, что в современном постсекулярном церковном строительстве «формы бесконечного» наслаиваются друг на друга, что может вести как к «последовательному переходу от эстетической к религиозной форме трансцендентности, так и к критической дистанции и монтажу гетерогенных моментов» [Erne, 2017: 18]. Другими словами, Эрне говорит о г*ибридных пространствах трансцендентности.* Значимость религиозного измерения, по мнению теолога, в них не исчезает. При этом в пространство коммуникации включаются не только построенные в XX-XXI вв. церкви, но и более ранние, переоборудованные, например, под колумбарии, галереи или концертные площадки [Gerhards, 2017]. Различные формы трансцендентности могут соприсутствовать, но сознательно разделяться (пример — часовня на кладбище Доротеенштадта в Берлине, оформленная Джеймсом Тарреллом). Также может происходить своеобразное наложение друг на друга церковного пространства и видеоинсталляций, перформансов, воркшопов, фотоискусства, в том числе во время богослужения (проект «Atelierkirche», Бренцкирхе в Штутгарте, 2015). Причём прихожане активно участвуют в этих мероприятиях.

Согласно Эрне, пространства церкви являются открытыми различным религиозным позициям и различным социальным и эстетическим значениям бесконечного. Это проявляется не только содержательно (мультирелигиозные церковные центры нередки в современной Европе), но и формально, в языке архитектуры. Современные церкви в основном строятся в стиле минимализма. Однако за минимумом украшений, декоративных элементов стоит усиленное звучание архитектонических особенностей: ритма пространственных элементов, света, структуры строительного материала. Происходит возвращение к простым природным материалам [Schiefer, 2017], а символы, позволяющие идентифицировать постройку как церковь той или иной конфессии, сводятся к минимуму. Не только в протестантских, но и в католических церквях универсальным символом остается крест. При этом колокольня или церковная башня, апсиды могут отсутствовать, а форма варьироваться от простых геометрических форм и их сочетания до сложных композиций, органично вписанных в пространство.

Перспективную теорию философского и теологического осмысления церковного строительства предложил бельгийский католический теолог Берт Далеманс. Церковное пространство он рассматривает, прежде всего, как пространство *мистагогии* (здесь Далеманс использовал термин Максима Исповедника). В нём можно различить три измерения: синестетическое, керигматическое и евхаристическое. Тройная схема опирается на теорию Анри Лефевра, различающего воспринимаемое, осмысливаемое и переживаемое пространство [Лефевр, 2015: 53-54], но в то же время отсылает и к тринитарной христианской теологии. Далеманс вкладывает в эти измерения специфическое содержание. *Синестетическое* пространство невидимо и воспринимается лишь посредством совместного действия телесных чувств, сакральность здесь создается пространством и светом. Оно рассматривается как феноменологическое измерение пространства мистагогии. Керигматическое пространство обращается к сознанию посредством слов, знаков, символов и образов, являя, тем самым, герменевтическое измерение. Евхаристическое пространство обозначает литургическое и эсхатологическое измерение: оно раскрывает то, как современная церковная архитектура организует общину и ориентирует мир на обещанное Царство [Daelemans, 2015: 310]. Каждое из названных выше пространств не исключает другое: речь идет о преобладании одного из них. Так, наиболее удачными выражениями первого можно считать часовни, второго — соборы, третьего — приходские церкви. Если от модернизма до наших дней идет преимущественный акцент на втором измерении, то во времена постмодернизма более необходимыми становятся синестетическое и евхаристическое измерения [Daelemans, 2015: 155-157].

Обозначая автономный характер церковной архитектуры, Далеманс формули-

рует понятие *теотопии*, или невербальной теологии архитектуры. Специфичным для нее является индуктивный метод. Преимущество архитектуры как теотопии — имплицитно воплощать теологические истины (а не только их артикулировать). Вместо того, чтобы играть чисто иллюстративную роль, архитектура может, таким образом, стать источником для теологического размышления. Теолог отмечает следующую тенденцию: если XX в. — это архитектура имманентного, то на рубеже XX–XXI вв. церковная архитектура постепенно возвращается к трансцендентному. Это возвращение, однако, не следует понимать как отказ от достижений архитектурного модерна.

Другой исследователь — протестантский теолог Сигурд Бергман — предлагает рассматривать *сакральное место* как *критическое место,* развивающее критические способности человека. Его не следует рассматривать как противопоставление *профанному* месту: постройка открыта окружению и значима для общества в целом. Ключевыми здесь являются четыре аспекта. Во-первых, в сакральных пространствах часто вспоминают страдания прошлых поколений. Во-вторых, они содействуют как христианскому *контрастному обществу* (термин Герхарда Лофинка), так и общественному согласию. В-третьих, служат экологическими местами обретения родины в окружающем мире (примером является Часовня брата Клауса в Вахендорфе) [Бергман, 1999]. В-четвертых, становятся местами эмпатиии сострадания к незнакомым людям. В качестве примера последнего Бергман приводит «сад изгнания» – часть комплекса Еврейского музея в Берлине, построенного по проекту Даниеля Либескинда [Супрыгина, 2008]. Это пространство «предопределяет к самокритичному опыту собственного горя, ведет к идентификации с другими и эмпатии» [Bergmann, 2017: 297]. Развивая эту тему, Керстин Виттман-Энглерт отмечает, что церкви, построенные на местах, ставших частью истории – «воплощенные в форме строений реакции на исторические данности, которые являются частью нашей памяти» [Wittmann-Englert, 2010: 165]. В то же время благодаря *физическому присутствию* церквей их пространство делает прошлое частью настоящего, частью жизни новых поколений.

На примере церквей, спроектированных Т. Андо, Бергман отмечает двойную задачу церковных строений — служить пространствами защиты духа и выступать контрпространствами по отношению к постройкам глобализированного капитализма [Bergmann, 2017: 286]. Опираясь на введенное И.Б. Мецом понятие в*ека культурной амнезии,* Бергман считает, что сакральное место может позволить углубить память о страдании, служить синтезом прошлого и открытого будущего. Теолог ссылается на архитектора Ю. Палласмаа, который подчёркивал экзистенциальный опыт безродности, связанный со всё возрастающей мобильностью и потоками миграции. По мнению Бергмана, архитектура в сакральных местах может дать людям опыт переживания тишины, ощущение обретения родины, заключающейся, в том числе, в природе. Подчёркнута им и значимость сакрального места, в котором что-то *происходит*. Так, сам план первой унитарианской церкви в Рочестере Луиса Кана (организованный как знак вопроса) определяет её как критическое место духовно мотивированного образования и поиска истины. Ощущение «незавершенности» пространства соответствует основной мысли архитектора — веры как критического вопроса.

Рассмотрим ряд примеров сакральных строений, в которых ведущая роль отводится *синестетическому пространству* или, в широком смысле, *атмосфере*. Евангелическая Часовня примирения в Берлине (2000, Рудольф Райтерман, Петер Зассенрот) была построена на месте взорванной в 1985 г. одноименной церкви у Берлинской стены. Она строилась как один из центров мемориального комплекса Берлинской стены. Основной строительный материал — глина, в которую были замешаны кирпичи, оставшиеся от прежней церкви. Часовня состоит из встроенных друг в друга двух овалов. Внешний круг (притвор) сделан из деревянных балок,

между которыми оставлены пустые промежутки, формирующие по фасаду крест. Внутренний круг (сама часовня) замкнут, и свет в него попадает в отверстие сверху. Интерьер выполнен в стиле минимализма: центрическое пространство сочетается с ориентацией на сохранившийся фрагмент запрестольного образа прежней церкви. Помимо него имеются крест с распятием, простая кафедра для проповедника, купель, ряд стульев, орган. К этому же комплексу относятся: строение с тремя историческими колоколами, крест с башни старой церкви, укрепленный на земле на месте своего падения, скульптура Жозефины де Васконселлос «Примирение». Пространство ржаного поля, окружающее часовню, является важнейшим акцентом в проекте «Хлеб мира». Еженедельно в часовне проходит поминовение людей, погибших при попытках пересечения Берлинской стены, поминаются и судьбы беженцев, погибших в своё время на границах Европейского Союза.

Другой пример, пожалуй, еще более ясный из-за отсутствия выраженных социальных значений — Часовня брата Клауса в Вахендорфе в Германии (2007, Петер Цумтор). Восприятие строения извне и ощущения внутри него кардинально различаются: если человека, подходящего к часовне (не выдающей свой сакральный статус и напоминающей скорее башню), переполняют впечатления от великолепной природы, то оказываясь внутри, он попадает в очень узкое, холодное, порой сырое пространство, зовущее скорее к сосредоточению, медитации, чем к богатству внешних чувств. В то же время именно пространственные ощущения играют здесь ключевую роль. В создании пространства, как отметил Этторе Рокка, участвуют 4 стихии: огонь (внутреннюю структуру образуют выемки на бетоне от 200 стволов ели, которые на заключительном этапе строительства были сожжены), воздух (вид на небо в отверстии в крыше), вода (капли воды, попадающие во время дождя на пол) и земля (бетонные стены, свинцовый пол). Интерьер напоминает пещеру, в которой уединялся брат Клаус (Николай из Флюэ), и включает в себя небольшой бюст с его портретными чертами, миниатюрную фигуру «колеса», в которой святой созерцал сущность Бога, подставку для свечей и скамейку, на которой можно предаться созерцанию. В конструкции четко сфокусирована вертикальная ориентация: от земли — к небу [Rocca, 2015: 371-374]. П. Цумтор уделил особое внимание стадиям создания здания, его старения и руинирования, демонстрируя тем самым перформативный характер архитектуры и отсылая посетителей и зрителей к ритуальным её основаниям [Невлютов, 2018]. Рассматривая другое культовое строение П. Цумтора — Часовню св. Бенедикта в Зумвитге (Швейцария), выполненную из дерева и имеющую каплевидную форму, — Т.Ю. Быстрова отмечает, что благодаря ёмкости архитектурного языка часовня «становится средоточием жизненных проблем человека в современном мире, не теряя при этом традиционных религиозных значений» [Быстрова, 2009: 64]. При этом разворот в сторону повседневного совпадает с основными интенциями протестантизма.

Подобный контраст «внешнего» и «внутреннего» ещё более заметен в церквях, построенных в центре городов или на оживленных автомагистралях. Одна из ключевых задач церковного пространства в архитектурной застройке современного города — служить пространством тишины. Интерьер подобных храмов (часовен) предписывает посетителю определенный формат поведения: «сбережение и исследование тишины, своего внутреннего состояния, созерцание этого молчаливого погружения» [Дуцев, 2017: 16-17]. Достигается это, по справедливому замечанию исследователя, посредством кривизны стен в пространстве молельного зала, лаконично устроенного интерьера и использования естественного света. В то же время экстерьер может быть «вызывающим» по принципу контраста. Схожую задачу выполняют часовни на автомагистралях (в Германии таких часовен более 40, их посещает около 1 млн. человек в год). Среди них выделяется церковь в Вильнсдорфе (2009-2013, Шнайдер и Шумахер). Её форма, по контрасту с ожиданиями, напо-

минает контур простой сельской церкви. Интерьер, выполненный из выложенного ячейками дерева, даёт ощущение душевного покоя, уюта, тишины и призывает посетителя на время отложить свои привычные дела.

Современное православное храмоздательство — отдельная тема для рассмотрения. Тем не менее, можно высказать ряд общих соображений. При сохранении тенденции обращения к историческим стилевым формам, можно отметить и ряд проектов, ищущих новые форму и смысл. Так, Иван Земляков и Даниил Макаров используют формы модерна, идущего от Ле Корбюзье. В церкви Святых Вифлеемских младенцев в Барнауле, построенной в неовизантийском стиле, интерьер выстроен согласно концепции иеротопии А.М. Лидова [Крейдун, Лидов, 2018]. В упомянутой церкви внутреннее пространство «собирают» в единое композиционное целое напольные мозаики и мозаичные иконы алтарной преграды (работа Александра Корноухова), рельефные иконы Сергея Антонова, фрески и иконные образы Ирины Зарон. В этой церкви, как и в ряде других, исследователи выделяют динамичность смены стилей и форм в архитектуре, особую логику и свободу искусства, не исключающие духовную составляющую. В творчестве архитектора Андрея Анисимова храм имеет функции места молитвы и комплекса, в котором реализуется приходская жизнь. В данном контексте храм — необходимый элемент среды, событие ментальной, общественной и культурной сфер [Камышанов, 2019: 104-114].

Таким образом, в начале XXI в. практика церковного строительства использует простые природные материалы и создаёт атмосферу сосредоточенности и тишины. Нельзя сказать, что идеи теологов напрямую влияют на конкретные проекты архитекторов. Но за этими проектами стоит, помимо конструктивных задач, своеобразное понимание архитекторами задач сакрального пространства. Последние не сводятся к простому функционализму, так как церкви и часовни, созданные на рубеже XX-XXI вв., претендуют на уникальность и позволяют зрителям обратиться к многообразию религиозных интерпретаций символов, и проявлять внимание к естественному природному окружению, также созданному, согласно религиозному сознанию, Богом. Одним из главных путей сакрализации идеалов добра, милосердия, справедливости («несущих» конструкций общества) является сакрализация эстетического содержания [Глаголев, 2012: 270].

И хотя строительство сакральных строений по своему масштабу уступает сооружению других общественных зданий, тем не менее, даже список (разумеется, неполный) из более чем 150 церквей и часовен, построенных в Европе за 1995-2015 гг., является весомым [Daelemans, 2015: 331-340]. Несмотря на то, что подобные проекты требуют серьёзных финансовых вложений (и это нередко вызывает споры об их правомерности — не лучше ли вложить их в реальную помощь нуждающимся?), их реализация вызывает продуктивный общественный резонанс, а создаваемое пространство привлекает не только прихожан и верующих, но и всех ищущих в нём образное воплощение, недоступное в других формах. В архитектуре неизбежен поиск новой антропной меры, новых основ органики, новой естественности [Швидковский, 2017]. Односторонне оценивать новые культовые сооружения лишь в перспективе их рыночных качеств («окупятся», окажут верующим определенные «услуги»). На первый план выступают значимый творческий вклад в современное городское и сельское пространство и содержательное внимание к выразительным образным средствам. Последние, согласно христианским установкам, обращены ко всем людям, ищущим связи с реальностью, превышающей их бытие, вне зависимости от рамок их национально-культурной идентичности. И вместе с тем, с уважением к их культурным особенностям.

MODERN CHURCH ARCHITECTURE AS AN INTERCULTURAL SPACE OF AESTHETIC AND MORAL COMMUNICATION

V.V. Barashkov

Viktor V. Barashkov — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Humanitarian Institute, Vladimir State University Named after Alexander and Nikolay Stoletovs. 600000, Vladimir, Gorky str., 87. E-mail: v.barashkov@gmail.com

Barashkov V.V. 2020. Modern Church Architecture as an Intercultural Space of Aesthetic and Moral Communication. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 149–157. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-149-157

Received: 05.07.2019. Accepted: 07.07.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The paper analyses the messages modern architecture communicates to audience and to individual. Architects and theologians regard a church as a community place, and raise questions of aesthetic features of church buildings. At the same time, church space is essential to the visitors' abilities to remember, to compassionate and to concentrate.

The article focuses on the concepts of three modern theologians: Thomas Erne, Bert Daelemans and Sigurd Bergmann. According to Erne, churches are becoming a space of self-transcendence; they are open to various social and aesthetic values within the sphere of the infinite. Daelemans formulates three dimensions of a church building — synaesthetic, kerygmatic and eucharistic — and doing so, establishes the notion of theotopy, the nonverbal theology of architecture. Bergmann considers the sacred place as a critical place. In addition, architects seek not only the theological reflection on such spaces, but also on solutions that reveal their transcendental dimension.

Church architecture gives an opportunity to express the inexpressible by figurative means, keeping in mind the thoughts of the visitors. A complex religious space, a church is presented to a person and, therefore, can be grasped in a range of ways. So the church space is constructed. Overall, as a space for dialogue and communication, which is not only a religious, but also an aesthetic and moral construct, a temple remains significant despite secularization trends.

Keywords: Christian architecture, sacred space, postmodern architecture, communication, self-transcendence, theotopy, Thomas Erne, Bert Daelemans, Sigurd Bergmann, aesthetics, philosophy of culture.

References:

Daelemans B. 2015. *Spiritus Loci: a Theological Method for Contemporary Church Architecture*. Leiden; Boston: Brill. 398 p.

Rocca E. 2015. The Fullness of Space. *Transcendence and Sensoriness: Perceptions, Revelation, and the Arts*. Ed. by S.A. Christoffersen, G. Hellemo etc. Leiden; Boston: Brill. P. 355-374.

Sandal M. 2015. Introduction to Part 4. *Transcendence and Sensoriness: Perceptions, Revelation, and the Arts*. Ed. by S.A. Christoffersen, G. Hellemo etc. Leiden; Boston: Brill. P. 349-354.

Bergmann S. 2017. Der sakrale Ort als kritischer Ort. Skizzen zur befreienden Ästh / Ethik heiliger Räume und Atmosphären. *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen*. Hgg. von Albert Gerhards und Kim de Wildt. Regensburg: Schnell & Steiner. S. 279-305 (In German).

Erne T. 2017. *Hybride Räume der Transzendenz. Wozu wir heute noch Kirchen brauchen. Studien zu einer postsäkularen Theorie des Kirchenbaus*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 254 s. (In German).

Gerhards A. 2017. Transformation von Kirchenräumen. Ein zukunftsweisendes Projekt für Kirche und Gesellschaft. *Wandel und Wertschätzung. Synergien für die Zukunft von Kirchenräumen.* Hgg. von Albert Gerhards und Kim de Wildt. Regensburg: Schnell & Steiner. S. 13-27 (In German).

Schiefer H. 2017. Die Rückkehr der einfachen Naturstoffe? Material als Ausdrucksträger von Handwerk und Tradition. Materialität des Heiligen. *Materialwahl, Materialwirkung und Materialbewertung in der christlichen Kunst des 20. Jahrhunderts.* Hg. von Hans Körner, Jürgen Wiener. Essen: Klartext Verlag. S. 179-188 (In German).

Wittmann-Englert K. 2010. Site-specific architecture — Kontextsensibles Bauen an historisch besetzten Orten. *Moderne Kirchenbauten als Erinnerungsräume und Gedächtnisorte.* Hg. von Kai Kappel, Matthias Müller, Felicitas Janson. Regensburg: Schnell & Steiner. S. 165-177 (In German).

Barashkov V.V. 2018. Obrazno-esteticheskie traditsii i innovatsii v sovremennoi zapadnoevropeiskoi khristianskoi tserkovnoi arkhitekture [Aesthetical Traditions and Innovations in the Modern Christian Church Architecture in Western Europe]. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia «Politologiia. Religiovedenie».* Vol. 23. P. 137-145 (In Russian).

Bergmann S. 1995. *Geist, der Natur befreit: Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung.* Mainz: Grünewald. 522 s. (In German) (Russ. ed.: Bergman S. 1999. *Dukh, osvobozhdaiushchii prirodu.* Arkhangelsk: Izd-vo PGU imeni M.V. Lomonosova. 538 p.).

Bystrova T.Iu. 2009. Peter Tsumtor: Chasovniasv. Benedikta v Zumvitge [Peter Zumthor: Chapel of St. Benedict in Sumvitg]. *Akademicheskiĭ vestnik Ural NII proekt RASN.* № 3. P. 58-66 (In Russian).

Glagolev V.S. 2012. Smysl obraza i obraz mysli — dvuedinaia zadacha religiozno-esteticheskoi problematiki [The Meaning of the Image and the Image of the Meaning – A Double Task of Religious and Aesthetic Problematics]. *Religioznost': lichnost' pered vyzovami bytiia. Materialy mezhdunarodnykh nauchnykh konferentsii, Vol. 21.* Vladimir: Izd-vo VlGU. P. 267-275 (In Russian).

