ПРОГРЕССИВНЫЙ ЖУРНАЛ

№ 1,2015 / БИРЮЗОВЫЙ НОМЕР

ГЕНЕЗИС

ТЕМА НОМЕРА

Эпоха постсекулярности: миф как реальность

genesis-magazine.ru

Электронная версия журнала

КЛЮЧЕВАЯ ФИГУРА

SLAVOJ ŽIŽEK

A short note on divine in-existence in our secular time

ПЕЧАТЬ

АВТОРЕФЕРАТЫ

За 15-50 минут, 100 экземпляров.

ДИССЕРТАЦИИ

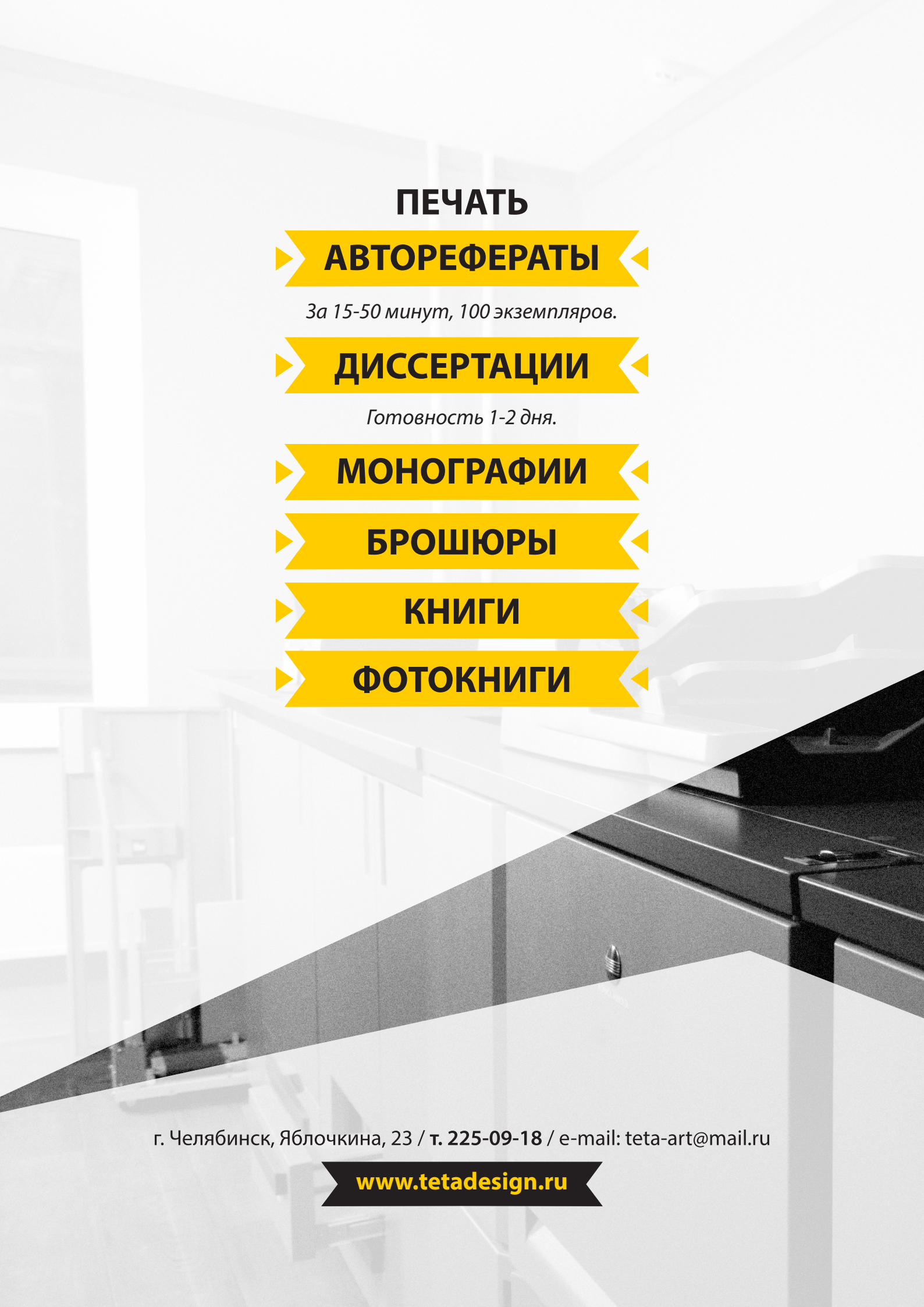
Готовность 1-2 дня.

МОНОГРАФИИ

БРОШЮРЫ

КНИГИ

ФОТОКНИГИ



г. Челябинск, Яблочкина, 23 / **т. 225-09-18** / e-mail: teta-art@mail.ru

www.tetadesign.ru

ТЕТА
студия дизайна, типография
аудиовизуальное производство

ПРОГРЕССИВНЫЙ ЖУРНАЛ «ГЕНЕЗИС» №1(1)

ON-LINE ВЕРСИЯ

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Сергей Бредихин
anocenter74@mail.ru

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР
Сергей Логиновский
genesis@genesis-magazine.ru

ШЕФ-РЕДАКТОР
Елизавета Щетинина
schetininaev@ya.ru

БИЛД-РЕДАКТОР
Владимир Помелов

ДИЗАЙН И ИЛЛЮСТРАЦИИ
Евгений Диксон

Редакция журнала выражает огромную благодарность за помощь в предварительной вычитке Павловой Екатерине Юрьевне и Короплясовой Екатерине Валерьевне. Также мы благодарим типографию «Тета» за качественную печать ограниченного тиража бумажной версии номера.

ОТ РЕДАКЦИИ

В настоящее время современный этап отечественной гуманитарной науки можно охарактеризовать как этап «холодный» — застой в научных идеях, отсутствие поддержки со стороны государственного аппарата, реформирование образовательной системы. Но на смену зиме всегда приходит оттепель: молодые и уже состоявшиеся ученые, закрывшейся кафедры религиоведения Челябинской области совместно с коллегами из других ВУЗов объединились в АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ» и вот он, продукт нашей работы — первый номер прогрессивного журнала «Генезис».

Номер жаркий как в прямом (за нашим окном +35 градусов жары), так и в научном смысле. «Горячая» тема постсекулярности гармонично сочетается с науками о человеке (например, статья С. С. Бредихина «Шизофрения как болезнь постсекулярной культуры»), культуре (статья В. А. Помелова «Виртуально-игровое пространство постсекулярного: игра как кино, игра как мимесис»), религии (статья С. С. Логиновского «Образ «мистицизма» в позднесоветском философском дискурсе (на примере книги В.С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке»)»).