Dutsev M.V. 2017. Khudozhestvennoe izmerenie sredy: gorod kak posrednik [The Artistic Dimension of the Environment: the City as an Intermediary]. *Sovremennaia arkhitektura mira: vyp. 9.* Moscow: Nestor-Istoriia. P. 9-34 (In Russian).

Kamyshanov K. 2019. Arkhitektor Andrei Anisimov: dukh istorii i predvidenie budushchego. K 30-letiiu tvorcheskoi deiatel'nosti [The Architect Andrey Anisimov: the Spirit of History and the Prediction of the Future. On the 30th Anniversary of His Work]. *Dary. Al'manakh sovremennoi khristianskoĭ kul'tury.* P. 104-114 (In Russian).

Kildiashova T.A., Ivshina O.S. 2016. Sovremennaia khristianskaia khramovaia arkhitektura kak prostranstvo dialoga religii i iskusstva [Contemporary Christian Church Architecture as a Space of Dialogue between Religion and Art]. *Akademicheskoe issledovanie i kontseptualizatsiia religii v XXI veke: traditsii i novyevyzovy: sb. Materialov Tret'ego kongr. ros. Issledovatelei religii (7-9.10.2016, Vladimir, VlGU). V 6 t. T. 6.* Vladimir: VlGU. P. 231-246 (In Russian).

Kreidun Iu.A., Lidov A.M. 2018. *Sviataia Zemlia v prostranstve khrama. Novaia tserkov' Sviatykh Vifleemskikh mladentsev v Barnaule* [Holy Land in the Church Space. The New Church of the Holy Bethlehem Innocents in Barnaul]. Moscow-Barnaul: Izd-vo «Altaiskii dom pechati». 112 p. (In Russian).

Lefebvre H. 1974. *La production de l'espace.* Paris: Éditions Anthropos. 485 p. (In French) (Russ. ed.: Lefebvre H. 2015. *Proizvodstvo prostranstva.* Moscow: Strelka Press. 432 p.).

Makarova A. 2018. Tserkovnaia arkhitektura Frantsii. Poiski XX veka [French Church Architecture. The Quests of the 20th Century]. *Dary. Al'manakh sovremennoi khristianskoi kul'tury.* P. 100-117 (In Russian).

Nevliutov M.R. 2018. Ritual'nye istoki arkhitektury [Ritual Origins of Architecture]. *Sovremennaia arkhitektura mira: vyp. 11.* P. 229-241 (In Russian).

Shvidkovskii D.O. 2017. Masshtab chelovecheskogo i «nechelovecheskogo» v sovremennoi arkhitekture [The Scale of the Human and «Non-human» in Modern Architecture]. *Antropologiia iskusstva. Iazyk iskusstva i merachelovecheskogo v meniaiushchemsia mire.* Moscow: INDRIK. P. 163-178 (In Russian).

Suprygina G.G. 2008. Evreiskii muzei v Berline [Jewish Museum in Berlin]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia.* 2 (3). P. 69-84 (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Барашков В.В. 2018. Образно-эстетические традиции и инновации в современной западноевропейской христианской церковной архитектуре. *Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение»*. Т. 23. С. 137-145.

Бергман С. 1999. *Дух, освобождающий природу: пер. с нем.* Архангельск: Изд-во ПГУ имени М.В. Ломоносова. 538 с.

Быстрова Т.Ю. 2009. Петер Цумтор: Часовня св. Бенедикта в Зумвитге. *Академический вестник УРАЛНИИПРОЕКТ РАСН.* № 3. С. 58-66.

Глаголев В.С. 2012. Смысл образа и образ смысла — двуединая задача религиозно-эстетической проблематики. *Религиозность: личность перед вызовами бытия. Материалы международных научных конференций. Т. 21.* Владимир: Изд-во ВлГУ. С. 267-275.

Дуцев М.В. 2017. Художественное измерение среды: город как посредник. *Современная архитектура мира: вып. 9.* Москва: Нестор-История. С. 9-34.

Камышанов К., свящ. 2019. Архитектор Андрей Анисимов: дух истории и предвидение будущего. К 30-летию творческой деятельности. *Дары. Альманах современной христианской культуры.* С. 104-114.

Кильдяшова Т.А., Ившина О.С. 2016. Современная христианская храмовая архитектура как пространство диалога религии и искусства. *Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7-9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 6.* Владимир: ВлГУ. С. 231-246.

Крейдун Ю.А., прот.; Лидов А.М. 2018. *Святая Земля в пространстве храма. Новая церковь Святых Вифлеемских младенцев в Барнауле.* Москва-Барнаул: Изд-во «Алтайский дом печати». 112 с.

Лефевр А. 2015. *Производство пространства: пер. с фр.* Москва: Strelka Press. 432 с.

Макарова А. 2018. Церковная архитектура Франции. Поиски XX века. *Дары. Альманах современной христианской культуры.* С. 100-117.

Невлютов М.Р. 2018. Ритуальные истоки архитектуры. *Современная архитектура мира: вып. 11.* С. 229-241.

Супрыгина Г.Г. 2008. Еврейский музей в Берлине. *Вестник Томского государственного университета. Сер. История.* 2 (3). С. 69-84.

Швидковский Д.О. 2017. Масштаб человеческого и «нечеловеческого» в современной архитектуре. *Антропология искусства. Язык искусства и мера человеческого в меняющемся мире.* Москва: ИНДР.

УДК 008 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-158-167

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕЙ СИМВОЛИЗМА В ЖУРНАЛЕ «ЗОЛОТОЕ РУНО»

В.Д. Рябченко

Рябченко Валерия Дмитриевна — аспирант кафедры мировой литературы и культуры Факультета международной журналистики МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76.
E-mail: lera.ryabchenko@gmail.com

Рябченко В.Д. 2020. Эволюция идей символизма в журнале «Золотое руно».
Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 158–167.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-158-167

Статья поступила в редакцию: 14.06.2020. Принята к публикации: 31.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

К 1906 г. символизм как философское и эстетическое направление входит в стадию своеобразного кризиса (и, как стало ясно позже, одновременного возрождения): изначально новаторское, это течение постепенно становится слишком «спокойным», отчасти даже тенденциозным; приобретает признание публики, что тотально противоречит духу модерна с его стремлением к бунтарству, вечному поиску и обновлению. Именно в это время журнал «Золотое руно» неожиданно становится трибуной борцов против дряхлеющего облика «декадентского» и «индивидуального» символизма, чем навсегда меняет историю русской символистской школы. Ещё в статье «О символизме» В.Ф. Ходасевич утверждал: мы, в сущности, не знаем символизма, не можем чётко определить его временные рамки и даже не знаем имён его внутренних деятелей. И в наши дни, несмотря на внушительный корпус исследований, посвящённых символизму, это культурное явление остаётся не до конца изученным. Особенно актуальным представляется вопрос о характере художественной и философской трансформации символизма в связи с дискуссиями, развернувшимися между авторами журналов «Золотое руно» и «Весы». Анализ существа этих дискуссий показывает, что символизм был не только важной вехой в истории искусства, но предопределил многие тенденции дальнейшего развития культуры и искусства. Кроме того, крайняя внутренняя неоднородность русского символизма, как и его парадоксальные «перевоплощения», требуют сопоставления его ранних и поздних форм. Анализ публикаций таких журналов, как «Золотое руно», с опорой на исследования отечественных и зарубежных культурологов, искусствоведов и литературоведов, позволяет прояснить истинный облик символизма, противоречивый и целостный одновременно.

Ключевые слова: символизм, художественный журнал, «Золотое руно», «Мир искусства», Серебряный век, мистический анархизм, реалистический символизм, Г.И. Чулков, В.И. Иванов.

Введение

Рубеж XIX и XX вв. стал своеобразным переломным периодом, временем переосмысления в европейской и российской культуре всех фундаментальных понятий в качестве «нового» — новой женщины, новой журналистики, новой литературы, нового искусства. В воздухе витали идеи, распространявшиеся со скоростью эпидемий [Дягилев, 1899]. Сложившаяся парадигма мышления претерпевала грандиозные изменения: ни позитивизм, ни эволюционизм, ни теория прогресса и научное познание так и не сумели дать ответы на главные вопросы человечества. Парадоксальным образом расширение рационального знания о мире привело не к грандиозной победе разума, а к его развенчанию. Так на рубеже столетий человечество бросилось на поиски новых истин.

В это время деятели культуры и искусства жили в ситуации обострённого восприятия и сознания, постоянном антиномическом напряжении между эсхатологическими ожиданиями и идеалистическими устремлениями вырваться за пределы объективной реальности и создать дивный новый мир, живущий по законам высшей истины, которую каждый видел по-своему. Ещё никогда художественная жизнь в России не была столь насыщенной, а философская и религиозная мысль столь живой и динамичной. Многие абсолютизировали искусство и культуру, видя в них созидательный импульс. «Последняя цель искусства — пересоздание жизни, — писал А. Белый, — Последняя цель культуры — пересоздание человечества» [Белый, 1994: 53]. Так на рубеже столетий человечество в очередной раз обратилось к идеалистической философии, и, как следствие, к идеалистическому искусству.

Каждый творец этого периода находился в постоянном интенсивном поиске новых форм в искусстве и жизни, желая отыскать ту высшую истину, способную вывести общество из нравственного и эстетического тупика – и, поскольку «вечное всегда носит одежду времени» [Лотман, 1994: 8], на рубеже столетий эта истина примеряла разные маски — «индивидуализм», «теургизм», «соборность», «мистический анархизм». Этой борьбой «истин» отчасти обусловлена общая для людей Серебряного века устремлённость к высказыванию, и вследствие этого, всплеск художественных журналов. Новые идеи требовали фиксации, новые направления мысли и искусства — трибуны. Так всеохватывающее и масштабное течение символизма первым начало искать новую форму общения с публикой. Старые форматы изданий не могли встать в авангарде «нового искусства», не говоря уже о том, что символисты в буквальном смысле были подвергнуты остракизму со стороны официальных органов печати. Новые идеи требовали новых решений — так появился художественный журнал, который дал деятелям «нового искусства» возможность воплотить свои эстетические идеи, открыть для широкого круга читателей концепции символизма и, как следствие, воздействовать на общественные вкусы и взгляды.

Художественные журналы стали своеобразным контрапунктом лучших творческих и интеллектуальных сил Серебряного века. В них печатались эстетические манифесты, транслировались творческие программы — на их страницах открывались новые имена и направления, а также вспыхивали публичные интеллектуальные дуэли. Творцы рубежа веков относились к художественным журналам с глубочайшей серьёзностью, уделяя внимание не только содержанию, но и оформлению своих изданий: они воспринимали их как олицетворение себя и своих идей. И каждый журнал должен был стать самодостаточным произведением искусства, примером чистейшей гармонии и портретом своих авторов. Г.И. Чулков даже считал символистские издания «живым существом», сопоставимым с настоящей личностью [Чулков, 1999: 308]. При помощи символистских изданий их создатели надеялись преодолеть пропасть между публикой и творцом, которая к тому времени была огромна, при этом не опускаясь до уровня толпы. Символистский журнал получил поистине миссионерскую направ-

ленность, защищая и пропагандируя эстетические и идейные позиции творческого объединения, стоящего за ним, В.Я. Брюсов даже называл издаваемые им «Весы» «боевым журналом» [Лавров, 1984: 206] и «журналом идей». Тем не менее, во всех изданиях приветствовалась полярность мнений — это было свободное творческое пространство для выражения своих взглядов без оглядки на «общепризнанное». Особенно остро этот вопрос волновал А.Н. Бенуа, который органически ненавидел «всякую кружковщину» и зашоренность мышления, неминуемо приводящих к неоправданному отказу от всякой свободы в творчестве [Бенуа, 1990: 229].

С начала XX в. вплоть до наших дней было решительно невозможно освещать деятельность выдающихся личностей Серебряного века, оставив в стороне модернистские периодические издания — так тесно последние были связаны с художественной жизнью рубежной эпохи. В своих работах художественным журналам уделяли внимание такие учёные, как Бродский Н.Л. [Бродский, Сидоров, 1924], Евгеньев-Максимов В.Е. [Евгеньев-Максимов, Максимов, 1930], Лавров А.В. [Лавров, 1984, 2007], Максимов Д.Е., Стернин Г.Ю. [Стернин, 1970], Аврил Пайман [Пайман, 2000], Камилла Грей [Gray, 1962] и другие. И всё же символистские издания до сих пор изучены недостаточно. Прежде всего потому, что, являясь самоценным феноменом культуры, по своему значению в истории русского символизма и «нового» русского искусства в целом выходят далеко за рамки общеизвестного формата периодических изданий. Художественный журнал можно назвать квинтэссенцией идей Серебряного века, фактически его дневником, в котором эта многогранная и трагическая эпоха погружалась в самопознание и благодаря которому мы можем уловить тончайшие перемены настроения, проникнуть в глубь её мироощущения.

Эволюция идей символизма в журнале «Золотое руно»

Журнал «Золотое руно» начинает свою историю в 1906 г. — в период торжествующего символизма. Ещё недавно гонимые отовсюду, выступавшие объектом насмешек и возмущения символисты теперь считаются бесспорными мэтрами, за их внимание борются известные издания. Трудно поверить, что буквально десять лет назад положение вещей было кардинально иным: по свидетельству В.Я. Брюсова, когда символизм только начинал оформляться как направление, публика была менее благосклонна к поэтам-символистам и нередко применяла к ним те определения, которыми их некогда наградил Макс Нордау (писатель не был склонен к церемониям и обычно употреблял по отношению к символистам такие слова, как «идиот», «кретин», «графоман», «помешанный»). Теперь же лучшие театры Петербурга, Москвы и провинции ставят на своих сценах драмы М. Метерлинка, Г. Д'Аннунцио и других драматургов-символистов; «Мир божий» и «Сборники Знания» взялись за перевод произведений П. Верлена и Э. Верхарна, а книги О. Уайльда, К. Гамсуна и Ст. Пшибышевского печатают десятками тысяч экземпляров[1]. Московский миллионщик, представитель богатейшей купеческой старообрядческой династии и редактор-издатель «Золотого руна» Н.П. Рябушинский желал видеть своё детище в качестве продолжателя традиции «Мира искусства», завершившего свою деятельность в 1904 г. Однако, в отличие от «Мира искусства», который современники сравнивали с «бронепоездом, ворвавшимся в стан врагов» [Чулков, 1999: 295], «Золотое руно» в первые годы издания не выдвигало революционные эстетические и философские идеи — комплекс идей и методов символизма к тому времени был уже давно открыт, сформулирован и отвоёван.

Действительно, ситуация в культурной жизни империи к 1906 г. изменилась с точ-

[1] Брюсов В.Я. Золотое руно. *Валерий Брюсов.* URL: http://bryusov.lit-info.ru/bryusov/kritika-bryusova/zolotoe-runo.htm (дата обращения: 19.05.2020).

ностью до наоборот: в 1898 г., когда вышел первый номер журнала «Мир искусства», члены этого объединения в прямом смысле слова стремились спасти «забронзовевшую», утратившую всякий намёк на жизнь и развитие культуру. Г.И. Чулков, поэт, прозаик, теоретик «мистического анархизма», пишет об этом времени, как о периоде «зловещего одичания нашего общества и самого тупого мещанства» [Чулков, 1999: 295] — в те дни решалась судьба не столько нового, лишь зарождающегося художественного направления, сколько искусства вообще, чьи ценности, по мнению Г.И. Чулкова и его единомышленников, были растоптаны и уничтожены. Поэзия тогда представляла собою не что иное, как «худосочные стишки с перепевами Некрасова и даже Надсона» [Чулков, 1999: 295], а живопись утратила всякий намёк на жизнь и идею. «Мир искусства» же творил новую историю и говорил на совершенно ином языке. Трудно поверить, но нравы публики тех лет были настолько закостенелыми, что члены «Мира искусства» поначалу даже М.А. Врубеля не решались прямо назвать гением. Так «Миру искусства» пришлось отстаивать свои истины в столь напряжённой и враждебной обстановке, в одиночку борясь против засилья «общественников». Однако этому объединению удалось одержать грандиозную победу, навсегда изменив облик русского «нового искусства» и открыв дорогу для всех смелых последователей новаторских течений. Казалось бы, «Золотое руно», столь далёкое поначалу от духа борьбы, не могло иметь ничего общего со своим знаменитым предшественником, взятым им за образец — но судьба распорядилась иначе.

Как писал В.Я. Брюсов: «Давно, однако, отмечено, что именно тогда, когда идеи ветшают, они проникают, наконец, в сознание большой публики. К сожалению, широкие круги в литературе и искусстве всегда живут вчерашним днём»[2]. К 1906 г. мода на символизм проникла и во вполне степенные и состоятельные круги. Это отчасти и вызвало к жизни журнал «Золотое руно», ставший масштабным проектом упомянутого ранее Н.П. Рябушинского, отпрыска известной семьи московских текстильных фабрикантов. К слову, сам Н.П. Рябушинский был фигурой весьма занятной и донельзя экстравагантной. Он неоднократно пробовал свои силы на художественном поприще, но, увы, не вышел за рамки дилетантизма, что, однако, не мешало ему быть искренним ревнителем «нового искусства». Многие символисты считали редактора-издателя «Золотого руна» «истым хамом, хотя и „разукрашенным“ парчой, золотом и, может, даже цветами» [Лавров, 1984: 425], но другие вспоминали о Н.П. Рябушинском как о человеке, пускай и не сведущем в искусстве, но по-своему очаровательном. А.Н. Бенуа писал, что хоть Н.П. Рябушинский и напоминал ему персонажей Островского и был, безусловно, человеком достаточно примитивных вкусов, однако он не мог не проникнуться симпатией и даже своеобразным уважением к этому простодушному купцу-меценату, который всеми своими силами пытался вырваться из среды, которая была уготована ему происхождением, и проникнуть в некую «духовную зону», представлявшуюся ему несравненно более возвышенной и светлой» [Бенуа, 1990: 985]. Начав своё смелое предприятие, Н.П. Рябушинский, дотоле неизвестный дальше своего круга, прогремел на всю Москву как продолжатель дела С.П. Дягилева, которого он даже, казалось, надеялся перещеголять. В своих попытках превзойти победоносного предшественника Н.П. Рябушинский порою доходил до гротеска.

Название журнала было заимствовано из романтически окрашенной символики кружка младших символистов, который Л. Эллис именовал «кружком аргонавтов» [Белый, 1989: 20], приурочив к древнегреческому мифу, повествующему о героях, плывущих на корабле «Арго» в поисках золотого руна. Всецело соответствуя своему названию (образ «золотого руна», как правило, ассоциируется с исполнением желаемого, богатством и счастьем), журнал был исполнен в большом формате, печатался

[2] Там же.

на дорогой бумаге, тиснённой золотом и серебром, содержал множество цветных и чёрно-белых иллюстраций и приходил к читателям в изящном футляре, перевязанном золотым шнуром [Richardson, 1986]. Столь вызывающе роскошное оформление нередко провоцировало скептические насмешки и раздражение. К примеру, З.Н. Гиппиус, считала журнал верхом вульгарности, сравнимой лишь с «помпой наибогатейшей московской свадьбы» [Лавров, 2007: 425]. Н.П. Рябушинский тратил на издание колоссальные суммы, беспрецедентные для символистских журналов, привлекал к сотрудничеству лучшие символистские и околосимволистские силы, самые громкие имена эпохи, но, однако, не мог побороть бытующее в творческих кругах мнение о «Золотом руне», как об издании богатом, но бездарном.

Парадоксально, но если «Миру искусства» пришлось бороться с критикой «извне», то «Золотому руну» довелось столкнуться с самой жёсткой в истории художественных журналов Серебряного века критикой внутри символисткой братии. Одним из самых ярых и непримиримых критиков «Золотого руна» был В.Я. Брюсов, что отчасти объяснялось ревностью и чувством соперничества с новым органом символистов, но, в целом, его претензии были обоснованы: внешнее и внутреннее наполнение журнала действительно было вторичным и неоригинальным. Журнал публиковал поэзию, прозу, а также искусствоведческие и критические статьи и рецензии, в духе старого, меланхолично-демонического, эстетизированного донельзя декаданса. Также создатель «Весов» упрекал журнал в том, что он не транслирует новаторские идеи, но служит «роскошным саркофагом» [Белый, 1989: 20] дряхлеющего декадентства, ставшего для символистов отправной точкой, из которой они давно разошлись по разным направлениям. По мнению поэта, «Золотое руно» можно также сравнить с великолепным паразитирующим растением, которое питается чужими соками. В глазах В.Я. Брюсова журнал был ничем иным, как прекрасным дворцом, служащим местом отдохновения некогда мятежных поэтов-декадентов, ныне готовых лишь «почить на сохнущих лаврах» [Белый, 1989: 20].

Помимо критики, история «Золотого руна» изобилует скандалами. Из журнала уходили редакторы, литераторы, оформители. Кто-то стыдился сотрудничества с изданием, кто-то не сумел сработаться с Н.П. Рябушинским. К примеру, А.Н. Бенуа, несмотря на свою первоначальную симпатию к Н.П. Рябушинскому, вынужден был прекратить работу с изданием, так как, по словам самого художника, он так и не смог смириться со «специфическим стилем» [Бенуа, 1990: 986] и «в корне дурным вкусом» [Бенуа, 1990: 986] этого ослепляюще роскошного журнала, разительно отличавших его от своего прототипа — «Мира искусства». Ему вторит Д.В. Философов, который считал «Золотое Руно» откровенно «хамским» журналом, однако единственным, где ещё возможно было работать (речь, безусловно, идёт о финансовой обеспеченности издания) [Лавров, 2007: 420].

Казалось, «Золотому руну» суждено было навсегда остаться нелепым памятником обветшалого декадентства. Но с весны 1907 г. ситуация кардинально переломилась — в это время была предпринята масштабная реорганизация журнала. Во главе редакционной коллегии встал художественный и литературный критик Г.Э. Тастевен, полный решимости изменить идейно-эстетическую направленность журнала. Он привлёк к работе своего товарища по гимназии Г.И. Чулкова. Вслед за ним в «Золотое руно» пришли и символисты-петербуржцы — А.А. Блок, В.И. Иванов, С.М. Городецкий. В жизни издания началась новая глава. В специальном оповещении от редакции, напечатанном в шестом номере, сообщалось, что декадентство как художественно цельное и оформленное явление уже «пережито современным сознанием»[3], и журнал

[3] *Золотое руно: журнал художественно-литературный и критический.* 1907. Редактор и издатель Н.П. Рябушинский. Москва: Н.П. Рябушинский. № 6. С. 68.

намерен предпринять новые искания в искусстве (в частности, редакция планирует уделить особенное внимание «новому реализму»[4]). Так «Золотое руно» становится трибуной адептов нового умонастроения.

Так, журнал предоставил Г.И. Чулкову возможность в полной мере выразить идеи касательно разработанной им теории «мистического анархизма». По свидетельству поэта, благодаря Г.Э. Тастевену в «Золотом руне» начали печататься статьи, которые «Весы» к тому времени уже сочли бы совершенно неприемлемыми [Чулков, 1999: 290]. Кроме того, издание позволило высказаться В.И. Иванову, союзнику Г.И. Чулкова по борьбе с декадентством. У В.И. Иванова к тому времени сложились непростые отношения с редакцией «Весов», где он начинал разрабатывать свои теории «реалистического символизма» и «соборного действа», но не нашёл понимания. Тем не менее, сам факт развития его идей в «Золотом руне» В.Я. Брюсов встретил в штыки. В результате между двумя главными органами русского символизма развернулась ожесточённая и не всегда корректная полемика. Интересно, что при почти идентичном составе сотрудников и общей направленности на «новое искусство» между изданиями обнаружились кардинальные идейные расхождения. Однако тот факт, что такое уважаемое издание, как «Весы», вступило в открытый конфликт с «Золотым руном», позволяет высказать предположение о том, что последнее стало жизнеспособным конкурентом кругу В.Я. Брюсова [Клинг, 1984]. О масштабах и напряжённости дискуссии можно судить хотя бы по тому, что яркая полемичность присутствовала не только в отделе рецензий и в рубрике «В журналах», но и в программных статьях обоих изданий. Почти в каждом номере журналы методично печатали едкие статьи в пику друг другу. Программной в этом смысле можно назвать статью Г.И. Чулкова «Разоблачённая магия» («Золотое руно. 1908. № 1), в которой он нанёс удар эстетике крайнего индивидуализма и «декадентству» В.Я. Брюсова, утверждая, что взгляды последнего закостенели и более не способны привнести ничего нового в современное искусство. Все полемические статьи в адрес «Весов» носили сравнительно общий характер и обвиняли издание в тиражировании устаревших взглядов и своеобразном консерватизме, противопоставляя им молодые животворные идеи «золоторунцев». «Весы» тоже не оставались в долгу. Начав критиковать «Золотое руно» буквально с первого же номера, журнал опубликовал заметку З.Н. Гиппиус, подписанную «Товарищ Герман» (ввиду крайне узкого круга участников журнала «Весы», его авторы часто пользовались псевдонимами: к примеру, у З.Н. Гиппиус было больше десяти псевдонимов, у А. Белого — около двадцати). В этой заметке «Товарищ Герман» в самых резких выражениях высмеяла не только оформление и эстетическую программу издания, но даже его двуязычность (первые полгода «Золотое руно» издавалось на русском и французском языках, причём переводились даже стихи). До самого последнего дня существования обоих изданий З.Н. Гиппиус, В.Я. Брюсов и другие участники «Весов» оставались непримиримыми по отношению к «Золотому руну» и его ревизии символизма; не упускали возможность публично его покритиковать. Однако можно сказать, что эта утомительная и ярая полемика в каком-то смысле оказала «Золотому руну» услугу: выделяя и бурно обсуждая философские и эстетические позиции его идеологов, «Весы» способствовали их известности и распространению. По этому поводу А.А. Блок заметил, что «мистический анархизм» был бы, вне всякого сомнения, скоро забыт, если бы его так чудовищно не «раздули» [Чулков, 1999: 620].

В.И. Иванов и Г.И. Чулков противопоставляли крайнему эстетическому индивидуализму старших символистов (к которым относился В.Я. Брюсов) «реалистический символизм», направленный на религиозно-мистические искания и

[4] Там же.

идею «соборности» В.С. Соловьёва (философ считался главным идеологом младших символистов). Их также привлекал мистический анархизм, стремившийся «соединить мистическое мироощущение с социальными воззрениями эпохи»[5] (как известно, старшие символисты презирали всё социальное как помеху чистому и свободному искусству). Общая направленность воззрений В.И. Иванова и Г.И. Чулкова ярко проиллюстрирована в драме жены В.И. Иванова Л.Д. Зиновьевой-Аннибал «Кольца», в которой ей удалось ясно представить проблему преодоления индивидуализма: «Мы не можем быть двое, не должны смыкать кольца, мертвым кольцом отражать мир. Мы — мир… Не надо жалеть тесных милых колечек. Океану любви — наши кольца любви»[6]. Идея также проводилась сквозь пространственное решение пьесы: из Дома — на Берег Моря — а затем в бескрайнюю открытость Океана — вот путь освобождения души человеческой, устремленной к мировой симфонии, единству и любви.

Итак, к 1907 г. обновление облика русского символизма стало необходимостью: в стане символистов произошёл существенный раскол, а борьба с крайним индивидуализмом, по словам Г.И. Чулкова, стала «действенным лозунгом» [Чулков, 1999: 288] и флагом этой маленькой революции в истории символистской мысли. Более того, можно с определённой долей уверенности утверждать, что именно с теорий Г.И. Иванова и Г.И. Чулкова, выдвинутых на страницах «Золотого руна», началась собственно русская школа символизма, почти преодолевшая влияние французского символизма. На полях заметим, что В.И. Иванов полагал: *истинная* школа русского символизма органично укорена в родной почве; если она и ощутила какое-либо влияние извне, то весьма поверхностно [Иванов, 1910: 13]. С развитием новой фазы русского символизма был связан перелом всей символисткой мысли, сравнимый со сдвигом тектонических плит. Параллельно с этим навсегда изменился и сам русский символизм. Началась новая эпоха, давшая толчок масштабной эстетической и философской революции. И флагманом этой революции стало «Золотое руно». Стремительность, с которой в конце XIX — начале XX вв. развивалась русская мысль, отмечал Н.А. Бердяев: «Происходили бурные и быстрые переходы от марксизма к идеализму, от идеализма к православию, от эстетизма и декадентства к мистике и религии, от материализма и позитивизма к метафизике и мистическому мироощущению»[7]. Деятели Серебряного века часто меняли свои позиции, что считалось отнюдь не отступничеством, а лишь указывало на стремление автора найти единственную и универсальную истину. В этой вечной жажде обновления и очищения, неустанном и смелом поиске нового, в созидании через постоянное саморазрушение воплотился дух русского символизма, вечно перевоплощающегося, но не изменяющего себе.

Заключение

Журнал «Золотое руно» можно рассматривать как совершенный образчик истинно модернистского издания, ярче, чем многие, демонстрирующего принципы «нового искусства». Он прошёл нелёгкий и парадоксальный путь от вторичного, нелепо роскошного, неизменно вызывающего лишь скептические усмешки издания к полнокровному органу обновлённого русского символизма, ознаменовав настоящую смену вех в истории символисткой мысли. В некотором смысле этот журнал разделил судьбу русских символистов, начинавших с подражания французам и встретивших поначалу лишь раздражение

[5] Мистический анархизм. 2002. *Российский гуманитарный энциклопедический словарь: В 3 т.* Москва: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС: Филол. фак. С.-Петерб. гос. ун-та. С. 720.

[6] Зиновьева-Аннибал Л.Д. *Кольца*. URL: http://az.lib.ru/z/zinowxewaannibal_l_d/text_0010.shtml (дата обращения: 21.05.2020).

[7] Бердяев Н.А. 1935. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь». URL: http://www.odinblago.ru/path/49/1/ (дата обращения: 04.09.2020).

и непонимание, но в итоге ставших самоценными и оригинальными мыслителями и художниками-новаторами. Детальный анализ содержания публикаций и культурной роли «Золотого руна» показывает, что укоренившееся представление о нём как о вторичном издании, свидетельствующем о закате символизма, как минимум поверхностно. Журнал прошёл серьёзный путь, демонстрируя одно из самых масштабных и кардинальных идейных обновлений в истории русских художественных журналов рубежной эпохи. Осуществлённое им идейное обновление привело к расцвету новых направлений символизма. Тем самым «Золотое руно» можно по праву назвать носителем мятежного и взыскующего духа Серебряного века. Критическое исследование исканий, представленных на его страницах, способствует преодолению расхожего стереотипа восприятия символизма лишь в качестве «роскошного саркофага» декаданса.

THE EVOLUTION OF SYMBOLIST IDEAS IN THE *ZOLOTOE RUNO* MAGAZINE

V.D. Ryabchenko

Valeria D. Ryabchenko — PhD student, Department of World Literature and Culture, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: lera.ryabchenko@gmail.com

Ryabchenko V.D. 2020. The Evolution of Symbolist Ideas in the *Zolotoe Runo* Magazine. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 158–167. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-158-167

Received: 14.06.2020. Accepted: 31.08.2020..

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. The article treats the role art magazine *Zolotoe runo* played in history of symbolist's theoretical ideas. By 1906, symbolism as a philosophical and aesthetic movement enters a crisis stage (and, then, a renaissance) — the pioneering movement has become utterly formal, tendentious, and has even acquired public recognition, which contradicts the modernist spirit. *Zolotoe runo* turns into a platform for the adversaries of outdated, *decadent* or *individual* symbolism, changing the symbolist nature and landscape. V. F. Khodasevich suggests that not only hasn't symbolism been yet studied, but it also doesn`t seem to have been even read. This phenomenon and its notion deserve proper research. The scientific community's interest in this movement is growing, as the importance of symbolism comes to light, and it becomes more evident that it was not only a milestone in history, but it also predetermined many trends in the development of culture and art up to the present day. Apart from that, the extreme heterogeneity within the symbolist movement and its paradoxical and unexpected *metamorphoses* are rarely understood. Nonetheless, through the analysis of such magazines as *Zolotoe runo*, and by drawing upon the research of cultural scientists, art historians and literary critics, we can clarify the features of symbolism, contradictory and holistic at the same time.

Keywords: symbolism, Silver century, art magazine, *Zolotoe runo, The world of art,* mystical anarchism, realistic symbolism, G. I. Chulkov, V. I. Ivanov.

References:

Gray C. 1962. *The Great Experiment. Russian Art 1863–1922.* New York: Thames and Hudson Limited. 328 p.

Richardson W. 1986. *Zolotoe Runo and Russian Modernism: 1905–1910.* Ann Arbor, Mich.: Ardis. 231 p.

Bely A. 1989. *Nachalo veka* [The beginning of the Century]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. 707 p. (In Russian).

Bely A. 1994. Problema kul'tury [Problem of Culture]. *Kritika. Estetika. Teoriia simvolizma. V 2-kh tt. T. 2.* Moscow: Iskusstvo. P. 42-58 (In Russian).

Benois A.N. 1990. *Moi vospominaniia. T. II. Kn. III i IV* [My Memories. V. II. B. III, IV] Otv. red. D.S. Likhachev. Moscow: Nauka. 1492 p. (In Russian).

Brodskiy N.L., Sidorov N.P. (sost.) 1924. *Literaturnye manifesty I. Rossiia: Ot simvolizma do «Oktiabria»* [Literary Manifestos: from Symbolism to the October Revolution] Moscow: Novaia Moskva. 303 p. (In Russian).

Chulkov G.I. 1999. *Gody stranstvii* [Years of Wandering]. Moscow: Ellis Lak. 864 p. (In Russian).

Diaghilev S.P. 1899. Nash mnimyi upadok [Our Supposed Decadence]. *Mir iskusstva.* № 01-12. P. 1-11 (In Russian).

Evgen'ev-Maksimov V.E., Maksimov D.E. 1930. *Iz proshlogo russkoi zhurnalistiki* [From the History of Russian Journalism] Leningrad: Izdatel'stvo pisatelei v Leningrade. 304 p. (In Russian).

Ivanov V.I. 1910. Zavety simvolizma [The Precepts of Symbolism]. *Apollon*. № 8. P. 5-20 (In Russian).

Kling O.A. 1984. Bryusov v «Vesakh». K voprosu o roli Briusova v organizatsii i izdanii zhurnala [Bryusov and his Work in «Libra» Magazine. On the Question of the Role of Bryusov in the Organization and Publication of the Magazine]. *Iz istorii russkoi zhurnalistiki nachala XX v.* Moscow: Nauka. P. 160-187 (In Russian).

Lavrov A.V. 2007. *Russkie simvolisty: etiudy i razyskaniia* [Russian Symbolists: Sketches and Research]. Moscow: Progress-Pleiada. 696 p. (In Russian).

Lavrov A.V. 1984. *Russkaia literatura i zhurnalistika nachala XX v. 1905-1917. V dvukh knigakh. Kniga 2-aia* [Russian Literature and Journalism at the Beginning of the XX Century. In two books. Book 2]. Moscow: Nauka. 366 p. (In Russian).

Lotman Iu.M. 1994. *Besedy o russkoi kul'ture. Byt i traditsii russkogo dvorianstva* [Conversations about Russian Culture. Life and Traditions of Russian Nobility]. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb. 400 p. (In Russian).

Pyman A. 2006. *A History of Russian Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press. 506 p. (Rus ed.: Pyman A. 2000. *Istoriia russkogo simvolizma.* Avtorizovannyi per. s angl. V.V. Isaakovich. Moscow: Respublika. 415 p.).

Sternin G.Iu. 1970. *Khudozhestvennaia zhizn' Rossii na rubezhe XIX-XX vv.* [Artistic Life in Russia at the Turn of the XIX-XX centuries]. Moscow: Iskusstvo. 292 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Белый А. 1989. *Начало века.* Москва: Художественная литература. 707 с.

Белый А. 1994. Проблема культуры. *Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2-х тт. Т. 2.* Москва: Искусство. С. 42-58.

Бенуа А.Н. 1990. *Мои воспоминания. Т. II. Кн. III и IV.* Отв. ред. Д.С. Лихачев. Москва: Наука. 1492 с.

Бродский Н.Л., Сидоров Н.П. (сост.) 1924. *Литературные манифесты I. Россия: От символизма до «Октября».* Москва: Новая Москва. 303 с.

Дягилев С.П. 1899. Наш мнимый упадок. *Мир искусства.* № 01-12. С. 1-11.

Евгеньев-Максимов В.Е., Максимов Д.Е. 1930. *Из прошлого русской журналистики.* Ленинград: Издательство писателей в Ленинграде. 304 с.

Иванов В.И. 1910. Заветы символизма. *Аполлон*. № 8. С. 5-20.

Клинг О.А. 1984. Брюсов в «Весах». К вопросу о роли Брюсова в организации и издании журнала. *Из истории русской журналистики начала XX в.* Москва: Наука. С. 160-187.

Лавров А.В. 2007. *Русские символисты: этюды и разыскания.* Москва: Прогресс-Плеяда. 696 с.

Лавров А.В. 1984. *Русская литература и журналистика начала XX в. 1905-1917. В двух книгах. Книга 2-ая.* Москва: Наука. 366 с.

Лотман Ю.М. 1994. *Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства.* Санкт-Петербург: Искусство-СПб. 400 с.

Пайман А. 2000. *История русского символизма.* Авторизованный пер. с англ. В.В. Исаакович. Москва: Республика. 415 с.

Стернин Г.Ю. 1970. *Художественная жизнь России на рубеже XIX-XX вв.* Москва: Искусство. 292 с.

Чулков Г.И. 1999. *Годы странствий.* Москва: Эллис Лак. 864 с.

УДК 130.2 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-168-175

ТВОРЧЕСТВО А.А. ДЕЙНЕКИ В КОНТЕКСТЕ СТИЛЯ АР ДЕКО

А.С. Добрыднева

Добрыднева Анастасия Сергеевна — аспирант, МГУ имени М.В. Ломоносова. 119991, Москва, Ленинские горы, 1. E-mail: asdobrya@gmail.com

Добрыднева А.С. 2020. Творчество А.А. Дейнеки в контексте стиля ар деко.
Концепт: философия, религия, культура. Том 4. No 3(15). С. 168–175.
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-168-175

Статья поступила в редакцию: 11.07.2019. Принята к публикации: 24.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Александр Дейнека — художник, без рассмотрения творчества которого невозможно анализировать советскую живопись. Дейнека проявил себя как живописец, график, мастер-монументалист, скульптор. При этом, его ранние работы тяготеют к авангарду, а творчество зрелого периода чаще рассматривается в качестве примера социалистического реализма. Цель данной статьи состоит в выявлении стилевых особенностей ар деко в творчестве А.А. Дейнеки, обосновании связи его произведений с западноевропейским искусством 1930-х гг., попытке выделить основные линии этого взаимодействия. Обобщённость художественного языка — силуэтность изображений, геометризм форм, пространство, тяготеющее к плоскостности, колористическое разнообразие, специфические сюжетные и тематические линии в творчестве — те черты, которые представляются важными для сближения искусства советского художника с центральными представителями стиля ар деко. В этом отношении ключевым событием является творческая командировка художника в США, Францию и Италию, состоявшаяся в 1935 г. «Стиль небоскребов», то есть американский вариант ар деко, произвёл сильное впечатление на художника, повлиял на серию картин и зарисовок, среди которых «Нью-Йорк. Центральный парк», «Дорога в Маунт-Вернон», «Негритянский концерт», «Бейсбол», «Скука». В 1938 г. началась работа Дейнеки над декоративным оформлением станции метро «Маяковская». Замысел состоял в создании серии мозаичных плафонов, на которых демонстрировалась трудовая жизнь советских граждан. Работа над плафонами «Сутки Страны Советов» также может быть соотнесена с международным контекстом искусства межвоенного периода. Неслучайно, год спустя эта работа получила Гран-при на Всемирной выставке в Нью-Йорке.