Температуру журнала поднимает статья Славоя Жижека «A short note on divine in-existence in our secular time» (написанная специально для нашего журнала), предельно актуальная статья Т. А. Фолиевой ««Головокружение от успехов»: размышления о религиоведческих исследованиях в России», а также переводы «Манифеста интеллектуалов» А. Барбюса и интервью Ю. Хабремаса «Постсекулярное мировое сообщество? О философском значении постсекулярного сознания и мультикультурном мире».
Стоит ли писать о большем? О большем стоит только читать!

Прогрессивный журнал «Генезис» выходит с периодичностью 4 раза в год.
Журнал распространяется бесплатно, поэтому если вы желаете помочь нам, можете осуществить любой денежный перевод на яндек кошелек: **41001504463650**

СОДЕРЖАНИЕ

1 **РЕДАКТОРСКИЙ РАЗДЕЛ**

1 Обращение к читателю

4 Принципы прогрессивного журнала «Генезис»

5 **КЛЮЧЕВАЯ ФИГУРА**

6 *Славой Жижек* — «A short note on divine in-existence in our secular time»

12 **РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. ЧЕЛОВЕК**

13 *Бредихин С. С.* — Шизофрения как болезнь постсекулярной культуры

21 *Павлова Е. Ю.* — Образ христианина в работах К. С. Льюиса как стратегия поведения традиционного человека в современном постсекулярном обществе

30 **РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. КУЛЬТУРА**

31 *Бредихин С. С.* — Постмодернизм. Постколониализм. Постсекулярность

41 *Помелов В. А.* — Виртуально-игровое пространство постсекулярного: игра как кино, игра как мимесис

50 **РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ. РЕЛИГИЯ**

51 *Щетинина Е. В.* — Квазидуховность в современной культуре: экономика эзотерического

57 *Морозова И. Н.* — Философия и богословие: историко-культурные, актуальные смыслы отношений родства

61 *Логиновский С. С.* — Образ «мистицизма» в позднесоветском философском дискурсе (на примере книги В.С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке»)

71 *Головина М. А.* — Представления Свами Прабхупады о карме как пример современного переосмысления традиционных религиозных категорий

80 **РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ. ОБЩЕСТВО**

81 *Короплясова Е. В.* — Молодежное движение Православной Церкви в XX веке: формирование традиции

87 *Евдокимова Л. С.* — Реконструкция социального облика российской христианской демократии

95 *Чумачено Т. А.* — К истории становления современных отношений государства и церкви в России: послевоенные изменение исповедальной политики

СПЕЦИАЛЬНЫЕ РУБРИКИ

103 *Рубрика «На злобу дня»:* Фолиева Т. А. — Отечественное религиоведение в постсекулярной мире

111 *Рубрика «Манифесты эпохи»:* Барбюс А. — Манифест интеллектуалов (перевод С.С. Бредихина)

121 *Рубрика «Портрет мыслителя»:* Юрген Хабермас — отец теории постсекулярности (материалы биографии, интервью «Постсекулярное мировое сообщество? О философском значении постсекулярного сознания и мультикультурном мире»).

146 **АВТОРЫ НОМЕРА**

147 **К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ**

Человек всегда находится в оковах экономических, политических и социальных, но науку могут делать лишь те, кто силой истины готов разбить их внутри себя и дать волю всепобеждающему духу свободы. Если Вы разделяете наши принципы и готовы принять участие в работе журнала — присоединяйтесь!

С уважением,
редколлегия прогрессивного журнала «Генезис»

НАШИ ПРИНЦИПЫ ПРОСТЫ И ПОНЯТНЫ

ОБЪЕКТИВНОСТЬ

Мы не принимаем на веру никаких суждений, а потому приветствуем полноту аргументаций, опору на реальность и независимость от любых идеологических установок. Мы не приветствуем любого суесловия, особенно в форме псевдонаучности

ЖИЗНЕННОСТЬ

Материалы статей, публикуемые в нашем журнале не должны быть пустыми абстракциями или наукой ради самой науки. Они должны быть обращены к реальной жизни, включаться в ее поток, овладевая им силой свободного и критичного разума

АКТУАЛЬНОСТЬ

Быстрая смена парадигм, столкновение идей, подходов и методов делают современную науку динамичной, а потому быть вне актуальных научных трендов - значит быть вне науки

ДОСТУПНОСТЬ

Высокий качественный уровень на наш взгляд не означает недоступность материалов для других. Не замыкаться в узком круге специалистов, а стремиться к широкому распространению идей — вот на наш взгляд задача ученого, — лишь тогда идея становится действительной, когда она воплощается в других и побуждает их к действию

ЛИЧНОСТНЫЙ ПОДХОД

Времена линейного холодного рацио стремительно проходят, и сегодня интеллект подразумевает и эмоциональный, и эстетический, и этический компонент, а также личное участие. Их отражение в работе ученого на наш взгляд необходимо

КЛЮЧЕВАЯ ФИГУРА

Slavoj Žižek

A short note on divine in-existence in our secular time

Let's begin with The Rapture (1991, written and directed by Michael Tolkin who also wrote the scenario for Altman's Player), a film in which Mimi Rogers superbly plays Sharon, a young LA woman who works during the day as a phone operator endlessly repeating the same questions in a small cubicle among doyens of others, while in the evenings she engages in swinging orgies. Bored and dissatisfied at leading such empty life, Sharon becomes member of a sect which preaches that the end of times and Rapture are imminent; turning into a passionate believer, she begin to practice a new pious lifestyle, gets married with Randy, one of her previous swinging partners, and has a daughter Mary with him. Six years later, when Randy, now also a devoted Christian, is shot to death by a madman, this senseless catastrophe makes her and her daughter even more convinced that the rapture is soon approaching. Sharon believes god told her she go with Mary to a nearby desert camping place and wait there until the two will be taken into heaven where they will be united with Randy. Foster, a well-meaning non/believing patrol officer, takes care of them there during their long wait when they run out of food. Mary gets impatient and proposes her mother that they simply kill themselves in order to go to haven and join Randy immediately. After a couple of weeks, Sharon also loses patience, decides to do the unspeakable and follows Mary's advice to stop her suffering; however, after shooting Mary, she is unable to take her own life afterwards, knowing that suiciders are not allowed into haeven. She confesses her act to Foster who arrests her and takes her to a local jail.

Till this point, the story moves along «realist» lines, and one one can easily imagine a possible «atheist» ending: bitter and alone, deprived of her faith, Sharon realizes the horror of what she had committed, and is maybe saved by the good policeman... Here, however, events take a totally unexpected turn: in the prison cell, Rapture happens, literally, in all naivety, including bad special effects. First, deep in the night, Mary appears with two angels, and then, early in the morning, while Sharon sits in her cell, a loud trumpet blast is heard all around and anounces a series of supranatural events — prison bars fall down, etc. Escaping from the prison,

Sharon and Foster drive out into the desert, where signs of Rapture multiply, from dust storms up to the horsemen of the apocalypse running after and around the car. The message of god is something like: «*Look, man, you read the Bible, you think I didn't mean what I said in it? I TOLD you it would be like this, so don't whine about it now. You KNEW what you were getting into. Pay up*»[1]. So it is the exact opposite of the common idea that we should not take divine declarations too literally, that we should learn to discern in them their deeper metaphoric meaning. Ordinary people mostly believe at this level: when asked if they really think that 2000 years ago a son of god was walking around Palestine, they would say that while this is of course in all probability not literally true, there is for sure some higher power which softly takes care of us… the lesson of Rupture is that this very metaphoric approach, the search for some deeper meaning, is a trap.

Next, Sharon and Foster are both «raptured», transported to a purgatory-like landscape where Mary approaches them from Heaven and pleads with Sharon to accept god, to declare that she loves god — by just doing this she will be able to join Mary and Randy in Heaven. Foster, although till now an atheist, quickly seizes the opportunity, says that he loves god and is allowed entrance to Heaven, but Sharon refuses, saying that she cannot declare her love for a god who acted so cruelly towards her family for no reason at all. When Mary asks her if she knows for how long she will be confined to the purgatory, condemned to be there alone, Sharon replies: «*Forever*». *In short, Sharon realizes that she* «*wasted her life appeasing someone who is only toying with her feelings; this would be easier to dismiss if we discovered that God did not exist,*»[2] i.e., that Sharon was just caught into her own delirious imagination. But she persist in renouncing a god who is real and really «*a narcissist, giving us life for the sole purpose of demanding unconditional love in return, no matter how much damage his demands have inflicted on human lives. The film posits the theory that God is undeserving of our love even if he does exist, that he is in no way any less fallible to pettiness and power trips than the human beings he created. Like many humans, God lives by a set of rules and laws that he applies arbitrarily at his own moral convenience. Tolkin illustrates this by showing the non-believing cop immediately being accepted into heaven by declaring his love for God in a last ditch effort to be saved. He's merely saying what God wants to hear to save his own skin*»[3].

God obviously doesn't care if you really mean it when you declare that you love him — as the case of Foster demonstrates, you just have to say it. (On a closer look, we can see that things are here more ambiguous: maybe Foster deserves to be taken into heaven more than Sharon since he demonstrated love and care for his neighbors.) Such indifferent and narcissistic god is part of the Christian tradition: for Nicholas Malebranche, in the same way that the saintly person uses the suffering of others to bring about his own narcissistic satisfaction in helping those in distress, God also ultimately loves only himself, and merely uses man to promulgate his own glory. Malebranche draws here a consequence worthy of Lacan's reversal of Dostoyevsky («If God doesn't exist, then nothing is permitted»): it is not true that, if Christ had not come to earth to deliver humanity, everyone would have been lost - quite the contrary, nobody would have been lost, i.e., every human being had to fall so that Christ could come and deliver some of them. Malebranche's conclusion is here properly perverse: since the death of Christ is a key step in realizing the goal of creation, at no time was God (the Father) happier then when he was observing His son suffering and dying on the Cross.

Sharon's resistance to God, her refusal to declare her love for him,

1 *http://www.sheilaomalley.com/?p=7958.*

2 *Op.cit.*

3 *Op.cit.*

is thus an authentic ethical act. It would be totally wrong to say that she rejects the false god and that, in an authentically Christian version of the film, the true Christ should appear at the end, proclaim her a true believer precisely because she rejected to declare that she loves the false god. (Along the lines from the New Testament in which Christ explains that whenever there is love between his followers, he will be there — god should not be loved, he is love.) The true temptation to be resisted is thus to declare our love for a god who doesn't deserve it even if he is real. For a vulgar materialist, all this cannot but appear as a pseudo-topic, an empty mental experiment; however, for a true materialist, it is only in this way that we really renounce god — by way of renouncing him not only insofar as he doesn't really exist, but even if he is real. In short, the true formula of atheism is not «god doesn't exist» but "god not only doesn't exist, he is also stupid, indifferent and maybe outright evil" — if we do not destroy the very fiction of god from within, it is easy for this fiction to prolong its hold over us in the form of disavowal («I know there is no god, but he is nonetheless a noble and uplifting illusion»).

So what does the idea that god has to die in itself also, not just for us, effectively amount to? Already for decades, a classic joke is circulating among Lacanian psychoanalysts: a man who believes himself to be a grain of seed is taken to the mental institution where the doctors do their best to finally convince him that he is not a grain but a man; however, when he is cured (convinced that he is not a grain of seed but a man) and allowed to leave the hospital, he immediately comes back very trembling of scare — there is a chicken outside the door and that he is afraid that it would eat him. «Dear fellow», says his doctor, «you know very well that you are not a grain of seed but a man». «Of course I know that», replies the patient, «but does the chicken know it?» Therein resides the true stake of psychoanalytic treatment: it is not enough to convince the patient about the unconscious truth of his symptoms, the Unconscious itself must be brought to assume this truth. And does exactly the same not hold for the Marxian commodity fetishism? Here is the very beginning of the famous subdivision 4 of the Chapter 1 of Capital, on «The Fetishism of the Commodity and its Secret»:

«A commodity appears at first sight an extremely obvious, trivial thing. But its analysis brings out that it is a very strange thing, abounding in metaphysical subtleties and theological niceties»[4].

These lines should surprise us, since they turn around the standard procedure of demystifying a theological myth, of reducing it to its terrestrial base: Marx does not claim, in the usual way of Enlightenment critique, that the critical analysis should demonstrate how what appears a mysterious theological entity emerged out of the «ordinary» real-life process; he claims, on the contrary, that the task of the critical analysis is to unearth the «metaphysical subtleties and theological niceties» in what appears at first sight just an ordinary object. In other words, when a critical Marxist encounters a bourgeois subject immersed in commodity fetishism, the Marxist's reproach to him is not «The commodity may seem to you to be a magical object endowed with special powers, but it really is just a reified expression of relations between people». The actual Marxist's reproach is, rather, «You may think that the commodity appears to you as a simple embodiment of social relations (that, for example, money is just a kind of voucher entitling you to a part of the social product), but this is not how things really seem to you — in your social reality, by means of your participation in social exchange, you bear witness to the uncanny fact that a commodity really appears to you as

4 *Karl Marx, Capital, Volume One, Harmondsworth: Penguin Books 1990, p. 163.*

a magical object endowed with special powers». In other words, we can imagine a bourgeois subject visiting a course of Marxism where he is taught about commodity fetishism; however, after the finished course, he comes back to his teacher, complaining that he is still the victim of commodity fetishism. The teacher tells him «But you know now how things stand, that commodities are only expressions of social relations, that there is nothing magic about them!», to what the pupil replies: «Of course I know all that, but the commodities I am dealing with seem not to know it!» This situation is literally evoked by Marx in his famous fiction of commodities that start to speak to each other:

«If commodities could speak, they would say this: our use-value may interest men, but it does not belong to us as objects. What does belong to us as objects, however, is our value. Our own intercourse as commodities proves it. We relate to each other merely as exchange-values»[5].