Ключевые слова: ар деко, Александр Дейнека, живопись, московский метрополитен, американские небоскрёбы, советское искусство, социалистический реализм.

Александр Дейнека — художник, которого уже при жизни называли «самым современным» из советских живописцев, сумевшим объединить в своём искусстве два начала: традиционное и модернистское. В большинстве искусствоведческих трудов Дейнека рассматривается как художник соцреалистического, иногда неоклассицистического направления. Попыток провести сопоставление с международным стилем ар деко, вписать творчество мастера в интернациональный контекст до сих пор предпринято не было. Несмотря на это, актуальность изучения творческого наследия, подхода художника подтверждается большим количеством выставок, демонстрирующих разные грани его искусства. Последняя из них состоялась в 2019 г. в Центральном выставочном зале «Манеж» в Санкт-Петербурге[1].

Каталоги выставок Государственной Третьяковской галереи, Государственного музея изобразительных искусств имени А.С. Пушкина составляют важную часть библиографии мастера. В 1980-е гг. Владимиром Петровичем Сысоевым были опубликованы несколько томов, посвящённых творчеству Александра Дейнеки, в которых сгруппированы высказывания художника относительно методов работы, восприятия стиля, формы, орнамента и цвета. Помимо них исследовательская литература включает несколько монографий, среди которых книга Б.М. Никифорова 1937 г., работа И.Л. Мацы 1959 г., «Люблю большие планы. Художник Александр Дейнека» И.С. Ненарокомовой 1987 г. Среди зарубежных исследователей стоит упомянуть американского искусствоведа Кристину Киаер, которая изучала преимущественно американский период деятельности художника.

Перечень научных работ, в которых анализируется непосредственно стиль ар деко, довольно значительный. Определение ар деко, его временные границы и место в истории искусства XX в. было обозначено в работах искусствоведа Бивиса Хилльера «Ар деко 1920-1930-х гг.» и «Стиль ар деко». В 1970-е гг. вышел сборник «Мир Ар Деко» и книга Ю. Эпплгейт «Ар деко». Американские исследователи проявляли интерес к национальному варианту развития стиля, были опубликованы работы Д. Буш «Десятилетие обтекаемых форм», К. Робинсон и Р. Блеттер «Стиль небоскребов. Ар деко — Нью-Йорк», Н.Б. Геддеса «Горизонты». Региональные особенности ар деко раскрывались в более поздних монографиях В. Арваса, А. Дункана, Д. Клейна, С. Эскритта.

Стиль ар деко часто воспринимают в качестве тенденции, в первую очередь, реализовавшейся в дизайне и архитектуре. Основная сложность рассмотрения стиля заключается в отсутствии целостности в ряду его проявлений, в различии, существующем между образцами стиля 1920-х и 1930-х гг. Попытки собрать их в стиле воедино сводятся к необходимости обнаружения «семейного сходства» объектов. Если предыдущий большой стиль — модерн — на программном уровне сформировал единую синтетическую художественную систему, то ар деко ставил акцент на отдельных ясных, броских решениях, аппликативных приёмах, выработке художественного языка, вырастающего на основе интереса одновременно к архаическим культурам, классике, модернистским течениям. В отношении архитектуры и декоративно-прикладного искусства подобная ситуация представляется более отчётливой, но наличие живописи в стиле ар деко скорее ставит ещё больше вопросов. Мастерами-живописцами, работающими в стиле ар деко, называют Жана Дюпа, Фернана Леже, Тамару Лемпицку. Что касается советского искусства 1930-х гг., то оно сложно поддаётся сопоставительному анализу с европейским ар деко.

Период времени, о котором можно было бы рассуждать в контексте рассмотрения советского аналога ар деко, совпал с усилением партийного вмешательства в вопросы искусства, с ужесточением идеологических рамок. Кроме того, уход советского авангарда с культурной авансцены и критика конструктивизма

[1] Выставочный проект «Дейнека/Самохвалов». 18 ноября 2019 - 19 января 2020. ЦВЗ «Манеж», Санкт-Петербург.

завершились сложением нового типа искусства — «социалистического реализма». За этим многообразием исторических и культурных событий легко потерять из виду те связи, которые присутствовали во взаимоотношениях зарубежных художников и признанных советских мастеров. Как отмечает А.Н. Селиванова, в этот период поощрялись зарубежные контакты, был создан «Интурист», а за 1934-1935 гг. в Советский союз приехали сотни тысяч иностранцев [Селиванова, 2019: 23]. Разумеется, возможность выезда получили также советские художники и архитекторы.

Среди них был один из самых ярких представителей советского искусства — Александр Александрович Дейнека. Самобытный художник, творчество которого можно рассматривать безотносительно его принадлежности к стилям и направлениям, тем не менее, контекстуально был тесно связан с европейским и американским искусством 1930-х гг. Недаром его несколько раз премировали за границей, и он получил возможность присутствовать на открытии собственных персональных выставок.

Родился А.А. Дейнека в Курске 20 мая 1899 г. в семье железнодорожника. В шестнадцать лет поступил в Харьковское художественное училище. По выражению самого художника, во время учебы «увлекся „измами", изучал творческое наследие авангардистов» [Дейнека, 1974: 8]. В 1920-м г. был рекомендован к продолжению учёбы в Москве, во ВХУТЕМАСе, на полиграфическом факультете. С этого же момента начинается активная работа Дейнеки в типографиях в качестве художника-иллюстратора, в частности, в журнале «Безбожник у станка». В 1924 г. была организована первая крупная выставка с участием работ Дейнеки. На ней он представил картину «Футбол» и журнальные рисунки. С 1925 г. мастер входил в творческое объединение ОСТ, откуда вышел в 1928 г. из-за разногласий с руководителями по поводу роли плакатного искусства.

Одним из наиболее продуктивных периодов работы Александра Дейнеки стал 1935 г., когда состоялись его зарубежные командировки в США, Францию, Италию. Посещение этих стран и знакомство с другими художниками сопровождалось активной выставочной деятельностью и даже рядом персональных выставок. В поездку он отправился в качестве полпреда — полномочного представителя советского искусства. Прибытие в Америку состоялось 22 декабря. Цель командировок сам Дейнека обозначил как необходимость «как можно больше посмотреть, увидеть особенности в творчестве американцев, французов, итальянцев, поизучать их … но сохранить за собой право на свой собственный глаз» [Сысоев, 2010: 52]. Он впитывал основные сюжеты, архетипические образы, но не копировал зарубежных мастеров, предпочитая оставаться на собственных позициях. Художник посещал музеи, изучал прошлое и современное искусство. Дейнеку покорила американская архитектура и «небоскрёбный стиль», то есть американское ар деко, а также художественная жизнь и быт страны, «сногсшибательные дороги», что сразу же нашло отражение в ряде его живописных работ.

Произведения, созданные в течение командировки в США, отличает стремление уловить специфику страны, представить её обобщенный образ, передать культурный код. В связи с этим, можно наблюдать сближение с искусством западноевропейских стран и, соответственно, со стилем 1920-1930-х гг. Альбом для зарисовок оказался полон геометрическими набросками американских небоскребов, автомагистралей, рекламных плакатов. Один из альбомов был целиком посвящён темнокожим американцам, их нелегкой трудовой жизни и моментам радости при посещении кабаре и закрытых клубов. Уже по возвращении художником были написаны две картины — «Негритянский концерт» (1935) и «Юноша-негр» (1935). Их связывает попытка продемонстрировать отстранённость, стигматизированность людей с другим цветом кожи. Силуэты, как исполнителя в «Негритянском концерте», так и мальчика, даны обобщённо, однако их позы, положение рук и взгляд подчёркнуто драматические. Дейнека избегает лишних деталей, подробного воспроизведения окружающей среды. Он оставля-

ет только отчётливо выявленную форму, целостную с сюжетной и колористической точки зрения.

В портретах этого периода художник стремится к поиску героев, которые бы лучше всего отражали эпоху. Необходимыми атрибутами становятся предметы, говорящие о социальном статусе, привычках, вкусах персонажа. Люди и лица Дейнеки становятся зеркалом современной жизни. Подобные образы предстают в картинах «Скука» (1935), «Портрет С.И.Л. в соломенной шляпе» (1935), «Натурщица» (1936). Художник использует особую портретность, создаёт обобщённые характеристики. Женщина, изображённая на картине «Скука», сидит на краю кресла, окружённая обстановкой в стиле ар деко, но испытывает состояние неудовлетворённости жизнью. По утверждению зарубежного исследователя творчества Дейнеки, Кристины Киаер, на портрете мы видим миссис Снайдер, женщину, с которой Дейнека познакомился в Филадельфии. «Вероятно, она и сейчас живёт и скучает, потому что кроме холёного косметического лица, вы ощущаете в ней глубокую пустоту, никчёмность, которая не даёт личной человеческой радости. Несмотря на видимую обеспеченность быта, несмотря на общепринятые признаки внешней красоты, какая это некрасивая жизнь, какое некрасивое человеческое лицо» — пишет Дейнека [Сысоев, 2010: 165]. Роскошь апартаментов и аристократический образ жизни здесь становятся аллегорией бессмысленности существования и поэтому порицаются. Угловатость формы и скованность позы г-жи Снайдер контрастирует с объёмной скульптурой на первом плане. Таким образом, художественное решение оказывается обусловлено желанием расстановки эмоциональных и содержательных акцентов.

С целью передачи «социального импульса страны» во время командировки Дейнека создаёт ряд работ, посвящённых городам — Нью-Йорку, Филадельфии, Вашингтону. Особый акцент художник делает на архитектурном ландшафте, благодаря отражению которого места становятся узнаваемыми. Плотность городской застройки, невероятная высотность зданий, их чёткая геометрическая логика представлены на рисунках 1935 г., написанных гуашью. Среди них: «Филадельфия. Старая площадь», «Нью-Йорк. Центральный парк», «Нью-Йорк». По ним Дейнеку можно охарактеризовать как художника-модерниста, как отмечает В.П. Сысоев, его «живописные планы приобретают четкую прорисованность, цвет берётся лаконичными плоскостями, иногда чуть приглушёнными, но всегда в сочетании с редкими одиночными ударами красочных пятен» [Дейнека, 1974: 166]. В рисунках Дейнеки отражается жизнь большого мегаполиса, комический эффект которой добавляет нелепо расположенная в пустынных полях реклама, как на рисунке «Американский пейзаж» (1935), броуновское движение транспорта на улицах.

Впечатления Дейнеки о командировке дошли до нас в виде писем, адресованных С.И. Лычевой[2], с которой он делился мнением о состоянии европейского искусства. Дейнека критиковал его за отсутствие размаха, за то, что художники «делают мелочи и пустяки» [Дейнека, 1974: 73]. О Советском Союзе иностранцы, по мнению художника, рассуждают, как о стране «самой молодой, самой модерн, где случился модерн заводов, модерн городов, модерн молодёжи» [Дейнека, 1974: 73]. 11 февраля в галерее «Art Alliance» открылась персональная выставка Дейнеки, на которой было представлено 45 работ на темы советской и американской действительности. По словам самого художника, несколько работ подверглись критике из-за изображения недостатков, например, мусора на улицах, но, в целом, рецензии прессы носили положительный характер.

Спустя несколько недель после открытия выставки, Дейнека получил заказ от журнала «Vanity fair». Их интересовала обложка нового номера, на которой должна была фигурировать реклама модного

[2] Серафима Лычева изображена на портрете Дейнеки «Девушка с книгой» (1934).

спортивного курорта в Лейк-Плэсиде. Дейнека отправился в поездку по горной Америке, делал наброски с дороги и попал на спортивные соревнования — прыжки на лыжах. В январе 1936 г. обложка вышла из печати. На первом плане запечатлён лыжник в прыжке, на которого снизу вверх смотрят другие спортсмены. По сдержанному колориту, минималистичной композиции, строгому шрифту эта обложка вполне соотносится с работами французского плакатиста стиля ар деко Кассандра.

Присущая стилю ар деко «скульптурность» в особенности отчётливо просматривается в спортивной серии Александра Дейнеки. Физическая культура и спорт стали одной из главных тем в творчестве художника. Его увлекал накал соревновательной борьбы, пластика сильного тренированного тела. Спорт воспринимался им даже не с точки зрения высоких результатов, а скорее, как средство, способствующее всестороннему развитию личности, а, значит, и формированию здорового общества. Похожие идеи были актуальны не только в пределах Советского Союза: серией изображений олимпийских атлетов прославился, к примеру, один из ключевых немецких скульпторов эпохи ар деко — Фердинанд Прайсс. Помимо восприятия спорта с точки зрения нравственных критериев, безусловным плюсом был его демократизм и доступность. Сам Дейнека регулярно посещал спортивные соревнования, занимался боксом и играл в футбол. С целью передачи динамики художник применял приём, описанный П.В. Сысоевым, как «разложение сложного многомерного движения на составные части и промежуточные стадии, каждая из которых подразумевает последующую, позволяя с осязаемой наглядностью ощутить стремительно нарастающий темп физических упражнений, почувствовать в последовательной смене моментов единого процесса напряженную пульсацию времени» [Сысоев, 2010:119].

Среди наиболее близких декоративному искусству работ выделяется «Бег» (1933). Спортсмены, бегущие кросс, не обладают особой индивидуальностью. Всё внимание концентрируется на их движении, на пружинящих мышцах и контрасте, который создаётся их фигурами по отношению к стоящей на первом плане девушке. Композиционный приём, выбранный художником, характеризуется отсутствием реалистического правдоподобия: ближние фигуры бегунов даны в меньшем масштабе, чем дальние. Обратная перспектива в данном случае позволяет усилить эмоциональный эффект, внести необходимое напряжение. Цельность образа, динамика и ритмичность изображения также отличают картины «Кросс» (1931), «Физкультурница» (1933).

В 30-е гг. Дейнеку постоянно упрекали за графическое начало, которое преобладало в его живописи над чисто живописным. Для графики работы казались слишком живописными, для живописи — чрезмерно графичными. После возвращения из командировки значительно расширился его тематический репертуар. Как отмечает В.П. Сысоев, «ритмом цветовых плоскостей художник создаёт необходимый противовес ракурсным смещениям и масштабным перепадам формы, приводит отдельные части композиции к декоративному единству» [Дейнека, 1974: 102]. Его живопись занимала всё более промежуточное состояние между живописью традиционной и современной.

В качестве примера советского ар деко исследователи называют станции московского метрополитена первых очередей, построенных с 1935 по 1943 гг. Стилевые особенности проявились в павильонах надземных вестибюлей, центральных подземных и перронных залах. По мнению В.Л. Хайта и М.В. Нащокиной, их отличало «использование скульптурной и живописной декорации, вкомпонование надписей и эмблем в архитектурную композицию, восходящее одновременно, с одной стороны, к архитектуре современного движения и конструктивизму, с другой — к коммерческой рекламе и городской визуальной информации в целом» [Хайт, Нащокина, 2000: 203]. Станция «Маяковская», открытая 11 сентября 1938 г., была одной из них. Архитектором стал А.Н. Душкин, а Александру Дейнеке было поручено создать цикл мозаичных панно

для 35 овальных плафонов на тему «Сутки Страны Советов». Арки станции облицевали полированной нержавеющей сталью, панели стен выполнены из серого мрамора. Акцент на куполах создавался с помощью особых световых поясов. Как отмечает С.М. Кравец в книге «Архитектура метрополитена им. Л.М. Кагановича», ошибка архитектора заключалась во «включении всей живописной части куполов в виде сюрпризов, открывающихся лишь с определённых точек зрения» [Кравец, 1939: 65].

Изображения можно условно поделить на несколько групп, среди которых политические символы — знамя СССР, советские рабочие и военные машины, транспортные средства — самолеты, бомбардировщики, биплан, комбайн, дирижабль; излюбленная спортивная тема Дейнеки с парашютистом, лыжником, прыжками в воду, игрой в волейбол; нейтральными анималистическими и растительными композициями — плодовым деревом, сосной, чайкой, подсолнухами и апельсинами. Среди черт, по которым плафоны можно отнести к образцам советского ар деко — цветовая насыщенность, необычные ракурсы, пространственная глубина и эмоциональный накал. Исследователь стиля модерн Т.Г. Малинина пишет о том, что в мозаичных плафонах на станции «Маяковская» проявился характерный художественный почерк мастера, в частности, в свежести и яркости образов, в звонкости цвета, смелых композиционных решениях [Малинина, 2005: 258]. Интересно, что станция получила и международное признание. На всемирной выставке в Нью-Йорке 1939 г. макет станции в натуральную величину с колоннами и мозаиками получил Гран-при и внимание со стороны иностранных посетителей.

Творчество Александра Дейнеки, в целом, оказалось оценённым по достоинству. И при жизни, и после смерти его называли одним из главных советских мастеров. Он писал картины, создавал графические серии, иллюстрации и плакаты, проявил себя как мозаичист и представитель декоративно-прикладного искусства, занимался чеканкой и керамикой. Будучи по-настоящему разносторонне одарённым художником, Дейнека сумел сформировать самостоятельный язык. Его главной целью стало изобретение нового искусства, соответствующего эпохе, о чём он сам не раз заявлял: «в наше время существует замечательное слово — новаторство. Во всём передовом, молодом, искреннем, ищущем мы видим смысл этого слова» [Ненарокомова, 1987]. Ряд работ Александра Дейнеки, как можно было заметить, оказались близки международному стилю ар деко.

Ар деко неслучайно называют «замиренным авангардом». Течения развивались параллельно, ар деко заимствовал ряд авангардных приёмов, но был менее радикальным, более монументально-торжественным. Ар деко — стиль синтетический, ставший результатом диалога культур. Рассмотрение этого диалога имеет смысл и в случае изучения советского искусства рассматриваемого периода. В работах Александра Дейнеки видно влияние авангарда, в нём присутствуют аллюзии на современное ему индустриальное общество, а с другой стороны, следование классическим живописным традициям.

ALEKSANDR DEINEKA'S WORKS IN THE CONTEXT OF THE ART DECO STYLE

A.S. Dobrydneva

Anastasiia S. Dobrydneva — PhD student, Lomonosov Moscow State University. 119991, Moscow, Leninskie Gory, 1. E-mail: asdobrya@gmail.com

Dobrydneva A.S. 2020. Aleksandr Deineka's Works in the Context of the Art Deco Style. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 168–175. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-168-175

Received: 11.07.2019. Accepted: 24.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of the conflicts of interest.

Abstract. This paper analyzes the founding bases of comparisons between the Aleksandr Deineka's artistic works and the art deco, the connection between Deineka's works and European and American art of the 1930s Deineka's early works refer to the avant-garde and the late ones are usually related to socialist realism. The novel artistic language is the most important link between the Soviet art and the art deco style, making the artist its most prominent USSR proponent. In this respect, the key event is the artist's trip to the USA, France and Italy in 1935. What made Deineka engage in the intercultural discussion on artistic styles were industrial, urban, mundane and sport themes the Soviet art and art deco (mostly American) shared. A dialogue with the US *Skyscraper style* influenced a series of paintings and sketches, including *New York. Central Park, The Road to Mount Vernon, Baseball, The Boredom.* The Soviet experience contributed to Deineka's few American works. In the most clear and general manner the art deco ideas and practical solutions were incorporated in the 1938 project of Deineka – in the decoration of the Mayakovskaya metro station, Moscow. The idea was to create a series of allegoric and technically new mosaic plafonds. Both spirit and techniques of late Deineka were partly inspired by the American art deco.