So, again, the true task is not to convince the subject, but the chicken-commodities: not to change the way we speak about commodities, but to change the way commodities speak among themselves… Alenka Zupancic goes here to the end and imagines a brilliant example that refers to God himself:

«In the enlightened society of, say, revolutionary terror, a man is put in prison because he believes in God. With different measures, but above by means of an enlightened explanation, he is brought to the knowledge that God does not exist. When dismissed, the man comes running back, and explains how scared he is of being punished by God. Of course he knows that God does not exist, but does God also know that?» [6].

It is in this precise sense that today's era is perhaps less atheist than any prior one: we are all ready to indulge in utter scepticism, cynical distance, exploitation of others «without any illusions», violations of all ethical constraints, extreme sexual practices, etc.etc. — protected by the silent awareness that the big Other is ignorant about it. Exactly the same holds also for God who, for Lacan, does not possess actual existence but counterfactual ex-sistence — l'inexistence divine, as Quentin Meillassoux put it: god qua real is like the impossible jouissance: it never was here AND we cannot get rid of it, or, in the case of god, there is not god AND it continues to haunt us in its very inexistence.

Jean-Pierre Dupuy often mentions the ancient story of the twelfth camel: an Arab merchant dies and leaves to his three sons 11 camels, with the precise instructions on how to distribute them: the first son gets half of the camels, the second one third and the third one sixts. So how to do it when 11 is not divisible with 2, 3 or 6? A wise judge proposes the solution: he will add just to the sum a camel of his own. Now we have 12 camels and the first son gets six the second three and the third two, together eleven; the judge then takes back the camel he added, so that he is not at a loss… (Niklas Luhmann has written a book on this.) The key feature is here that one can also merely imagine the twelfth camel — it needn't to exist in reality. And is god not something like the twelfth camel, is the twelfth camel not one of the names for god, a lie (a non-existing entity) which makes things clear? So does god exist or not? It does not exist as a fact, but it inexists counterfactually, which does not meant that it is simply an illusion: it is the paradox of an illusion which is immanent to reality itself, a counterfactual immanent to factuals, to our symbolic universe:

«It is really fabulous that the function of t*he other, of the other as locus of the truth, and in a word of the only place, even though an irreducible one, that we can give to the term of Divine Being, of God to call him by his name. God is properly the locus where, if you will allow me the term, there is produced the dieu, the dieur, the dire, for a trifle, dire gives us Dieu.*

As long as something is said, the God hypothesis will be there. And it is precisely as trying to say something that there is

5 *Karl Marx, Capital, Volume One, p. 176-7.*

6 *Alenka Zupancic, „'Concrete Universal' and What Comedy Can Tell Us About It" (manuscript).*

defined the fact that, in short, there can be no true atheists other than theologians. Namely, those who speak about God»[7].

It is in this sense that Lacan speaks of the «God hypothesis» (ironically referring to Lamarck's famous reply to Napoleon, of course, that in his theory of nature he nad no need for such a nypothesis) — in the same sense in which Badiou talks about the «Communist hypothesis». This is why it is not enough for a materialist to deny god's existence, but also to qualify his counterfactual existence: if there were a God (but there is none), he would not have been a being of supreme Good, a beautiful illusion, but an evil, cruel, ignorant God — this is the point made by The Rapture.

[7] *Jacques Lacan, Encore, Paris: Editions du Seuil 1975, p. 78.*

СПРАВКА

Славой Жижек (родился 21 марта 1949 года), словенский философ, социолог, культурный критик преимущественно маркситской и неофрейдистской ориентации. В настоящее время занимает должности старшего научного сотрудника Института социологии и философии Университета Любляны, почетного профессора Нью-йоркского университета и международного директора Бирбекского гуманитарного института. Жижек активно пишет работы по широкому кругу вопросов включая политическую теорию, теорию кино, cultural studies, теологию, психоанализ.

В качестве социального теоретика Жижек получает международное признание в 1989 году после выхода на английском языке его книги «Возвышенный объем идиологии». Жижек называет себя политическим радикалом и непримиримым критиком неолиберализма. Важнейшим направлением его политической мысли является поиск альетрнативного капитализму пути развития цивилизации и реконструкции социальных механизмов.

Его оригинальный стиль, частые журнальные и газетные публикации и многочисленные пользующиеся широкой популярностью академические издания сделали его одним из наиболее влиятельных мировых интеллектуалов. В 2012 году он был включен в список 100 ведущих мировых мыслителей по версии Foreign Policy.

О работе Жижека снято несколько документальных фильмов. В 2005 году вышел в прокат полнометражный документальный фильм «Жижек!», в 2006 году появился фильм «Киногид извращенца». Также Жижек принял участие в таких документальных «Возлюби свой симптом, как самого себя!» (1996), «Реальность виртуального» (2004), «Исследованная жизнь» (2006), «Маркс Перезагрузка» (2011), «Киногид извращенца: Идеология» (2012).

В 2012 году Жижек провел серию лекций и семинаров в Москве и Санкт-Петербурге, организованные Институтом философии РАН.

Статья «A short note on divine inexistence in our secular time» была специально предоставлена профессором Жижеком для участия в первом номере прогрессивного журнала «Генезис».

РАЗДЕЛ 1

ЧЕЛОВЕК

Бредихин С. С. — Шизофрения как болезнь постсекулярной культуры

Павлова Е. Ю. — Образ христианина в работах К. С. Льюиса как стратегия поведения традиционного человека в современном постсекулярном обществе

Шизофрения как болезнь постсекулярной культуры

Бредихин С. С. *— социолог, преподаватель кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств, директор АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ», Челябинск, Россия*

Термин шизофрения происходит от сочетания слов древнегреческого языка σχίζω — раскалываю и φρήν — ум. Расколотость ума, распад процесса мышления и эмоциональных реакций вот что такое шизофрения. Мы привыкли считать ее диагнозом небольшой группы психически нездоровых людей, традиционно отчуждаемых обществом от самого себя. Но что если шизофренией больны не отдельные люди, если само общество и сама культура поражена этим недугом.

Известный критик постмодернизма Фредерик Джеймисон в своей работе «Постмодернизм и потребительское общество» (1983) анализирует постмодернистскую эстетику и культуру через понятие шизофрении, причем последнее он интерпретирует в лакановском ключе как «неудачу ребенка в полном приобщении к царству речи и языка»[1]. По Джеймисону проблемы шизофреника именно в том, что из-за неполного или неудачного вхождения в семиотическую реальность он не в состоянии адекватно различать себя и мир, а также испытывать чувство темпоральной непрерывности.