Keywords: art deco, Aleksandr Deineka, modernism, painting, Moscow Metro, Skyscraper style, Soviet Union Art, Social realism.

References:

Applegate J. 1970. *Art Deco*. New York: Wittenborn Art Books. 48 p.

Arwas V. 1992. *Art Deco*. New York: Harry N. Abrams Inc Publishers. 316 p.

Benton C., Benton T. 2003. *Art Deco 1910-1939*. London: V&A Publications. 464 p.

Brunhammer Y. 1984. *The Art Deco Style*. New York: St. Martin's Press. 175 p.

Bush D. 1975. *The Streamlined Decade.* Ann Arbor: G. Braziller. 214 p.

Duncan A. 1986. *American Art Deco.* New York: Harry N. Abrams Inc. 287 p.

Duncan A. 1984. *Art Deco Furniture. The French Designers.* New York: Holt, Rinehart and Winston. 192 p.

Geddes N.B. 1932. *Horizons*. Boston: Little, Brown, and Company. 273 p.

Greenberg C. 1961. *Art and Culture.* Boston: Beacon Press. 278 p.

Hillier B. 1968. *Art Deco of the 20s and 30s.* London.: Studio vista. 164 p.

Hillier B. 1971. *The World of Art Deco: An Exhibition Organized by The Minneapolis Institute of Arts.* London: E.P. Dutton. 224 p.

Klein D. 1974. *All Color Book of Art Deco. London:* Octopus Books. 72 p.

Deineka A.A. 1974. *Zhizn', iskusstvo, vremia* [Life, Art, Time]. Leningrad: Khudozhnik RSFSR. 342 p. (In Russian).

Kravets S.M. 1939. *Arkhitektura metropolitena im. L.M. Kaganovicha* [The Architecture of the Kaganovich Metro]. Moscow: Izdatel'stvo Vsesoiuznoi akademii arkhitektury. 43 p. (In Russian).

Malinina T.G. 2005. *Formula stilia. Ar Deko: istoki, regional'nye varianty, osobennosti evoliutsii* [Formula of the Style. Art Deco: Origins, Regional Variants, Evolution Features]. Moscow: Pinakoteka. 304 p. (In Russian).

Morozov A.I. 1995. *Konets utopii. Iz istorii iskusstva v SSSR 1930-kh gg* [The End of Utopia. From the History of the Soviet Art of the 1930s]. Moscow: Galart. 288 p. (In Russian).

Nenarokomova I.S. 1987. *«Liubliu bol'shie plany». Khudozhnik Aleksandr Deineka* ["I Love Big Plans". The Artist Aleksandr Deineka]. Moscow: Sovetskii khudozhnik. 208 p. (In Russian).

Selivanova A.N. 2019. P*ostkonstruktivizm. Vlast' i arkhitektura v 1930-e gg. v SSSR* [Postconstrustivism. Authority and Architecture in the 1930s USSR]. Moscow: BuksMArt. 320 p. (In Russian).

Sysoev V.P. 2010. *Aleksandr Deineka 1889-1969* [Aleksandr Deineka 1889-1969]. Moscow: Art-rodnik. 96 p. (In Russian).

Turchin V.S. 1993. *Po labirintam avangarda* [Through the Labyrinths of the Avant-garde]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 248 p. (In Russian).

Khait V.L., Nashchokina M.V. 2000. Vzaimodeistvie avangarda i ar deko v mirovom protsesse razvitiia stilia [The Interaction of Avant-garde and Art Deco in the Global Process of Style Development]. *Russkii avangard 1910-1920-kh gg. v evropeiskom kontekste.* Moscow: Nauka. P. 195-204 (In Russian).

Hiller B., Escritt S. 2003. *Art Deco Style.* London: Phaidon Press. 240 p. (Russ. ed.: Hiller B., Escritt S. 2005. *Stil' ar deko.* Per. s angl. V.I. Samoshkina Moscow: Iskusstvo. 240 p.).

Список литературы на русском языке:

Дейнека А.А. 1974. *Жизнь, искусство, время.* Ленинград: Художник РСФСР. 342 с.

Кравец С.М. 1939. *Архитектура метрополитена им. Л.М. Кагановича.* Москва: Издательство Всесоюзной академии архитектуры. 43 с.

Малинина Т.Г. 2005. *Формула стиля. Ар Деко: истоки, региональные варианты, особенности эволюции.* Москва: Пинакотека. 304 с.

Морозов А.И. 1995. *Конец утопии. Из истории искусства в СССР 1930-х гг.* Москва: Галарт. 288 с.

Ненарокомова И.С. 1987. «*Люблю большие планы». Художник Александр Дейнека.* Москва: Советский художник. 208 с.

Селиванова А.Н. 2019. *Постконструктивизм. Власть и архитектура в 1930-е гг. в СССР.* Москва: БуксМАрт. 320 с.

Сысоев В.П. 2010. *Александр Дейнека 1889-1969.* Москва: Арт-родник. 96 с.

Турчин В.С. 1993. *По лабиринтам авангарда.* Москва: Издательство МГУ. 248 с.

Хайт В.Л., Нащокина М.В. 2000. Взаимодействие авангарда и ар деко в мировом процессе развития стиля. *Русский авангард 1910-1920-х гг. в европейском контексте.* Москва: Наука. С. 195-204.

Хилльер Б. Эскритт С. 2005. *Стиль ар деко.* Пер. с англ. В.И. Самошкина. Москва: Искусство. 240 с.

DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-176-179

ПАРАДОКСЫ ТЕХНОГЕННОГО ОБЩЕСТВА. О КНИГЕ Н.М. ТВЕРДЫНИНА «ТЕХНИКА В ЛИТЕРАТУРЕ РАЗНЫХ СТРАН И ЭПОХ» (МОНОГРАФИЯ-ЭССЕ)

В.С. Глаголев

Глаголев Владимир Сергеевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского 76. E-mail: kfmgimo@gmail.com

Рецензия на книгу: Твердынин Н.М. 2019. Техника в литературе разных стран и эпох: монография-эссе. Москва: АНО «Диалог культур». 240 с. Издано при поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России».

В начале 2020 г. на полках книжных магазинов появилась книга, в библиографическом описании которой указан весьма оригинальный научный жанр — «монография-эссе». Её автор, доктор философских наук, профессор кафедры химии и материаловедения Академии гражданской защиты МЧС России Николай Михайлович Твердынин, — человек исключительной широты познаний, сумевший предложить неизбитый взгляд на, казалось бы, всем давно и хорошо знакомую тему отношения современного человека и техники. Нельзя однако не упомянуть, что Николай Михайлович к тому же — человек исключительной судьбы. Достаточно сказать, что он награждён знаком «Изобретатель СССР» и Знаком ликвидатора аварии на Чернобыльской АЭС I степени. Что наделяет его рассуждения о технике дополнительной «ценностной нагрузкой»: ведь именно всплеск «технофобии», последовавший после аварии на ЧАЭС, справедливо выделяется как один из тревожных симптомов социальной «радиации». В этой связи Н.М. Твердынин справедливо указывает на необходимость формирования правильной оптики, позволяющей новым поколениям разобраться в сложных вопросах, проясняющих роль техники в жизни современного общества. Как человек, стоявший «на границе миров» и до глубины души впитавший экзистенциальный опыт этого переживания, автор книги может позволить себе критичный и вместе с тем трезвый взгляд на процессы в этой области. Прежде всего потому, что опирается на вечные ценности, чья предельность близка такому феномену, как научная добросовестность.

Возможно, именно в силу такого глубоко личного отношения к научному знанию в книге Н.М. Твердынина парадокс соединения «технофобии» и «технократии» проанализирован с позиций сходства, а не различия этих подходов: с его точки зрения, «истинные» технофобы и технократы сходятся во внимательном отношении к социальным последствиям научно-техниче-

ского прогресса и в равной мере склонны критиковать связанные с ним негативные явления. Вместе с тем, следование крайностям всегда чревато заблуждением и не зависит от «профессиональной принадлежности». Именно поэтому «технократы» и «технофобы» в кавычках спорят о мнимых величинах: современное общество является техногенным по своей «природе», и из этого факта просто так «не выскочишь». А это значит, что с последствиями нарастающей технизации придётся считаться в любом случае, является ли тот или иной специалист поклонником техники — или, напротив, приверженцем негативного отношения к нарастанию её присутствия в жизни человека.

Твердынин Н.М. 2019. Техника в литературе разных стран и эпох: монография-эссе. М.: АНО «Диалог культур». 2019.

Как известно, технические новшества участвуют в формировании современного социума не меньше, чем их социальные и политические аналоги в виде «гуманитарных», «социальных», «политических» и иных технологий. Для «истинных» технократов понятно, что даже такая прекрасная инновация, как применение ИКТ (информационно-коммуникативных технологий) на уроках физики, должна носить дозированный характер: и естествознание, и связанная с ним техника любит руки, а не только математические символы. Чтобы стать хорошим «технарём», физический процесс надо *прочувствовать*. Чтобы *понимать*, то есть *действительно знать,* что происходит — в пробирке, на поверхности диэлектрика или в динамомашине, — совершенно необходимо поработать с пробиркой, диэлектриком или динамомашиной. Сведений, почерпнутых с экрана компьютера в видео формате, здесь явно недостаточно. Поэтому в школах и вузах нужны хорошо оборудованные лаборатории, а не только замечательная техника, обслуживающая информационные технологии. Только образование, учитывающее с позволения сказать *эстетическую* (то есть чувственную) составляющую физических объектов, помогающее понять их реальную роль в социокультурных практиках, может воспитать «истинных» технократов. «Истинный» технократ с этой точки зрения — грамотный учёный, на чьё образование в своё время не пожалели денег, интеллектуальных и эмоциональных сил. Такой учёный — не антитеза «гуманитарию», как хороший гуманитарий — не антитеза инженеру.

Таким образом, книга ставит чрезвычайно актуальный для современного общества (российского в том числе) вопрос об аксиологическом содержании технического развития, условиях и перспективах дальнейших судеб связанных с ней социумов. Простая и в чём-то даже незатейливая позиция здравого смысла по данному вопросу оформлена в отдельных главах книги как неспешный разговор о том, что думали о технике «разные» классики (например, такие корифеи, Ф. Рабле, Д. Дефо, Дж. Свифт и Э.Т.А. Гофман), а также современные писатели и поэты, включая малоизвестных и почти забытых. Говоря о современных авторах, Н.М. Твердынин, с одной стороны, выделяет их политические взгляды (часто диаметрально противоположные), а с другой — демонстрирует многообразие векторов научно-технического прогресса в современном мире. Векторов, несводимых к противостоянию по-

литически ангажированных позиций.

Казалось бы, этот неспешный разговор о том, что некогда писали (и сейчас пишут) о технике в художественной и философской литературе, пересыпанный комментариями к злободневным событиям и процессам в сфере образования и формирования общественного мнения, можно отнести к публицистике. Но это — только на первый взгляд. На фоне модного псевдоэкологизма, порой на критическом уровне альтернативного реалиям современности с её техническими возможностями и инерцией их развития, авторская интонация Н.М. Твердынина звучит на редкость «чисто», а его авторское кредо отличается не только здравомыслием, но и является по-настоящему научным. В этом кредо отчётливо просматривается логика исследователя, лишённого наивной веры во всесилие науки и преклонения перед фетишем абстрактной «научной методологии», способной победить везде и всегда. Ведь, как заметил ещё К. Поппер в «Открытом обществе», подобные «победы» может гарантировать только идеология; настоящая наука всегда открыта сомнению, — и лишь *возможной* радости открытия.

Именно этот подлинно научный дух, объединяющий в единое пространство научной мысли философское, гуманитарное, естественно-научное и техническое знание, не пренебрегая их существенными различиями, транслирует книга Н.М. Твердынина. Её интенции когерентны стилистике академически корректной научно-популярной журналистики в стиле «Очевидного — невероятного», хорошо известной старшему и среднему поколению по телепрограмме С.П. Капицы, выходившей на Центральном телевидении СССР с 1973 по 2012 гг. Возвращение в резонансный общественный дискурс этого «духа науки», с его внятной программой преодоления невежества и по-пушкински точно объединившего чудные открытия, дух Просвещенья, опыт и ошибки, гения и парадоксы («О сколько нам открытий чудных / Готовят просвещенья дух, / И опыт, сын ошибок трудных, / И гений, парадоксов друг, / И случай, бог изобретатель…»[1]), позволяют констатировать своевременность издания книги Н.М. Твердынина. Хотелось бы, чтобы это событие не прошло незамеченным не только для научного сообщества, но и для более широкой аудитории.

PARADOXES OF THE TECHNOGENIC SOCIETY. ON NIKOLAI TVERDYNIN'S BOOK *TECHNICS IN THE LITERATURE OF DIFFERENT COUNTRIES AND PERIODS: AN ESSAY MONOGRAPH*

V.S. Glagolev

Vladimir S. Glagolev — Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Professor Department of Philosophy, MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76. E-mail: kfmgimo@gmail.com

Book Review: Tverdynin N.M. 2019. *Tekhnika v literature raznykh stran i epokh: monografiia-esse* [Technics in the Literature of Different Countries and Periods: An Essay Monograph]. Moscow: Izdatel'stvo «ANO Dialog kul'tur». 240 p., ill. Published with the Support of the Federal Agency for Press and Mass Media within the Framework of the Federal Target Program Culture of Russia.

[1] Пушкин А.С. 1959. *Незавершенное (1829).* Собр. соч. в 10 тт. Москва: ГИХЛ. Т. 2. Стихотворения 1823-1836 гг. С. 594.

The review on the book of a former Emergency Ministry official and a philosophy professor Nikolai Mikhailovich Tverdynin published in 2020 in ANO Dialog Kul'tur publishing house analyses views on technology and technics that are manifested by acknowledged people across the globe. Two major beliefs are as follows: technophobic and technocratic. Dr. Tverdynin provides an unbiased description of their application to practice, as it becomes clear that technological threat awareness is a key feature of both attitudes.

The book suggests that modern technical boom and its increasing involvement in education and personal development shall remain a vital, but not central method of acquiring new skills, as direct experience teaches not only to operate, but also to be a qualified worker and an individual even in sciences. Despite this and other opinion messages (remember the author's past service), the book is not a journalist, but a scientific work, as it is void of ideology that accompanies technology. Overall, the book serves as an example of a rare accurate review of such an urgent issue and on such a thorough source collection.

УДК 101.1. 130.2 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-180-186

Э.В. ИЛЬЕНКОВ И СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А.Д. Майданский, В. Ойттинен

Майданский Андрей Дмитриевич — доктор философских наук, профессор, Белгородский национальный исследовательский университет, Белгород; ассоциированный научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва. 308015, Белгород, ул. Победы, 85. E-mail: caute@yandex.ru

Ойттинен Веса — Ph.D., профессор эмеритус Александровского института Университета Хельсинки, Финляндия. FIN-00014, Aleksanteri Institute, P.O. Box 42 (Unioninkatu 33), Finland. E-mail: vesa.oittinen@helsinki.fi

Майданский А.Д., Ойттинен В. 2020. Э.В. Ильенков и советская философия. *Концепт: философия, религия, культура.* Том 4. No 3(15). С. 180–186. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-180-186

Статья поступила в редакцию: 14.08.2020. Принята к публикации: 31.08.2020.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Благодарности. Публикация подготовлена при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 20-18-00028.

Расширенная версия интервью, которое взял В. Ойттинен у А.Д. Майданского для журнала «Monthly Review» (Нью-Йорк, США) в январе 2020 г. Интервью посвящено творчеству советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова (1924-1979), интерес к которому на Западе значительно вырос в последние годы. В интервью освещаются причины этого интереса и основные темы ильенковской философии, а также его работы в области культурно-исторической психологии.

Ключевые слова: марксизм, диалектика, советская философия, культурно-историческая пси-хология, идеальное, личность, деятельностный подход.

Спрашивает — профессор эмеритус Университета Хельсинки Веса Ойттинен (*В.О.*).

Отвечает — профессор Белгородского национального исследовательского университета Андрей Майданский (*А.М.*).

В.О. Андрей, советский философ Эвальд Ильенков умер в 1979 г. С тех пор его известность устойчиво росла — поначалу медленно, но в последние годы международный интерес к его трудам значительно увеличился. Как ты объясняешь это явление? Ведь советская философия в целом не пользуется особым спросом [на Западе].

А.М. Действительно, популярность Ильенкова растёт, особенно в последние 10–15 лет, в то время как остальной советский марксизм (за исключением культурно-исторической психологии

Л.С. Выготского и его школы) практически превратился в музейный экспонат. Почти каждый год мы видим новые переводы трудов Ильенкова, больше всего — на английский и испанский языки. Совсем недавно в Западной Европе возникла группа «Международные друзья Ильенкова» (International Friends of Ilyenkov). Свой второй симпозиум они провели в Копенгагене летом 2018 г. Третий, лондонский, был отменён из-за пандемии.

Полагаю, росту привлекательности Ильенкова способствуют два главных фактора.

Во-первых, новая волна интереса к Марксу и творческому марксизму во всём мире на фоне стремительной трансформации общества, ожиданий нового экономического кризиса и т.п. А Ильенков сумел взять от Маркса лучшее — метод мышления и критический дух. В работах Ильенкова минимум идеологической шелухи и схоластики, которая отталкивает от марксизма многих мыслящих людей.

Во-вторых, в архиве Ильенкова нашлось очень много текстов, которые он не смог опубликовать при жизни, и эти тексты подчас даже более интересны. Это, например, грандиозная «Космология духа» (совсем недавно она была впервые переведена на немецкий и английский языки); работы по психологии и педагогике; исследование феномена «отчуждения человека» в современном обществе (особенно интересна его критика в адрес «машинного» социализма) и поиск исторических путей снятия отчуждения. Более половины его рукописного наследия осталось лежать в письменном столе. Ему не удалось напечатать даже заветную «Диалектику иде-ального».

В.О. Ты упомянул о культурно-исторической школе советских психологов. Ильенков ведь также был во многом близок к этой школе? Родство между ними проходит по линии теории деятельности, или «деятельностного подхода», как его называют. Согласен ли ты с этим?

А.М. Безусловно! Ильенков прямо писал о «преимуществе школы Выготского перед любой другой схемой объяснения психики», очевидно, причисляя к этой школе и самого себя. Как психолог, Ильенков вёл исследования в русле теории деятельности А.Н. Леонтьева и П.Я. Гальперина. Это одна из ветвей школы Выготского, представляющая психику как форму поисково-ориентировочной деятельности во внешнем мире; в случае человека это — деятельная ориентация в мире культурных предметов, «артефактов», созданных человеческим трудом. Здесь-то и формируются все без исключения «высшие психические функции».

Надо сказать, что среди психологов Ильенков чувствовал себя гораздо больше «своим», чем среди философов. В последние, самые тяжёлые годы его жизни, когда директор Института философии Б.С. Украинцев развернул кампанию травли Ильенкова, последний находил пристанище и поддержку на факультете психологии МГУ у А.Н. Леонтьева и в давыдовском Институте психологии.

Архивные рукописи этой поры, второй половины 70-х, открыли нам Ильенкова, который ищет первоистоки психики, жёстко критикует классические эксперименты И.П. Павлова, читает и комментирует современную литературу по психологии и физиологии высшей нервной деятельности... При этом он твёрдо держится принципов культурно-исторической и деятельностной психологии.

Ильенкова особенно интересовал процесс «интериоризации» — конкретная механика «вращивания» (термин Выготского) культурных функций внутрь индивидуальной, поначалу ещё совершенно животной, психики. В этот момент возникает человеческая личность, моё «я». Особенно наглядно, как в замедленном фильме, этот тонкий процесс просматривается в Загорском эксперименте по воспитанию слепоглухих детей. Больше десяти лет своей жизни Эвальд Ильенков отдал этому эксперименту. После его трагической смерти в 1979 г. один из его слепоглухих учеников, Алек-сандр Суворов, напишет поэму-диалог с учителем «Средоточие боли», а Наташа Корнеева назовет свою дочь Эвальдиной.

В.О. Но все же Ильенков был не психологом, а философом. Как мне кажется,

можно сказать, что именно он положил начало так называемому «деятельностному подходу» в советской философии — подходу, который ранее применялся лишь в психологии.

А.М. Ильенков, конечно, в первую очередь философ, и в области психологии он занимался преимущественно проблемами теоретико-методологического порядка: отношение души и тела, или психического и физического; как формируется психика и какова первичная «клеточка» психики; что такое личность (так называется его последняя работа по психологии), и т.д.

Что касается «деятельностного подхода», то формально он декларировался в любом учебнике марксистской философии, с соответствующими цитатами из Марксовых «Тезисов о Фейербахе» о предметно-практической деятельности и требовании изменять мир, а не только его объяснять. Выражение «деятельностный подход» при этом не употреблялось, но Ильенков тоже его не употреблял (в его работах вообще не встречается прилагательное «деятельностный»). Тем не менее, именно Ильенков первым взялся решать задачу объяснения генезиса и структуры человеческого мышления на основе предметной деятельности, труда.

В самых общих чертах дело представлялось ему следующим образом. Человеческий труд как бы выворачивает природные явления сущностью наружу, практически выявляя чистые (идеальные) формы вещей. А уж потом эти выплавленные в «реторте цивилизации» формы отражаются, отпечатываются в человеческом мышлении в виде «идей». Практическое изменение мира выступает как основа, источник и художественного восприятия, и логического мышления, и вообще всех специфически человеческих способностей.

Этот принцип взяли на вооружение талантливые ученики Ильенкова — Л.К. Науменко, С.Н. Мареев, Г.С. Батищев, Ю.Н. Давыдов, В.М. Межуев и некоторые другие. Впоследствии большинство из них пошли своими, совсем другими дорогами в философии. К сожалению, основные труды этой ильенковской школы не переведены на иностранные языки. Читатель, не владеющий русским, может получить представление о них, пожалуй, только из книг «Практическая сущность человека: деятельностный подход в позднесоветской философии»[1] и «Философская мысль в России во второй половине двадцатого столетия»[2].

В.О. Ильенков не был узким профессионалом от философии, он стремился к воплощению своей деятельностной концепции в советском обществе, особенно в системе образования? Здесь перед нами — искомое единство теории и практики...

А.М. Ильенков никогда не был кабинетным философом. На войне он был артиллеристом, в мирное время конструировал радиоприборы (в том числе огромных размеров магнитофон с прекрасным качеством звучания) и даже поставил в своём кабинете токарный станок. Ну и, конечно, он много занимался проблемами экономики и педагогической психологии.

Ильенков терзался вопросом: почему в странах социализма, вопреки предсказаниям Маркса, государство не «отмирает», и наше общество не превращается в самоуправляемую коммуну? Наоборот, власть государства над человеческой личностью колоссально выросла. Ильенков пришёл к выводу, что для построения общества с «человеческим лицом» необходимо изменить самого человека. Отсюда его живейший интерес к Загорскому эксперименту со слепоглухими детьми, в котором практически шлифовались и проверялись принципы воспитания нового типа личности. Культурно-историческая психология и «развивающая» педагогика научат, как сформировать гармоничную личность, которой по силам сбросить иго мегамашин отчуждения — государства и рынка...

---

1 *The Practical Essence of Man: The "Activity Approach" in Late Soviet Philosophy.* 2016. Ed. by A. Maidansky and V. Oittinen. Leiden, Boston: Brill. 210 p.

2 *Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century: A Contemporary View from Russia and Abroad.* 2019. Ed. by V.A. Lektorsky and M.F. Bykova. London, New York: Bloomsbury Academic. 440 p.

Кто-то назовёт это педагогической утопией. Возможно. Но, как сказал Оскар Уайльд, «на карту мира, где нет страны Утопии, не стоит даже и глядеть. Это единственная страна, подходящая для человечества». А бывает и так, что утопия предвосхищает историю...

Ученик и ближайший друг Ильенкова В.В. Давыдов считается одним из отцов «деятельностной педагогики». Немало школ в нашей стране практикуют сегодня обучение младшеклассников по системе Эльконина — Давыдова. В порядке эксперимента применялась она и в Америке, в двух государственных школах штата Гавайи. Ильенков изложил основные принципы развивающего обучения в брошюре «Учитесь мыслить смолоду»[3]. Но основной массив его психолого-педагогических работ вышел уже в нашем столетии, многое имеется уже и в английском переводе.

В.О. Наиболее оригинальным вкладом Ильенкова в марксистскую философию считается концепция идеального, дебаты вокруг неё не стихают и по сей день...

А.М. Публикация статьи Ильенкова «Идеальное» во втором томе Философской энциклопедии в 1962 г. вызвала мощный всплеск полемики в советском философском сообществе. Идеологический «железный занавес» не позволил вывести обсуждение на мировой уровень. Лишь недавно была целиком переведена на английский язык самая капитальная работа Ильенкова на эту тему — «Диалектика идеального». Она вышла в сборнике «Диалектика идеального: Эвальд Ильенков и творческий советский марксизм»[4], с комментариями, освещающими контекст полемики вокруг поня-тия идеального.

Судьба этой поздней рукописи Ильенкова была непростой. Украинцев долгие годы не позволял публиковать «Диалектику идеального». Рукопись была напечатана лишь посмертно — в сокращении и под измененным заглавием. Та публикация, 1979 г., подлила масла в огонь полемики вокруг категории идеального. В спор включился и корифей советской эстетики Михаил Лифшиц, к которому Ильенков относился с большим уважением. Лифшиц выступил против деятельностного понимания идеального. В его трактовке категория идеального задает эталон совершенства всякой вещи и распространяется на всё и вся в природе.

Ильенков усматривал в идеальном «своеобразную печать, наложенную на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью». Всё, что попадает в круг этой жизнедеятельности, получает печать идеальности, становясь на то время, пока длится деятельность, жилищем и орудием идеального. Кора головного мозга становится инструментом мышления, серебро и золото — деньгами, огонь — божеством домашнего очага. Даже звёзды в небе тут превращаются в зодиакальные знаки, в компас и календарь... Ильенков называл идеальное «отношением представления» вещей (точнее, их сущности — причин и законов существования этих вещей) внутри человеческой деятельности, в процессе производства общественной жизни.

Живо интересовала Ильенкова проблема общественного идеала. В книге «Об идолах и идеалах» (1968) он предпринял попытку прочертить вектор коммунистического движения в современном мире. Коммунизм он понимал как процесс перехода функций управления общественной жизнью в руки самих людей, как процесс замены машин рынка и государства «организацией самоуправления». Молодой Маркс именовал это «снятием отчуждения» и «обратным присвоением человека» (der menschlichen Wieder-gewinnung).

К огорчению Ильенкова, в Советском Союзе под личиной коммунистического идеала обнаружился идол Машины, «кибернетический кошмар», которого так боялся философ. Вместо общества «с человеческим лицом» в стране строился *машинный социализм*. Мне кажется, это подтачивало его волю к жизни. Любимой

[3] Ильенков Э.В. 1977. *Учитесь мыслить смолоду.* Москва: Знание. 64 с.
[4] *Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism.* 2014. Ed. by A. Levant and V. Oittinen. Leiden, Boston: Brill. 221 p.

книгой Ильенкова стал оруэлловский «1984»; он читал этот запрещённый в СССР роман в немецком переводе и даже переводил на русский язык.

В.О. Ильенков имел репутацию «марксиста-гегельянца». Однако, мне кажется, это был иной тип гегельянства, чем, например, школа Деборина в раннесоветской философии 1920-х гг. Может быть, мы могли бы сравнить Ильенкова с Лукачем?

А.М. Как философ, Ильенков вырос с книгами Гегеля в руках. Он был буквально влюблен в гегелевский памфлет «Кто мыслит абстрактно?». Перевод этого, совсем небольшого по размеру, текста шлифовался им на протяжении 20 лет. Вместе с тем самого Гегеля Ильенков упрекал как раз за чрезмерную абстрактность — за превращение диалектических формул в «априорные схемы» и «высокомерно-пренебрежительное отношение к миру эмпирически данных фактов, событий, явлений». Этот первородный грех идеалистической диалектики, писал он, разделяют с Гегелем и корифеи «диамата», такие как Плеханов, Сталин и Мао Цзэдун.

Упрёк в абстрактности Ильенков адресует и плехановской гвардии во главе с Дебориным. Эти люди создавали школьные курсы диамата и истмата, которые Ильенков на дух не переносил. Бытующее в западной литературе представление, будто Ильенков был продолжателем линии Деборина и его школы, на мой взгляд, неверно. Хотя я не отрицаю родства между Ильенковым и Дебориным в понимании предмета философии, категорий диалектики, равно как и наличия у них общих симпатий к Гегелю и Спинозе.

Лукач — другое дело. Его книгу «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» Ильенков ценил необычайно высоко, переводил и комментировал вместе со своими студентами. В архиве Ильенкова сохранился реферат «Онтологии общественного бытия» (начала 1970-х гг.), написанный с большим уважением к покойному автору, Лукачу, несмотря на то, что Ильенков был непримиримым противником «онтологизации» диалектики. В его глазах Лукач — представитель лучшей, живой марксистской традиции, в отличие от мертворожденной схоластики «диамата».

В.О. В настоящее время ты занимаешься изданием Собрания сочинений Ильенкова. Не мог бы ты рассказать об этом проекте? Кроме того, было бы интересно узнать, способны ли пока что не изданные материалы архива Ильенкова изменить установившийся к настоящему времени образ его философии?

А.М. В феврале 2019 на русском языке вышел первый из десяти томов Собрания сочинений Ильенкова. В течение года вышли еще три тома. Работу над изданием мы ведём втроем: академик В.А. Лекторский, дочь Ильенкова Е.Э. Иллеш и я.

Публикация оставшихся материалов из архива Ильенкова может добавить некоторые штрихи к портрету философа, но вряд ли она существенно повлияет на сложившийся образ. Основная часть архива Ильенкова уже опубликована. Среди пока ещё не изданных работ, можно выделить рукопись его последней книги, в которой критикуется технократический проект построения социализма. Ильенков считал, что именно этот проект осуществляется в Советском Союзе. Поскольку критиковать реальный «машинный» социализм напрямую не позволялось, Ильенков спорил с его идеологами, такими как Александр Богданов (ближайший соратник Ленина и его оппонент в философии) и современный польский марксист Адам Шафф.

Советская цензура наглухо блокировала всё, что писалось Ильенковым на эту тему. Лишь год спустя после смерти философа вышла та самая его последняя книга — в сокращенном и капитально отредактированном цензором виде, под кем-то придуманным заглавием: «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма».

В.О. Видишь ли ты какие-либо пробелы или проблематичные пункты в ильенковской философии?

А.М. У больших мыслителей, таких как Ильенков, и ошибки умные: они дают пищу для размышлений и указывают на «точки роста» теории. Это ошибки *объективные*, обусловленные духом времени и противоречиями в самом предмете исследования, а не субъективной слабостью ума.

Есть проблемы, над которыми Ильенков ломал голову, долго и напряжённо, но не сумел с ними справиться, — как, например, уже упомянутая проблема «отмирания государства». Не обошлось и без серьёзных пробелов. Так, Ильенков много и остроумно критиковал идею построения «Машины умнее человека» — суперкомпьютера, который смог бы планировать экономическое развитие и управлять общественной жизнью лучше, чем это делают живые люди. Однако он так и не поставил очевидный для марксиста вопрос: чем может быть полезна ЭВМ для «снятия отчуждения» и «обратного отвоевания человека»? Если ручная мельница даёт феодальное общество, а паровая мельница — промышленный капитализм (Маркс), то какое же общество даст нам мельница компьютеризованная?

Лично мне особенно интересны и полезны мысленные споры с Ильенковым. Не так давно, в ходе дискуссии на страницах журнала «Mind, Culture, and Activity», я отстаивал взгляд Выготского на аффект как «клеточку» психики против позиции Ильенкова, считавшего такой «клеточкой» чувственный образ[5]. Ошибочным мне кажется понятие «мыслящего тела», которое он приписывал Спинозе (на эту тему мне пришлось вести ожесточенный спор с несколькими учениками Ильенкова). Но и в этих спорах я смотрю на вещи сквозь отшлифованные Ильенковым «линзы» логических категорий. Лучшей теоретической оптики я пока не встречал.

EVALD ILYENKOV AND SOVIET PHILOSOPHY

A.D. Maidansky, V. Oittinen

Andrey D. Maidansky — Doctor of Philosophy, Professor, Belgorod National Research University, Belgorod; Research Associate at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. 308015, Belgorod, Pobedy str., 85. E-mail: caute@yandex.ru

Vesa Oittinen — Ph.D. in Philosophy, Professor Emeritus, Aleksanteri Institute, University of Helsinki, Finland. FIN-00014, Aleksanteri Institute, P.O. Box 42 (Unioninkatu 33), Finland. E-mail: vesa.oittinen@helsinki.fi

Maidansky A.D., Oittinen V. 2020. Evald Ilyenkov and Soviet Philosophy. *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Vol. 4. No 3(15). P. 180–186. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-180-186

Received: 14.08.2020. Accepted: 31.08.2020.

Conflicts of interest. The authors declare the absence of conflicts of interest.

Acknowledgements. The Research was carried out with the Financial Support of the Russian Science Foundation, within the Framework of Project № 20-18-00028.

Abstract. This is an extended version of the interview of Prof. Andrey D. Maidansky given to Em. Prof. Vesa Oittinen for *Monthly Review* journal (New York, USA) in January 2020. The interview was dedicated to the works of the Soviet philosopher Evald Vassilyevich Ilyenkov (1924-1979) which have recently received increasing international attention. The interview sheds light on the reasons for such an interest and outlines the key focus topics of both Ilyenkov's philosophy and his Cultural-Historical Psychology works.

Keywords: Marxism, Dialectics, Soviet Philosophy, Cultural-Historical Psychology, the Ideal, Personality, Activity Approach.

[5] Maidansky A. 2018. Spinoza in Cultural-Historical Psychology. *Mind, Culture, and Activity.* 25 (4). P. 355-364.

References:

Dialectics of the Ideal: Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism. 2014. Ed. by A. Levant and V. Oittinen. Leiden, Boston: Brill. 221 p.

Maidansky A.D., Oittinen V. 2020. Evald Ilyenkov and Soviet Philosophy. Monthly Review. 71 (8). https://monthlyreview.org/2020/01/01/evald-ilyenkov-and-soviet-philosophy/

Maidansky A. 2018. Spinoza in Cultural-Historical Psychology. *Mind, Culture, and Activity.* 25 (4). P. 355-364.

Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Cen-tury: A Contemporary View from Russia and Abroad. 2019. Ed. by V.A. Lektorsky and M.F. Bykova. London, New York: Bloomsbury Academic. 440 p.

The Practical Essence of Man: The "Activity Approach" in Late Soviet Philosophy. 2016. Ed. by A. Maidansky and V. Oittinen. Leiden. Boston: Brill. 210 p.

Il'enkov E.V. 1977. *Uchites' myslit' smolodu* [Learn to Think from Your Youth]. Moscow: Znanie. 64 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

Ильенков Э.В. 1977. *Учитесь мыслить смолоду*. Москва: Знание. 64 с.

УДК 130.2. 008 DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-

ТРАДИЦИИ ПРЕПОДАВАНИЯ И ЛОГИКА МОДЕРНИЗАЦИИ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СЕРБИИ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ОЧЕРК[1]

С. Терзич

Терзич Славенко — доктор исторических наук, член-корреспондент Сербской академии наук и искусств, профессор, главный научный сотрудник, Исторический институт Белграда (Сербия). 11000, Београд, Србија, Кнез Михаилова, 36/II. E-mail: slavenko.terzic@iib.ac.rs

Терзич С. 2020. Традиции преподавания и логика модернизации университетского образования в Сербии: историко-культурный очерк. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 3(15). С. 187–197. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-187-197

Статья поступила в редакцию: 11.09.2019. Принята к публикации: 09.08.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Процессы модернизации образования затронули сегодня подавляющее число стран. Одно из важных направлений подобной модернизации касается университетского образования. Особенный интерес для изучения в историко-культурном и философском ключе представляет сегодня реформирование его национальных моделей, генетически связанных с немецкой ветвью общеевропейской традиции. За последние десятилетия эти модели претерпели заметные изменения, пройдя адаптацию к новым условиям преподавания и тем социальным запросам, которые диктует новое отношение к знанию. В числе актуальных задач, стоящих перед исследователем, входит изучение того, имеет ли место на фоне текущих изменений сохранение преемственности культурных традиций.

Возникнув на основе немецкой модели университета, первый на территории Сербии университет Белграда вобрал в себя традиции уважения к науке и образованию. При этом его развитие зависело от изменения культурной и политической ситуации. Одним из ярких моментов такого рода была смена политического вектора после каждой из мировых войн. Большое значение имели также события 1968 г. В числе старейших факультетов университета особое место всегда занимал философский факультет, объединявший направления «классики» (выделившейся затем в отдельное направление филологических исследований) и позитивного знания (история, психология, социология и др.). Современное преподавание таких дисциплин, как история философии, эстетика, логика и др. убедительно показывает преемственность традиций в сочетании с

[1] Статья написана на основе интервью, которое дал журналу «Концепт: философия, религия, культура» господин Славенко Терзич, член-корреспондент Сербской академии наук, в то время — Чрезвычайный и полномочный Посол Республики Сербии в Российской Федерации, ныне — главный научный сотрудник Исторического института Белграда (Сербия).

инновациями, без которых не развивается ни одна система образования. Культурологический анализ целеполагания и изменений в этой сфере позволяет сделать вывод, что курс на поддержание взаимно дополнительных отношений между традициями и инновациями отвечает национальным интересам Сербии как европейской страны, с её богатой историей и открытостью к межкультурной коммуникации на благо мира.

Ключевые слова: культура Сербии, социокультурная идентичность, трансляция ценностей, модернизация образования, сербские университеты, известные философы Сербии.

Рассуждая о модернизации образования, нельзя не сказать несколько слов о модернизации как таковой. Модернизация имманентна истории, вся история в каком-то смысле — это процесс модернизации. Однако не стоит придавать этому процессу какое-то магическое значение, сводя к броскому слову и превращая в своеобразное заклинание. В конце концов, модернизация не самоцель, а суть происходящего с нами. Попытка рассмотрения событий далёкого прошлого при этом всегда становится их реконструкцией; позволяя увидеть историю культуры как объективное изменение тех или иных аспектов действительности. Данный подход в том числе позволяет задать вопрос о реальном ходе межкультурного взаимодействия, ведь в действительности очень мало культур, которые могли бы долгое время оставаться «закрытыми», не контактировать с соседями (и не только), не подвергаться «эндогенной» и «экзогенной» модернизации.

Что касается сербской культуры, можно с уверенностью сказать, что она всегда была открытой. Наша страна так расположена в географическом и геополитическом плане, что со времен раннего Средневековья здесь было сильно влияние разных культур, разных цивилизаций. Вначале это была Византийская цивилизация (и здесь наблюдается немалое сходство с русской культурой, также оказавшейся под сильным влиянием Константинополя). Затем, тоже в Средние века и отчасти параллельно с Византией, пришёл черёд цивилизации Медитеранской (Средиземноморской): её влияние осуществлялось через Венецию, которая оказывала воздействие на внутренние процессы средневековой Сербии через приморские города — Котор, Дубровник и др. [Терзич, 2015]. Затем, в XVI–XVII вв. и далее, прослеживается сильное влияние русской культуры[2].