Итак, какие именно причины побуждают Джеймисона описывать так понятую шизофрению как диагноз постмодернизма и позднего капитализма. Во-первых, примером шизоидного опыта постмодернистской культуры служит СМИ. В них разорванное мелькание означающих создает образ фрагментированного времени. Впечатления, которые испытывает от просмотра зритель, изолированы, не связаны между собой. Зритель дезориентирован, он разобран по кадрам, проходящим перед ним, он никогда не способен связать их воедино. Но вместе с разорванным взглядом и мышлением зритель теряет и собственно Я, которое также расщепляется на множество сиюминутных впечатлений. Еще одним примером шизоидности культуры постмодерна, служит для Джеймисона разрушение различий между высоким и низким, а это в свою очередь грозит потерей критичности мышления. Претендующее на традиции критического взгляда на реальность постмодернистское искусство слишком легко, по мнению, Джеймисона интегрируется в массовую культуру, а значит, не подрывает эксплуататорские основы позднего потребительского капитализма, но напротив способствует их укреплению. В общем и целом эффекты постмодернизма и шизофрении оказываются примерно одинаковыми: они реализует процессы запутывания и фрагментаризации. В результате постмодернизм, которому не удалось в полной мере «приобщиться к царству слова и языка» оказывается подобно больному шизофренией[2] «неполно-

1 *Jameson, F. Postmodernism and Consumer Society / F. Jameson // The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture. - Washington: Bay Press, 1983. - P. 118*

2 *К слову в несколько ином ключе о связи общекультурного расстройства и индивидуальной патологии писал Маркузе: «частное расстройство более непосредственно, чем прежде отражает расстройство целого, и лечение индивидуального расстройства более непосредственно, чем прежде зависит от лечения общего расстройства» (Маркузе Г. Эрос и Цивилизация. / Г. Маркузе. - М.: Аст, 2007. – С. 5).*

ценным», лишенным корней, отделенным от истории и находящимся за пределами «подлинного человеческого времени».

Концепт «культурной шизофрении», как специальный термин, возникает в 1950-е годы в США и используется для обозначения особой ситуации в религиозной сфере. Эта ситуация характеризуется значительным ростом «анонимных христиан» или «верующих вообще», которые никак не связывали свои религиозные взгляды и принципы со своей повседневной жизнью. Их религиозные позиции никогда не соотносятся с реальностью и не служат детерминантой их существования. Возникает существенный разрыв между социальной жизнью человека и его религиозной верой — они как бы существуют не связано друг с другом, а значит, человек пребывает в состоянии своеобразной культурной шизофрении, оказываясь одновременно верующим по религиозным убеждениям и абсолютно неверующим в конкретной социальной практике. Человек существует одновременно и в религиозном и в нерелигиозном состоянии. Требования со стороны религиозной идеологии полного посвящения себя богу и реализации на практике религиозных принципов не реализуются человеком. В своей обыденной жизни он привержен исключительно социальным правилам и нормам, в том числе в их антирелигиозных формах (по типу идеологии успеха, социальной конкуренции и пр.).

Близкое по смыслу к концепту «культурной шизофрении» понятие «бедной религии» используется в работах М. Н. Эпштейна[3]. Бедная религия это вера в Бога, лишенная признаков конкретного вероисповедания, отвлеченная от исторических, национальных, церковных традиций. Это абстрактно «верующий» без сколько-нибудь развитого осознания того, во что конкретно он верит, к какой религиозной традиции его вера ближе. Соответственно такая вера практически лишена сколько-нибудь действенной силы — человек как-то и во что-то верит, но это никак не сказывается на его реальной повседневной жизни.

Однако шизофрения культуры вовсе не сводится только к описанным явлениям — она распространяется повсеместно. Попытаемся рассмотреть основания и формы культурной шизофрении в современном мире.

Онтологическим основанием культурной шизофрении является двойственность или расколотость вообще. Весь человеческий мир проникнут двойственностью и дихотомичностью – тело / дух, свобода / необходимость, бытие / небытие и пр. В условиях неискоренимой двойственности становится невозможна какая-либо тождественность. Человек оказывается в пространстве напряженности между частями расколотой реальности. И культура отнюдь не меняет этого положения, напротив она сама является шизофренногенной.

Культура есть вторая природа, создаваемая человеком для овладения природой первой, причем как вовне себя (окружающий материальный мир), так и внутри себя (инстинктивизм). Это овладение призвано, прежде всего, нивелировать угрозу, исходящую от непредсказуемой природной стихийности, всегда стремящейся к уничтожению постоянных форм. Однако, стремясь подавить агрессивность внутренней и внешней природы культура загоняет силы деструкции в глубинные уровни не уничтожая их. Кроме того, культура, подавляя природу еще и отрезает источник собственных созидательных сил. Результатом этого является то, что культура неизбежно стремится к вырождению и омертвлению, повсеместному установлению смерти, что делает культуру глубоко патологичной. Таким образом именно разрыв природы и культуры является основанием для развития шизофреничности последней.

[3] *См, напр.: Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии / М. Н. Эпштейн. - М.: АСТ-Пресс книга, 2013.*

Современный социокультурный строй может быть определен как строй нигилизма. Суть этого строя заключается во всеобщем господстве силы отрицания. Причем преобладающим является продуктивное отрицание, в ходе которого всякое утверждение на деле является отрицанием из-за изначально заложенного в нем негативизма, и потому, чем больше утверждения, тем сильнее отрицание. Этот жест является ключевым шизофреническим процессом, так как в нем отрицается сама реальность, а культура становится неадекватной миру.

Исток нигилистического строя лежит в достижении человеком пределов культурной структурации, в результате чего культура «умирает», а с ней умирает и культурный человек. Но это вовсе не означает, что данный человек перестает существовать, напротив, он продолжают существовать в своем омертвленном состоянии, привнося умирание повсюду. Исторически это обусловлено концом деятельного пути человека – перейдя в эпоху Возрождения от созерцательного типа существования к деятельностному он исчерпал себя в строительстве культуры и новая созерцательность постмодерна есть выражение этого. Таким образом, наряду с двойственностью природно-культурного разрыва, в основании культурной шизофрении лежит двойственность созерцательно-деятельностная.

Шизофрения культуры нигилистического строя протекает в позитивных и негативных составляющих симптоматики.

К позитивным относятся:

1. Бред — многочисленные, лишенные смысла бредовые идеи появляются галопирующими темпами и никакие доказательства их бредовости, никакие аргументы против неспособны их поколебать.