Немного истории. Как известно, после Косовской битвы в 1389 г. сербы потеряли своё государство. Это был полный крах сербской средневековой цивилизации (которая, отметим, была развита на достаточно высоком уровне). Сербы остались не только без государства, но и без великих достижений сербского народа. «Высшие слои» сербского общества либо приняли ислам, либо просто убежали: через Адриатику в итальянские земли — или на север, в Венецию; или на запад, в Австрию. В высших кругах сербского общества наступил полный развал. Однако, несмотря на политическую разделённость сербской культуры (сербы жили по разным империям — Османской и Австрийской, а также в землях Венеции), общие сербские и общеславянские связи сохранялись даже в этот период. Во многом это оказалось возможным благодаря Сербской православной церкви. Усилиями Сербской православной церкви сохранялась жизнь народа, его самосознание, память о величии, силе и достижениях Сербии средних веков. Также именно через православие и его влияние на культуру повседневности, начиная с XVI, через XVII в XVIII вв. осуществлялось влияние русской культуры: Россия, рус-

[2] В сербской научной литературе принято именовать этот период как «славянско-русский»; иногда говорят даже о византийско-славянской цивилизации.

ские дворяне, русская династия направляли сербам иконы, сосуды, облачения, православные книги. И когда сейчас вы едете через Балканы, через сербские земли, — везде встречаются старинные сербские церкви, в которых много русских икон. Благодаря этому культурному взаимодействию в XVIII в. русский язык — русско-славянский, церковно-славянский — стал языком не только сербской церкви, но и сербской литературы.

С началом Просвещения (то есть модернизации в узком смысле слова, понятой как «эпоха Модернити»), которое по всей Европе началось в XVIII в. (тут можно упомянуть много ярких исторических фигур — среди них Вольтер, Екатерина II, австрийский император Иосиф и др.), сербское общество стало ощущать заметное воздействие и других культур, в первую очередь — Западной и Центральной Европы. С конца XVIII – начала XIX вв. возрастает влияние Австрийской империи. Этот канал западноевропейского влияния (кстати, он идёт и к России) формируется на базе немецких университетов, открывая университетскую учёность всем, кто занят интеллектуальным трудом, имеет возможность, интерес и способность к обучению.

Можно назвать целый ряд личностей этого периода, оставивших свой след в сербской культуре. Это и Теодор (Фёдор) Иванович Янкович де Мириево (Мириево — так в те времена называлась деревня недалеко от Белграда, сейчас это уже часть города Белграда), один из последователей Я.А. Коменского, принимавший активное участие в разработке реформ образования в Австрийской и Российской империи. И Павле Юлинатс, который стал русским дипломатом. И наш физик Атонасие Стойкович (Афанасий Стойкович), который был в числе первых ректоров Харьковского университета; а также Григорий Трлаич, который был профессором литературы Харьковского университета [Милослављевић, 1977: 257-269]. Как видим, развитие европейского вектора культурных контактов в этот период отнюдь не обрушило исторические связи между сербской и русской культурой. Межкультурная коммуникация в целом оказалась вписана в общеевропейский формат, параллельно осуществлялось русско-сербское взаимодействие — в культуре это особенно заметно как раз на примере развития образования.

Если же говорить о влиянии ориентальной культуры (всё-таки сербы жили под Османской империей — где 300, а где и 450 лет), то оно оставило след преимущественно на бытовом уровне, в лексике, образе жизни и т.д. О философском или литературном влиянии здесь речь не идёт.

Таким образом, даже краткий исторический экскурс показывает, что культура Сербии не просто открыта. В определённом смысле речь может идти о её мультикультурности, явившейся следствием плодотворной встречи на земле Сербии разных культурных традиций. Поэтому в ходе сербского культурного возрождения до сих пор выделяется, с одной стороны, вопрос продолжения исконных сербских традиций, а с другой — приветствуется открытость к новым течениям. Это видно и в искусстве — живописи, музыке, и литературе, философии и других областях жизни общества.

Создание университета в Белграде. Немецкое влияние

В первой половине XIX в. весь просвещённый мир испытал культурное влияние немецких университетов и немецкой философии. Такие имена, как Фихте, Шеллинг, Гегель, Гердер и др. становятся в этот период символами обновления, интеллектуального движения вперёд. Заметное немецкое влияние присутствует в этот период и в сербской культуре. И, конечно, в сербском образовании. Кстати, в Сербии XIX в. — даже точнее, между сербами — немецкий язык был первым иностранным языком[3].

[3] Позднее, к началу XX в., возрастает влияние французской культуры и французского языка. Здесь сказала своё слово, в частности, поэзия символизма. И, разумеется, нельзя не учитывать политические причины: Первую мировую войну и особенности времени между войнами.

Многие сербские профессора, включая Милана Будимира и других философов, до Первой мировой войны получали образование в немецких университетах (имея в виду широкую традицию преподавания, включая Австро-Венгрию) — Венском, Гейдельбергском и Берлинском университетах. Именно в немецких университетах получали образование многие известные сербские историки — Драголюб Павлович, Йован Радонич, Станое Станоевич и др., так что немецкое культурное влияние было очень сильным.

Таким образом, в основе создания университетского образования в Сербии лежит немецкая модель, хотя дальнейший ход истории безусловно привёл к её значительной модернизации.

Философский факультет в Белградском университете — один из старейших, наряду с юридическим. Философский факультет объединял все гуманитарные науки: обществознание, лингвистику, литературу, историю, философию; и развивался этот факультет (как и вообще всё сербское образование) путём постоянной борьбы между классическим образованием и позитивистским. Причём примерно до 1870-х гг. шло утверждение позиций классического образования: изучение греческого и латинского языков, греческой философии и т.д. Со второй половины XIX в. под влиянием идей Огюста Конта наука начинает развивается в рамках позитивизма. И это, понятно, сказывается на образовании. Позитивистская вера во всепобеждающую силу знания и бесконечные возможности техники, сциентистская вера в мощь науки — всё это оказало огромное воздействие на концепцию сербского образования, в том числе — образования философского.

Среди выдающихся философов Сербии нельзя не упомянуть такие имена, как Бранислав Петрониевич [Петронијевић, 1924] и др., чьи воззрения находились под большим влиянием немецкой философии. Немецкая философия сохранила свой авторитет и между войнами, когда отчётливо обозначилось внимание к новым философским направлениям и новым именам. После Второй мировой войны огромным было влияние экзистенциализма — идей Ж.-П. Сартра, А. Камю и др.; а также Франкфуртской школы — Г. Маркузе, Э. Фромма и др. В этот же период стало проявляться американское влияние — в первую очередь, в общественной и повседневной жизни. Также прослеживается советское идеологическое присутствие: в области историографии это была школа Покровского.

Свою лепту внёс и 1968 г., когда в Белграде произошли бурные студенческие протесты. На настроение молодого поколения тогда оказали очень сильное влияние такие сербские философы, как Михайло Маркович, Светозар Стоянович, Иван Колярич. В дискуссиях, ставших ключевым звеном данных протестов (которые, кстати, проходили в старом здании Философского факультета, сегодня там ректорат Белградского университета), главными выступающими были как раз философы. Особенно ярко выступал профессор Философского факультета Николо Милошевич, философ и антрополог. Тогдашняя власть быстро убрала их из университета, перебросив в Институт общественных наук. Но их влияние на сознание целого поколения продолжалось несколько десятилетий.

Определённый интерес представляет тот факт, что после Второй мировой войны параллельно развивалось сразу несколько концепций образования: продолжалась традиция классического образования; развивалось образование, ориентированное на позитивистскую модель познания; однако в изменении структуры университета сказалось и советское влияние. В частности, при университете были созданы институты, — например, Институт искусств на Философском факультете. При Академии наук тоже были созданы институты — Исторический институт, Институт математики, Институт техники, — всего порядка 10-15 институтов. Тесного сотрудничества между научными институтами вне университета и с самим университетом не было. Правда, отдельного Института философии в Академии всё-таки не было, но зато был Институт истории. Активно действовал Центр османистики; при этом никого из коллег, работавших в Университете, туда никогда не приглашали.

Своеобразное «разведение» гуманитарной науки и образования «по отдельным квартирам», случившееся в это время, достойно сожаления. Вместе с тем, это был период большой увлечённости философией со стороны всего студенческого сообщества, время, ангажированное философией. Сомнительно, что ещё когда-либо в истории Сербии философская мысль оказывала столь сильное влияния на общественные настроения и общественную деятельность.

Традиции преподавания логики и развитие сербско-российского сотрудничества

Преподавание логики на современном уровне в Белградском университете в XX в. связано прежде всего с именем известного философа Михайло Марковича, автора гимназического учебника «Логика» и такой яркой книги, как «Диалектическая теория как означаемое» (книга была переведена на многие языки мира, включая японский).

Другой яркой фигурой является Слободан Жунич, автор книги об истории понятийной логики у сербов [Жуњић, 2013]. Жунич — один из наиболее ярких сербских философов XX в. (к сожалению, современники — я имею в виду наше университетское общество — недооценили его труды и достижения при его жизни; надеюсь, они будут по достоинству оценены через какое-то время). В своей ключевой работе С. Жунич показал преемственность развития понятийного аппарата философии Аристотеля в сербском культурно-образовательном дискурсе, начиная с XIV в. и заканчивая XX, обратившись к анализу категорий «сущее» и «существование» [Цибизова, 2015: 173-185]. Важное не только для истории философии, но и, например, для современной физики, такое рассмотрение позволяет говорить о серьёзном развитии теоретическом мысли Сербии, соединяющем прошлое и современность при разработке ключевых научных положений.

Стоит отдельно отметить, что после Октябрьской революции в России в Сербии наблюдалось сильное влияние русской философии, ставшее возможным благодаря русским эмигрантам — учёным и философам, которые жили в Сербии. В 1928 г. в Белграде был открыт Русский институт, который собрал вокруг себя русскую интеллигенцию. Его силами издавался очень интересный журнал «Русский архив» (в библиотеке сербского Института истории есть все его номера). Сербы хорошо знакомы с произведениями таких авторов, как Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев; их работы изучают, в том числе, на языке оригинала, многие переведены на сербский язык.

Обычно, рассуждая об отношениях российского и сербского народов, принято говорить о политическом и экономическом взаимодействии. Конечно, такое взаимодействие очень важно. Однако не менее важно укреплять и расширять наши отношения в области науки, культуры и образования. Считаю это одним из основных направлений стратегического сотрудничества. Курс «Логико-онтологические и социокультурные основания феномена „fake news“», который подготовил и прочитал в МГИМО МИД России ученик Михайло Марковича, профессор Приштинского университета Борис Братина, — один из действенных шагов к расширению такого сотрудничества.

Традиция изучения иностранных языков

Отдельно стоит подчеркнуть, что в университете Белграда образование сразу велось на сербском языке. При этом, как уже отмечалось, была достаточно прочная традиция классической мысли, основанная на изучении литературы — от древнегреческой до современной американской, русской и западноевропейской (преимущественно — на языке оригинала). Это, с одной стороны, способствовало развитию высоких стандартов обучения на философском факультете; с другой — послужило основанием для появления в структуре университета очень сильного филологического факультета. Главным апостолом этого направления, человеком с сильным влиянием и харизмой, был Милош Джурич,

чьи исследования в области греческой философии трудно переоценить. Эта школа нашла своё продолжение усилиями выдающегося философа профессора Йована Деретича, который написал книгу «История сербской литературы». В каком-то смысле это — история сербской цивилизации, основанная на детальном изучении текстов и их культурного значения.

Будущее сербского университета: модели и приоритеты

В связи с навязчивыми идеями, которые иногда идут со стороны европейского сообщества, стоит сразу определиться с тем, что «болонизация» — не единственный путь модернизации, соответствующий духу и задачам модернизации университетов. Показательным примером, иллюстрирующим до предела идеологизированный характер отношения со стороны сторонников «болонизации» к «неболонизированным» позициям, темам и текстам, является судьба одного из моих проектов, который назывался «Европа и Сербия» (проект сербской национальной истории). Он был отправлен на отзыв — сначала в Италию, потом в Германию, где некий человек — даже не эксперт — написал рецензию на английском языке, тон которой можно назвать полицейским. О предполагаемых результатах проекта было сказано, что они «могут укрепить националистические чувства и националистическое самосознание в сербском обществе». Тогдашний президент Академии наук назвал этот отзыв «рецензия alla bolognese». Если разбираться с тем, что считать «национальным», а что — «националистическим», то здесь произошла явная подмена понятий, — наверное, очень выгодная кому-то, но совершенно ненаучная.

Хочу еще раз подчеркнуть, что Белградский университет — особенно в области гуманитарных наук — десятилетиями был центром философского культурного влияния на сербское общество. К сожалению, сегодня это влияние не имеет прежнего масштаба. Причин тому множество. Однако есть и позитивные примеры. Так, остаются сильными позиции сербской школы в области исторических наук, этнографии, этнологии. Активно изучается наследие известного сербского этнографа и географа Йована Цвийича, который оставил после себя огромное научное наследие — описание обычаев и культурных традиций сербского народа, истории различных культурных влияний и т.д. Его труды переведены на многие языки [Цвијић, 1913]. Сам Цвийич, человек европейского масштаба и образования, объехал все сербские земли, все Балканы; он и его помощники проводили развёрнутые полевые исследования, шли пешком или ехали на лошадях, встречались и говорили с людьми, изучая культуру повседневности: как люди одеваются, как устроены их дома, какая у них кухня, какая ментальная структура и т.д. По мнению Цвийича и его школы, все эти особенности обуславливал географический фактор. Какое-то время назад я сам возглавлял полевые исследования в области исторической географии. Мы с коллегами исследовали север Черногории, юго-западную Сербию, Метохию. И тоже часто шли пешком.

Конечно, сегодня изменения в укладе жизни везде происходят гораздо быстрее, чем во времена Цвийича. Если раньше что-то менялось столетиями, то сейчас перемены происходят в рамках десятилетний, если не быстрее; всё это надо фиксировать, описывать, изучать. Сейчас модно читать Маргарет Мид: антропология, африканские племена и многие другие экзотические культурные среды привлекают к себе внимание не только специалистов, но и более широкого круга читателей. Что, конечно, имеет право на существование и может быть очень интересно. Но полагаю, прежде всего необходимо изучать ту культурную среду, в которой мы живём.

Для Сербии такой средой является Балканский регион, где за последние 20-30 лет произошли очень серьёзные изменения — и политические, и ментальные, и культурные. Рассуждения о постоянно усиливающемся влиянии Запада на этот регион часто не учитывают возрастающее влияние Востока. Но ведь фактически в настоящее время на Балканах наблюдаются

обе эти тенденции. С этой точки зрения обращают на себя внимание исследования, в которых поднимается в том числе вопрос о «реисламизации Балкан» [Руа, 2017: 30]. Описание конкретных путей взаимодействия этих политических векторов, а также связанных с их действием взаимного влияния культурных традиций, видится в данной связи весьма перспективным, — не говоря уже о динамическом описании культурного взаимодействия вне рамок сведения культурологии к примордиальному подходу (о чём сегодня также ведутся острые научные дискуссии [Руа, 2017: 25-28]. Так что и у историков, и у философов Сербии есть большое поле для исследований.

В то же время, с точки зрения историка, в настоящее время не обнаруживается каких-либо действительно новых философско-исторических школ, влияющих на нашу историографию. Скажем, у поколения 1968 г. была в моде французская Школа Анналов — Марк Блок, Люсьен Февр, Фернан Бродель. В Белградском университете читался курс по историографии и исторической методологии — как развивалась историографическая мысль с XVIII в. и до наших дней. Он начинался со школы эрудитизма XVIII в., потом студенты слушали лекции обо всех представителях французской либеральной школы: Жиль Мишле, Франсуа Гизо, Огюстен Тьерри и др.; немецкой школы, английской историографии — Томас Б. Маколей, Томас Карлейль и т.д.; заканчивалось всё это изучением французской школы «Анналов». Так, выдающийся историк и мой учитель Радован Самарджич знал Фернана Броделя, который, как и Й. Цвийич, придерживался гипотезы о влиянии географии на жизнь человека. Книга Ф. Броделя «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» с точки зрения Р. Самарджича была полезна для историка ещё и тем, что здесь ставился вопрос об источниках. Разумеется, историк должен писать свои труды, опираясь на источники, но суть истории не сводится к источникам. Источники — это только кусочки прошлого: как говорил немецкий философ Вильгем Дильтей, хороший историк должен обладать интуицией, чувствовать время, людей, их настроения, их ментальную структуру. И профессор Самарджич всегда настаивал, что историк, кроме серьёзного освоения источниковой базы, должен быть широко образованным человеком, — чтобы на основе этих кусочков прошлого предложить добротную реконструкцию прошлого, и чтобы к тому же он был хорошим писателем, чтобы люди его читали. Сам профессор Радован Самарджич [Samardžić, 1994; Samardžić, 1993] был блестящим писателем, его книги переведены на многие иностранные языки и всегда вызывали большой интерес. При том, что многие исторические факты сегодня оказываются в центре ожесточённых научных (и не только) дискуссий [Самарджич, Ћирковић, Жироевић, 1989; Благоевић, 1990: 18-22; Колосков, 2016: 152-168; Колосков, 2018: 124-128].

Сейчас, когда в интеллектуальном сообществе идет борьба между сторонниками некритически идеологизированной вестернизации (хотя, хочу ещё раз подчеркнуть: сербская культура всегда была открыта влиянию Запада в историческом смысле) и сторонниками самостоятельного традиционального направления (которые открыты и к западным школам мышления, но не только к ним), проследить аргументы сторонников той и другой моделей культурного развития представляется особенно интересным. Эти проблемы обсуждаются сегодня во всём мире. Не исключение — российские, американские и сербские учёные [Щелкунов, 2018; Миронов, 2019; Суворова, Бронников, 2019; Raitskaya, Tikhonova, 2019; Thayer, Collingwood-Selby, McGlazer, 2019; Ruso, 2015; Ruso, Filipović, Pejović, 2017a; Ruso, Filipović, Ranković, 2017b; Фридман, 2016].

К сожалению, помимо научных аргументов в этих дискуссиях нередко прослеживается отчётливая идеологическая составляющая. На фоне того багажа научных знаний, который накоплен сербскими историками, антропологами, философами, филологами, социологами, психологами и т.д., всё чаще в университетском сообществе звучат призывы: не заниматься вопросами истории культуры, науки, исто-

рии сербского общества в целом и истории сербского государства, вопросом национального единения, истории национальной идеологии наконец. Предлагается обратиться к более узким и специфическим темам из области культурной антропологии и социальной патологии. Так, например, «легитимные темы» — об отношениях полов, роли женщины, криминалитете и т.д. Всё это, безусловно, очень интересные вопросы. Однако сербские историки ещё не достигли такого уровня, как, например, французская историография, когда изучены многие другие, не менее важные, темы французской истории: у нас много чего ещё не исследовано. Секс на Балканах, секс в сербском обществе, проституция в Белграде, криминал в Белграде, — всё это может стать предметом исследования, но только *не вместо* вопросов идентичности или политической культуры.

Суть ныне модного стремления к легитимации одного и делигитимации другого — не знаю, насколько оно присутствует в русской историографии — такова: зачем нам прошлое, его нужно забыть, оно нам мешает; надо смотреть в будущее. Эта ложная методологическая конструкция базируется на очевидной подмене тезиса. Как можно отделить прошлое от будущего? Ведь исторический взгляд предполагает, что это — один диалектический процесс. Таким образом, отказ от исторического подхода, имплицитно присутствующий в попытке свести его к историцизму или к эссенциализму, раскритиковать и с лёгкостью заменить на упрощённый структурализм, как раз и демонстрирует эссенциализм в самом прямом смысле: если история трактуется не динамически, она перестаёт быть историей и становится идеологией.