2. Галлюцинации — постмодернистская реальность, пропитана симуляторными проявлениями. Человек повсюду видит, слышит и чувствует несуществующее, а механизмы моды и рекламы активно способствуют развитию этих проявлений.

3. Расстройства мышления — бегство от разума. Человек отказывается от бремени мышления, как ранее он уже отказался от бремени свободы. Человек более не желает мыслить и не может это делать. Человек разучился мыслить, его мысль то стремительно ускоряется, то напротив стоит на месте, она бесцельна, нестройна, разорвана. Все чаще появляются навязчивые и сверхценные идеи.

К негативным относятся:

1. Снижение яркости переживаемых эмоций — человек жаждет эмоций и вся культурная машина стремится преподнести их ему, но чем дальше, тем лучше видно, что сколь бы разнообразно и избыточно человек не стремился получить эмоции в еде, сексе, агрессии он абсолютно неспособен их получить.

2. Бедность речи — язык приобретает небывалое значение в виду того, что потеряно его единство – человечество разделено на множество языков и более никто не может достичь понимания другого. Мир оказывается с одной стороны полностью софистированным (все желают лишь говорить), а с другой эта софистировать тотально негативно (так как такое говорение приводит лишь к невозможному гулу языков, в котором голос любого человека оказывается неразличимым). Человек говорит всегда и везде, но это бедная речь — в ней нет ничего жизненного, спонтанного, подлинного.

3. Неспособность получать удовольствие и потеря мотивации. Получая небывалые возможности с развитием и удешевлением техники, повсеместным распространением знаний человек оказывается неспособен что-либо создавать. Новые религии оказываются бесчисленным воспроизведением уже бывшего. Казалось бы, изобретение компьютеров с их сверхмощными процессорами позволит человечеству в кратчайшие сроки сделать колоссаль-

ный скачок в экономике, но прошло пятьдесят лет со дня начала массового внедрения компьютерных технологий, но никакого реального скачка не обнаруживается. Все изобретения, которыми пользуется человечество либо полностью, либо в основном были придуманы в докомпьютерные эпохи[4].

Рассмотрим ряд конкретных составляющих нигилистического строя в различных сферах человеческого существования.

В сфере идеального наблюдается значительное господство веры, причем вера эта в значительной степени фрагментирована и разбита на веру в огромное число мифов, расхожих представлений, рекламных объявлений и пр[5]. Значительным заблуждением было бы говорить о том, что человечество теряют всякую веру, напротив оно верит значительно больше, чем когда либо, но качество этой веры радикально снижается. Это больше не утверждающая вера в фундаментальное и абсолютное, но отрицающая вера, рожденная абсолютным скепсисом. Человек жаждет обрести устойчивую почву, поверив во что-то, однако это желание изначально нивелировано тем, что человек не верит в собственную веру.

Многочисленные новые религиозные движения, повсеместное распространение восточных религиозных и квазирелигиозных практик — все это продукт отрицающей веры. Человек хочет верить как никогда ранее, но уже не может верить и потому своей верой, ее манипулятивным характером он отрицает веру.

В сфере материального реализуются те же тенденции. Человек направлен к отрицанию собственного тела и материальности вообще. Он желает видеть продукты лишенные основных составляющих их материальности (кофе без кофеина, безалкогольный алкоголь и пр.), а себя — лишенного своей телесности (искусственные органы, пластические операции, смена пола и пр.).

В сфере исторического наблюдается уничтожение будущего через его насаждение — когда ежедневно человеку демонстрируют, что будущее уже здесь, что оно уже известно, тогда будущность теряется, возникает уверенность, что никаких изменений произойти не может, так как все уже предначертано, просчитано и введено в настоящий момент. В сфере социальности реализуются, вероятно, наиболее существенные изменения, укладывающиеся в понятие «толерантной индивидуализации». Социальное поле оказывается во многих местах разорвано — уничтожены коллективности (профсоюзы, партии и пр.), люди индивидуализированы, причем данная индивидуализация протекает посредством утверждения примата толерантности. Толерантное отношение к другому не является на деле утверждением или пониманием его, но, напротив, отрицанием — индивид стремится к тому, чтобы не соприкасаться с другими и чтобы другие не соприкасались с ним — именно это и подразумевает практика толерантности. В политических и экономических отношениях (во всей их полноте, включая экологический аспект) нигилистические тенденции реализуются через такие процессы как «представление», «пролетаризация» и «вытеснение не вписывающегося». Представление является повсеместным, имитация не просто дополняет, она заменяет и отрицает реальное действие. Пролетаризация захватывает все новые сферы — теперь речь идет уже не только о пролетариате в экономическом сфере[6] (который также имеется и существует в новых формах — «образовательный пролетариат», «корпоративный пролетариат» и т. п.), но и в новых сферах пролетаризации (отсюда — экологический пролетариат, культурный пролетариат и пр.). Вытеснение не вписывающегося является третьим важнейшим проявлением нигилистического строя в экономических и политических отношениях. Суть

4 *Невиданные ранее условия труда (свободный график, «социальные блага» в виде детских садов для детей, бесплатного питания, собственной медицинской службы и т. п.), сочетающиеся с высокой зарплатой, должны были бы привязывать работника к его месту работы, однако в условиях нигилистического строя происходит прямо обратный эффект – по данным компании PayScale, которая специализируется на сборе статистической и справочной информации об условиях труда в различных компаниях, сотрудники Google остаются в компании в среднем лишь 1,1 год.*

5 *Об этом феномене в своих работах пишет Славой Жижек. См., напр.: Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек; пер. с англ. – М.: Европа, 2009.*

6 *Пролетарий здесь понимается как человек необеспеченный ресурсами, необходимыми для жизнедеятельности, лишенный средств существования и деятельности и вынужденный вставать на позицию в той или иной степени раба. Соответственно, например, образовательный пролетариат это социальная группа людей, лишенных возможности получения качественного образования и тем самым вынужденная работать на худших условиях.*

данного явления заключается в том, что всё не вписывающееся в данный строй, вытесняется на периферию и объявляется извращенным и ненормальным. Примером является восприятие маргинализированных и люмпенизированных индивидов — они описываются как люди с психологическими проблемами, как изначально слабые или как злонамеренно настроенные тунеядцы, при этом их, разумеется, никогда не рассматривают как естественный продукт мнимой успешности[7] остальных и самого строя отношений.

Следует осознавать, что нигилистический строй, являясь строем отрицания и деградации, вовсе не является сам по себе слабым. Напротив, сила этого строя и его возможности чрезвычайно велики — наращивание силы негативного идет ускоряющимися темпами, но это, разумеется, является для человека крайне отрицательным процессом.

Рассмотрим основные шизофренные фигуры нигилистического строя.

Первая фигура — зритель перед экраном. Холодная поверхность экрана, на которой одни галлюцинаторные всплески сменяют другие, а перед этой поверхностью – молчаливый зритель, вся жизнедеятельность которого сведена к бессмысленному и бесконечному созерцанию. Зритель ничего не может сказать экрану, он лишь воспримлет то, что ему показывается.

Вторая фигура — игроман играющий всерьез. Играть в религию, играть в работу, играть в смерть, воспринимать весь мир как игру, а вместе с тем относится к игре, как жизни и вот уже игровая индустрия стремительно теснит киноиндустрию в прибыльности. Но есть ли что-нибудь более патологичное, нежели человек проводящий жизнь в придуманном мире — в нем уже все прописано, все сценарии установлены изначально, Боги — авторы игры уже просчитали каждую эмоцию и каждое действия и в игре нет ничего, кроме холодной машины и человека — ее придатка. Раньше человек стремился отыскать подлинный мир, воспринимая реальность как кажимость, теперь человек стремится попасть в кажимость и сделать ее своим миром.

Третья фигура — трудящийся без труда. Умерший никому не нужный труд не отошел в мир иной, но стал предметом культа, «иррациональной абстракцией» и как таковой главной тоталитарной силой. Чтобы поддерживать культ умершего труда государственная системы подавления в союзе с Капиталом тратят все средства для поддерживания бессмысленной иллюзии труда и идеологического оправдания через тезис «кто не работает тот не ест».

Четвертая фигура — выбирающий без выбора. Представители никого не представляют, профсоюзные лидеры никого не защищают, партии отличаются друг от друга только вывеской. Километровые полки товаров — но все они одинаковы — выбор невозможен, выбор уничтожен.

Пятая фигура — разбойник жертва. Никто более не желает быть честным разбойником, всякий разбойник мнит себя жертвой и хочет казаться ей. Убийца не просто убийца он мстит миру за детство, омраченное Эдипом. Террорист не убивает невинных, но мстит глобальным империям за свою маленькую страну, а эта страна хоть и горячо одобряет кару неверных, но утверждает, что это самые неверные подорвали себя, чтобы обвинить невинных террористов.

Шестая фигура — бунтарь без бунта. Революционер не только не отрицает чего-либо, напротив его революционный бред является прекрасным коммерческим капиталистическим продуктом.

Седьмая фигура — неверующий верующий. Человек желает верить, но вера оказывается чем-то абсолютно бессмысленным, легковесным не имеющим никакой силы. В своей

7 *Успех вообще является одной из значимых нигилистических идеологем – человеку навязывается идея, что лишь успех определяет его как человека. Причем успех этот должен, как и все, осуществляться напоказ и обставляться соответствующей атрибутикой.*

ежедневной практике человек никак не реализует эту веру — он не только не исполняет ни одного обряда ни одной конфессии, он вообще никак не соотносит то, что он делает со своей религиозной верой. Он может обманывать, воровать, оскорблять других, желать богатства, но при этом называть себя «глубоко верующим».

Нигилистический строй включает в себя ряд сменяющих друг друга режимов функционирования, в которых культура заговаривает свою болезнь. Все эти режимы есть режимы больничного типа.

«Режим заповедника» — в рамках данного режима человек функционирует в закрытой территории под строгим контролем, соответственно, главные характеристики данного режима следующие:

1. Территоризация — все существование человека происходит на закрытой, ограниченной территории, которая может различаться по размерам. Для человека отсутствуют неизведанные места, и весь мир укладывается в заранее очерченную территориальность.

2. Подконтрольная свобода — человеку предоставляется возможность свободно осуществлять свою деятельность, однако, данная свобода является строго подконтрольной: контролируется численность, питание, взаимодействие групп между собой (агрессия, нападения и пр.). Эта подконтрольная свобода является особым способом существования, так как при ней человек даже не чувствует тоски по свободе.

3. Анализируемость – человек в условиях режима заповедника является объектом для наблюдения, его реакции и поведение изучаются и анализируются.

Для рассматриваемого режима наиболее характерны следующие состояния:

1. Имитационная дикость — в рамках данного состояния человек испытывает вполне естественные «дикие» чувства и эмоции и реализует исходящие из их переживания действия. Однако на деле подобная «дикость» является лишь имитацией, так как она всегда уже включена в определенные дозволенные режимом рамки. Ярким проявлением имитационной дикости является, так называемый, «креативный труд» — пребывая в данном труде, человек, как будто, реализует свою естественность и выходит за тесные рамки жестко упорядоченного труда. Но стоит понимать, что это лишь имитация природного труда, которая является дальнейшим развитием культурного труда и потому такая подконтрольная ограниченная и строго направленная «креативность» есть все та же фундаментальная негативность.

2. Апатия — второе характерное состояние в рассматриваемом режиме – ограниченная и подконтрольная «дикость» быстро исчерпывается и человек переходит в состояние глубокой апатии, вызванной смутным осознанием того, что он никогда не сможет покинуть строго очерченные пределы заповедника и никогда не сможет осуществить поведение, не предусмотренное режимом заповедника.

«Режим зоопарка» — в рамках данного режима человек функционирует не только в закрытой территории под строгим контролем, но и в условиях клетки; характеристики данного режима следующие:

1. Закрытая территоризация — все существование человека происходит на закрытой, строго ограниченной территории, в которой все процессы реализуется по утвержденным правилам.

2. Клеточность — человек живет не просто на ограниченной территории зоопарка, но в своей отмеренной в соответствии с его параметрами клетке. Все, таким образом, оказываются разделены по клеткам, но в тоже время эта разделенность не препятствует

наблюдению друг за другом, поэтому каждый находится, с одной стороны, в своей клетке, а с другой стороны, под всеобщим обзором. Важным моментом клеточности является безопасность — отныне человек уже не подвластен опасностям, характерным для дикой свободы — теперь в его существовании вытеснены любые опасности, но за это он вынужден платить клеткой.

3. Иждивенчество — в режиме зоопарка не нужно добывать себе пищу, она приходит строго по расписанию и поэтому вся деятельность человека сводится к уничтожению собственного времени, которое может быть названо «свободным». В этом заключается важнейший парадокс данного режима – человек имеет все необходимое и огромное количество свободного времени, но эта свободность и обеспеченность существуют в условиях клетки.

4. Регламентация — человек живет в условиях строгих предписаний и нормализации — его питание, размножение и поведение оцениваются и направляются в сторону наиболее эффективную, с точки зрения функционирования зоопарка.

Для рассматриваемого режима наиболее характерны следующие состояния:

1. Пассивная сытость — это преимущественно состояние, в котором находится человек в рассматриваемом режиме. В данном состоянии его бодрствование постоянно перемежается со сном и общей пассивностью. В этом состоянии человек не имеет ни целей, ни желаний, он лишь пассивно наблюдает за происходящим и сам спокойно находится под наблюдением.