Сегодня мы стоим перед очень серьёзными вызовами для всего сербского общества. Именно поэтому так важны глубокие научные исследования ключевых вопросов: нам нужно понимать, куда мы движемся, в каком культурном, цивилизационном направлении идёт это движение. Поэтому мы должны знать свою историю. И в Сербии есть молодые учёные, которые занимаются темами истории культуры, науки; изучают наследие как процесс непрерывного развития и модернизации. Есть исследователи, от которых можно ждать серьёзных научных результатов.

Европеизация как ориентация на нормативы и стандарты ЕС, на мой взгляд, не тождественна феномену европейской цивилизации, который гораздо шире и значительно превосходит такую временную структуру, как Евросоюз. Поэтому, когда мы говорим о Европе, мы видим перед собой Европу как общее культурное наследие западного и восточного мира, где своё место занимает и культурное наследие русской цивилизации, и культурное наследие Сербии, и культурное наследие других стран, которые нередко воспринимаются в ЕС как «младшие братья». Вопрос о сербской культуре как равноправной части общего европейского культурного наследия также требует научного изучения. В таком направлении может развиваться наша культурная и научная политика, предполагающая дальнейшую разработку долгосрочной научно-культурной стратегии, поддерживающей фундамент государства и общества. Университет здесь — один из центров, где свобода дискуссий означает одновременно широту взглядов и научную обоснованность аргументации. И направленная в эту сторону модернизация, думается, не является специфически сербским мероприятием.

УДК 130.2. 008

TEACHING TRADITIONS AND THE LOGIC OF UNIVERSITY EDUCATION MODERNIZATION IN SERBIA: A HISTORICAL AND CULTURAL ESSAY[4]

S.V. Terzič

Slavenko Terzič — Doctor of History, Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Professor, Principal Researcher, Historical Institute of Belgrade (Serbia). 11000, Belgrade, Serbia, Knez Mihailova, 36/II. E-mail: slavenko.terzic@iib.ac.rs

Terzič S.V. 2020. Teaching Traditions and the Logic of University Education Modernization in Serbia: a Historical and Cultural Essay. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 3(15). P. 187–197. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-187-197

Received: 11.09.2019. Accepted: 09.08.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. The article is dedicated to the issue of modernizing Serbian university education. Modernization as a transnational process has had a tangible influence on education. The debate on modern university education highlights the education models associated with pan-European traditions, with the German one serving as a key and needing to be localized.

In historical and cultural context Serbia has always been open to accommodate efficient Western practices to local realities. The central challenge to such a modernization is to meet existing needs of scientific development, expert qualification and preserve the cultural continuity throughout the history.

The University of Belgrade, the first one in the country and a leading one, followed the German academy model. However, its development was conditioned by cultural and political shifts, with changes in educational policy after each of the World Wars and the student movement of 1968 serving as examples.

The Faculty of Philosophy has always had a special place among the oldest university schools, intertwining the *classics* (which later manifested themselves in philological research) and the positivist knowledge (history, psychology, sociology, etc.). Modern teaching demonstrates the continuity of traditions combined with innovations, which is essential to development of any educational system. This trend meets the national interests of Serbia as a European country, with its great history and openness to peaceful intercultural communication.

Keywords: Serbian culture, sociocultural identity, transmission of values, education improvement, Serbian universities, famous philosophers of Serbia.

References:

Raitskaya L., Tikhonova E. 2019. Skills and Competencies in Higher Education. *Journal of Language and Education.* 5 (4). P. 4-8. DOI: https://doi.org/10.17323/jle.2019.10186.

Roy O. 2017. Globalized Islam: the Search for a New Ummah. *Islamology*. 7 (1). P. 11-40.

Ruso J. et al. 2015. Quality Infrastructure in Higher Education — The case of Serbia. *The 2015 International Conference on Education and Modern Educational Technologies (EMET).* P. 135-139.

[4] The paper is based on the interview of Slavenko Terzič given to the Journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture.* Dr. Terzič, a corresponding member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, then served as the Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of the Republic of Serbia in the Russian Federation and now is a senior research fellow at the Institute of History in Belgrade (Serbia).

Ruso J., Filipović J., Pejović G. 2017a. The Role of Higher Education in National Quality Infrastructure Policy-Making. *Management: Journal of Sustainable Business and Management Solutions in Emerging Economies.* 22 (1). P. 15-24.

Ruso J., Filipović J., Ranković B. 2017b The Serbian Quality Infrastructure as Viewed by the Quality Managers. *Serbian Journal of Management.* 12 (2). P. 291-301.

Samardžić R., Duškov M. 1993. *Serbs in European civilization.* Belgrade: Nova, Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies. 203 p.

Thayer W., Collingwood-Selby E., McGlazer R. 2019. The Non-Modern Crisis of the Modern University. *Critical Times.* 2 (1). P. 59-84.

Vaupell C., Wakkee I., Van Der Sijde P. 2017. The University's Role in Sustainable Development: Activating Students as Agents of Change. *Academy of Management Proceedings.* 2017 (1). P. 12083.

Samardžić R. 1994. *Mehmed Sokolovitch: le destin d'un grand vizir.* Paris: L'age d'homme. 467 p. (In French)

Fridman M.F. 2016. Rol' i mesto sovremennogo universiteta v formirovanii novoi kul'turno-istoricheskoi paradigmy razvitiia chelovecheskoi tsivilizatsii [The Role and Place of the Modern University in the Formation of a New Cultural and Historical Paradigm for the Development of Human Civilization]. *Kul'turnoe nasledie Rossii.* № 2. P. 4-11 (In Russian).

Koloskov E.A. 2018. Kosovskii mif v serbskom politicheskom diskurse (1986–1991) [The Kosovo Myth in Serbian Political Discourse (1986–1991)]. *Slavianskii mir: obshchnost' i mnogoobrazie.* № 1. P. 124-128 (In Russian).

Koloskov E.A. 2016. Kosovskii mif v sovremennoi serbskoi i albanskoi istoriografii: etapy i osnovnye tendentsii [The Kosovo Myth in Contemporary Serbian and Albanian Historiography: Stages and the Main Trends]. *Peterburgskie slavianskie i balkanskie issledovaniia.* № 2. P. 152-168 (In Russian).

Mironov V.V. 2019. «Moi optimizm – sderzhannyi»: o filosofii, obrazovanii i cheloveke v sovremennoi rossiiskoi kul'ture ["My Optimism is Restrained": about Philosophy, Education and Man in the Modern Russian Culture]. *Kontsept: filosofiia, religiia, kul'tura.* № 2. P. 9-26. DOI: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-2-10-9-26 (In Russian).

Suvorova V.A., Bronnikov I.A. 2019. Mezhdunarodnaia obrazovatel'naia migratsiia kak «resurs miagkoi sily» v epokhu globalizatsii [International Educational Migration as a "Soft Power Resource" in the Globalization Era]. *Upravlenie*. 7 (4). P. 131-139. DOI: 10.26425/2309-3633-2019-4-131-139 (In Russian).

Terzich S. 2015. *Staraia Serbiia (XIX-XX vv.). Drama odnoi evropeiskoi tsivilizatsii* [Old Serbia (19th-20th centuries). Drama of a European Civilization]. Moscow: Veche. 480 p. (In Russian).

Tsibizova I.M. 2015. 2015.02.033. Zhunich S. Skazuemoe i sushchee: istoriia poniatiinoi logiki u serbov [Zhunich S. Predicate and Essence: the History of Conceptual Logic of the Serbs]. Review on: Žunjić S. Prirok i suštastvo: istorija pojmovne logike kod srba. Beograd: Službeniglasnik, 2013. Deo 4: Suštastvo u srpskoй filozofiji. 245 p. (Bibl. d-voinauka. Filozofija). *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaia i zarubezhnaia literatura. Ser. 3, Filosofiia: Referativnyi zhurnal.* № 2. P. 173-185 (In Russian).

Shchelkunov M.D. 2018. Chem riskuet klassicheskii universitet v sovremennom obshchestve [What are the Risks of a Classical University in Modern Society]. *Filosofskie nauki.* № 2. P. 83-92. DOI: https://repository.kpfu.ru/?p_id=169331 (In Russian).

Blagoević M. 1990. Vojno-istorijske rekonstruktsije Kosovske bitke [Historical Military Reenactments of the Kosovo Battle]. *Kosovska bitka u istoriografija (Zbornikradova 11)* [Kosovo Battle in Historiography (Proceedings 11)]. Odgovorni urednik S. Terziħ [Editor-in-Chief S. Terzić]. Belgrade: Zmaj.P. 18-22 (In Serbian).

Cvijić J. 1913. *Antropo geografski problemi Balkansokoga poluostrova* [Anthropogeographic Problems of the Balkan Peninsula]. Belgrade. 238 p. (In Serbian).

Miloslavљević P. 1977. Srbi — profesori Harkovskog univerziteta [Serbian Professors of Kharkiv University]. *Balcanica. T. 8.* Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies. P. 257-269 (In Serbian).

Petronijević B. 1924. *Hegel i Hartman* [Hegel and Hartmann]. Belgrade: Geca Kon. 151 p. (In Serbian).

Samardžić R., Ćirković S., Zhiroević O., Triković R., Bataković D.T., Ćureti V., Ćavoshski K., Jevetić A. 1989. *Kosovo i Metohija u srpskoj istorii* [Kosovo and Metohija in Serbian History]. Belgrade. 436 p. (In Serbian).

Zhuњić S. 2013. *Prirok i sushtastvo: Istorija pojmovne logike kod Srba* [Cause and Essence: A History of Conceptual Logic among the Serbs]. Deo 4: Sushtastvo u srpskoї filozofiji [Part 4: Essence in Serbian Philosophy]. Belgrade: Official Gazette. 245 p. (In Serbian).

Список литературы на русском языке:

Колосков Е.А. 2018. Косовский миф в сербском политическом дискурсе (1986–1991). *Славянский мир: общность и многообразие.* № 1. С. 124-128.

Колосков Е.А. 2016. Косовский миф в современной сербской и албанской историографии: этапы и основные тенденции. *Петербургские славянские и балканские исследования.* № 2. С. 152-168.

Миронов В.В. 2019. «Мой оптимизм — сдержанный»: о философии, образовании и человеке в современной российской культуре. *Концепт: философия, религия, культура.* № 2. С. 9-26. DOI: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-2-10-9-26.

Суворова В.А., Бронников И.А. 2019. Международная образовательная миграция как «ресурс мягкой силы» в эпоху глобализации. *Управление*. 7 (4). С. 131-139. DOI: 10.26425/2309-3633-2019-4-131-139

Терзич С. 2015. *Старая Сербия (XIX-XX вв.). Драма одной европейской цивилизации.* Москва: Вече. 480 с.

Фридман М.Ф. 2016. Роль и место современного университета в формировании новой культурно-исторической парадигмы развития человеческой цивилизации. *Культурное наследие России.* № 2. С. 4-11.

Цибизова И.М. 2015. 2015.02.033. Жунич С. Сказуемое и сущее: история понятийной логики у сербов. Жуњић С. Прирок и суштаство: историја појмовне логике код срба. Београд: Службенигласник, 2013. Део 4: Суштаство у српской филозофији. 245 с. (библ. д-во и наука. Философија). *Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: Реферативный журнал.* № 2. С. 173-185.

Щелкунов М.Д. 2018. Чем рискует классический университет в современном обществе. *Философские науки.* № 2. С. 83-92. DOI: https://repository.kpfu.ru/?p_id=169331.

Список литературы на сербском языке:

Благоевић М. 1990. Војно-историјске реконструкције Косовске битке. *Косовска битка у историографија (Зборникрадова 11)*. Одговорни уредник С. Терзић. Beograd: Змај. P. 18-22 (In Serbian).

Жуњић С. 2013. *Прирок и суштаство: Историја појмовне логике код Срба.* Део 4: Суштаство у српской филозофији. Beograd: Official Gazette. 245 p. (In Serbian).

Милослављевић П. 1977. Срби — професори Харковског универзитет. *Balcanica. T. 8.* Beograd: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies. P. 257-269 (In Serbian).

Петронијевић Б. 1924. *Хегел и Хартман.* Belgrade: Geca Kon. 151 p. (In Serbian).

Самарджич Р., Ћирковић С., Жироевић О., Триковић Р., Батаковић Д. Т., Ђуретић В., Ћавошски К., Јеветић А. 1989. *Косово и Метохија у српској истории.* Beograd. 436 p. (In Serbian).

Цвијић Ј. 1913. *Антропо географски проблеми Балкансокога полуострова.* Beograd. 238 p. (In Serbian).

DOI: 10.24833/2541-8831-2020-3-15-198-199

VI МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ТВОРЧЕСТВО КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ СТИХИЯ: РОЛЬ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ В ТВОРЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ XXI в.»

А.Е. Уланова

Уланова Александра Евгеньевна — аспирантка кафедры философии МГИМО МИД России. 119454, Москва, проспект Вернадского, 76. E-mail: aleksa.ulanova@yandex.ru

С 30 июня по 2 июля 2020 г. в онлайн-формате прошла шестая Международная научная конференция «Творчество как национальная стихия: роль индивидуальности в творческом контексте XXI в.». Мероприятие было организовано гуманитарным факультетом Санкт-Петербургского государственного экономического университета совместно с кафедрой философии МГИМО, Российским философским обществом и Обществом русской философии при Украинском философском фонде. В конференции приняли участие исследователи из Воронежа, Орла, Самары, Чебоксар, Челябинска, Москвы и Санкт-Петербурга, а также из Сербии, Словакии и Украины.

С приветственным словом выступили:

– д.экон.н., проф., проректор по научной работе Санкт-Петербургского государственного экономического университета, председатель оргкомитета конференции Е.А. Горбашко;

– д.филос.н., проф., сопредседатель Общества русской философии при Украинском философском фонде Г.Е. Аляев;

– к.филос.н., доц. кафедры философии Санкт-Петербургского государственного экономического университета, сопредседатель оргкомитета конференции О.Д. Маслобоева;

– к.филос.н., доц. Центра гуманитарного образования Национальной Академии наук Украины, сопредседатель Общества русской философии при Украинском философском фонде Т.Д. Суходуб.

Работа конференции проходила по следующим секциям: «Психолого-педагогические аспекты творческой деятельности в современном образовательном пространстве», «Смысловая стихия художественно-эстетического творчества», «Метафизические основания творческого процесса».

МГИМО был представлен на мероприятии рядом интересных докладов, посвящённых различным аспектам творчества в связи с современными политическими и социальными процессами, проблемами информационного общества и унификации культур, развития правового самосознания и т.д. Отдельного внимания заслуживают выступления аспирантов и соискателей нашего университета, среди которых можно выделить доклады М.А. Радченко «Идентичность личности в цифровую эпоху: между творчеством и перформансом», А.А. Ивановой «Творческий потенциал социальной рекламы (на примере социальной рекламы Италии)» и О.В. Бокавневой

«Деятельность художника-карикатуриста в электронных СМИ как информационный и творческий процесс».

Изучение взаимосвязи индивидуальности и творчества крайне важно для оценки как ближайшего, так и отдалённого будущего, и особенно актуально в настоящий момент, когда неблагоприятная эпидемиологическая обстановка влияет на все процессы в обществе, в том числе и на проведение научных конференций, о чём не раз упоминали участники обсуждения. Стоит отметить, что, несмотря на онлайн-формат конференции, организаторам и выступающим удалось добиться атмосферы «живого» общения и провести интересные и запоминающиеся дискуссии о роли индивидуальности в творческом контексте XXI в.

THE 6TH INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE *CREATIVITY AS A NATIONAL ELEMENT: THE ROLE OF INDIVIDUALITY IN THE FRAMEWORK OF CREATIVE ACTIVITIES IN THE 21ST CENTURY*

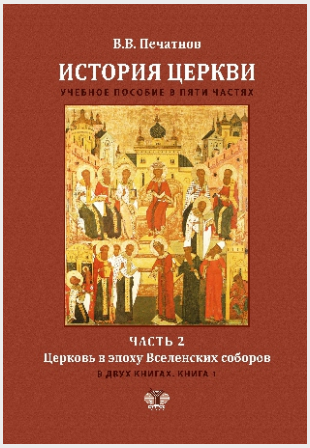
A.E. Ulanova

Alexandra E. Ulanova — PhD student, Department of Philosophy MGIMO University. 119454, Moscow, prospect Vernadskogo, 76 E-mail: aleksa.ulanova@yandex.ru

From June, 30 to July, 2 2020 the 6th International Scientific Conference *Creativity as a National Element: the Role of Individuality in the Framework of Creative Activities in the 21st Century* took place in a novel on-line format. The event was organized by the Faculty of Humanities of the St. Petersburg State University of Economics in cooperation with the Department of Philosophy of MGIMO University, the Russian Philosophical Society and the Society of Russian Philosophy at the Ukrainian Philosophy Foundation. Researchers from Voronezh, Orel, Samara, Cheboksary, Chelyabinsk, Moscow and St. Petersburg, as well as from Serbia, Slovakia and Ukraine took part in the sessions. Those were: *Psychological and Pedagogical Aspects of Creative Activity in Modern Educational Space, The Semantic Element of Artistic and Aesthetic Creativity, Metaphysical Foundations of the Creative Process.*

A range of papers and presentations were dedicated to various aspects of creativity in connection to modern issues of authority and society, information and transculturalism, legal consciousness and language, among which one should highlight those presented by MGIMO University scholars. Both the prognostic character of the topics in discussion and its format proved urgent and suitable amid the unfavorable epidemiological situation with its unpredicted effects.

КНИГИ МГИМО



История Церкви: учебное пособие.

История Церкви : учебное пособие. В 5 частях. Часть 2. Церковь в эпоху Вселенских соборов. В 2 книгах. Книга 1 / В.В. Печатнов ; ответственный редактор О.Ю. Васильева ; Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, кафедра философии имени А.Ф. Шишкина, Учебно-исследовательский центр «Церковь и международные отношения». — Москва : МГИМО-Университет, 2020. — 324, [3] с., [4] л. ил.

ISBN 978-5-9228-2301-2 (ч. 2, кн. 1)
ISBN 978-5-9228-1284-9

Вторая часть учебного пособия посвящена формативному периоду истории Церкви — эпохе Вселенских соборов. Эта эпоха простирается от Миланского эдикта 313 г., полностью легитимизировавшего христианскую Церковь, до окончательного торжества православия в борьбе с ико-ноборчеством в 843 г. В это время на фундаменте, заложенном в доконстантиновский период, возводится стройное здание церковной догматики, представляющее из себя «классическое» христианское вероучение. Кроме того, в эту эпоху в результате признания и поддержки Церкви со стороны государства складывается христианский мир, то есть общество и культу-ра, в которых учение Евангелия является всеобщим духовно-нравственным ориентиром.
Для студентов МГИМО МИД России, а также всех интересующихся историей христианства.

Русский язык для иностранцев. Основы православной культуры.

Русский язык для иностранцев. Основы православной культуры : учебное пособие : уровень В2 / Н.Д. Афанасьева, А.В. Буробин, С.С. Захарченко, И.Б. Могилёва ; Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, кафедра русского языка. Москва : МГИМО–Университет, 2020. — 102, [2] с.

ISBN 978-5-9228-2280-0

Учебное пособие предназначено для расширения лексического запаса иностранных учащихся, формирования у них лингвокультурологической компетенции. Пособие знакомит с основами православия, дает представление о духовных ценностях русского народа. Оно рассчитано на студентов, владеющих русским языком на уровне В2, и может быть использовано как на занятиях под руководством преподавателя, так и для самостоятельной работы.
Для студентов бакалавриата МГИМО МИД России, изучающих русский язык как иностранный.