2. Невротизм — это состояние является прямым результатом существования в условиях клетки. Нервное истощение, нищета и исчерпанность существования ведут к опустошению.

3. Имитационная агрессия — агрессия, проявляемая в рамках рассматриваемого режима, является во многом имитационной, так как ее реальные проявления купируются режимом, а сама их возможность ограничена условиями существования в клетке.

4. Играизированность — так, как рассматриваемый режим обеспечивает человеку сытое и бессмысленное существование, человек, лишенный возможности какой-либо смысловой деятельности, занимается бессмысленной игрой. Эта игра прямо или косвенно осуществляется напоказ и служит элементом привлечения внимания.

«Режим цирка» — в рамках данного режима человек функционирует не только в закрытой территории под строгим контролем и в условиях клетки, но и вынужден участвовать в представлении; характеристики данного режима следующие:

1. Наличие элементов режима зоопарка – территориальная закрытость, клеточность, иждивенчество, регламентация — все эти характеристики присутствуют и в режиме цирка с незначительными изменениями.

2. Театрализация — важнейшая характеристика данного режима, заключающаяся в реализации всех действий, включая труд, напоказ для представления по заранее заученным приемам. При этом логика театрализации такова, что для ее участников важна не декларируемая цель их труда, а сама бесконечная его реализация, его воспроизводство, так как именно эта реализация и является представлением; человек в данном режиме, какие бы цели он не ставил, всегда реализует одно и то же представление, а декларируемые цели лишь элементы этого представления[8]. Поэтому вознаграждение человек получает не за реальные достижения, а за лучшее представление. Театрализация проявляется и в других аспектах, таких как костюмированность, развлекательность. Принудительное участие всех в одном и том же представлении, экстравагантность (цирк

[8] *В этой логике кроется значительный негативизм данного режима: с какими бы благородными целями люди не объединялись и какие бы цели они не ставили в своем труде, вся их деятельность неизбежно вырождается в пустое представление и цирк.*

намеренно стремится показать нечто из ряда вон выходящее) и др.

Для рассматриваемого режима наиболее характерны следующие состояния[9]:

1. Клоунажность — это состояние, при котором любые действия, чувства и мысли человека реализуются напоказ для веселья и развлечения. В рамках данного состояния человек, прекрасно осознавая очевидную иллюзорность и смехотворность происходящего, тем не менее, вынужден показывать свою серьезность, тем самым усиливая комический эффект.

2. Героизированность — это демонстрация сверхспособностей, экстравагантности и неординарности.

3. Укрощенная дикость — в этом состоянии дикость сохраняется, но уже в полностью подавленном и искусственно воспроизведенном состоянии. Дикость выводится на арену цирка для того, чтобы продемонстрировать ее одомашненность, и иллюзия дикости выполняет в данном случае лишь сугубо игровую роль. Любая реальная естественность подавляется жесточайшим образом[10].

4. Опустошенность – данное состояние с его подавленностью и безвольностью вызвано осознанием того, что все его существование в рассматриваемом режиме не имеет никакого смысла и осуществляется исключительно напоказ.

Итак, культура глубоко и неизлечимо больна, больна не телесно, но душевно. Всякий раз когда мы видим проявления спонтанной агрессии, бессмысленного непродуктивного времяпрепровождения, столь же бессмысленного растворения себя в опиуме труда, верующего утверждающего, что он православный, космоэнергет или поклонник неовосточного культа, но в повседневно жизни ходящего к врачам, употребляемого алкоголь и совсем не стремящегося к всепрощению — все это есть проявления культурной патологии — органического психического заболевания культуры, истоки которого в ее родовых травмах. Вопрос остается лишь то, где найти психиатра, способного излечить эту культуру.

9 *С учетом того, что все основные характеристики режима зоопарка повторяются также и в режиме цирка, состояния, характерные для режима зоопарка, также характерны и для режима цирка, а потому специально указывать их нецелесообразно.*

10 *Одним из проявлений данного состояния как раз и являются широко распространенные продукты, лишенные своей природы – обезжиренное масло, безалкогольное пиво, кофе без кофеина и пр.*

Список использованной литературы:

• *Алейник, Р. М. Образ человека во французской постмодернистской литературе [Текст] / Р. М. Алейник // Спектр антропологических учений. – М.: ИФ РАН, 2006. – С. 199-214.*

• *Барт, Р. Мифологии [Текст] / Р. Барт; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.*

• *Бауман, З. Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман; пер. с англ. – М.: Логос, 2005. – 325 с.*

• *Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.*

• *Ванергейм, Р. Революция повседневной жизни [Текст] / Р. Ванергейм; пер. с фр. Э. Саттарова. М.: Гилея, 2005. – 288 с.*

Горц, А. Метаморфозы труда: поиск смысла; критика экономического разума [Текст] / А. Горц; пер. с фр. // Современная западная социология: клас. традиции и поиски новой парадигмы: К XII Всемир. социол. конгрессу – С. 11-28.

• *Дебор, Г. Общество спектакля [Текст] / Г. Дебор; пер. с фр. С. Офертас и М. Якубович. – М.: Логос, 2000. – 184 с.*

• *Делёз, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения [Текст] / Ж. Делёз; пер. с фр. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 670 с.*

• *Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом [Текст] / С. Жижек; пер. с англ. – М.: Европа, 2009. - 334 с.*

• *Иванов, Д. Виртуализация общества [Текст] / Д. Иванов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 96 с.*

• *Маркузе, Г. Одномерный человек [Текст] / Г. Маркузе; пер. с нем. – М.: «Refl-book», 1994. – 368 с.*

• *Маркузе, Г. Эрос и Цивилизация [Текст] / Г. Маркузе; пер. с англ. – М.: Аст, 2007. - 526 с.*

• *Фрейд, З. Мы и смерть. По ту принципа наслаждения [Текст] / З. Фрейд; пер. с нем. А. Гуревич. – Спб.: Восточно-европейский институт психоанализа, 1994. – 382 с.*

• *Фуко, М. История безумия в классическую эпоху [Текст] / М. Фуко; пер. с фр. – М.: Смысл, 1997. – 574 с.*

• *Jameson, F. Postmodernism and Consumer Society [Текст] / F. Jameson // The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture. - Washington: Bay Press, 1983. - 570 p.*

Образ христианина в работах К. С. Льюиса как стратегия поведения традиционного человека в современном постсекулярном обществе

Павлова Е. Ю. *- религиовед, член редколлегии прогрессивного журнала «Генезис», Челябинск, Россия*

В постсекулярном обществе совершенно явно прослеживается тяга к редуцированию и всевозможному подстраиванию религиозных верований (как традиционных, так и возникших относительно недавно) под темп жизни и цели, которые перед собой ставит современный человек. Люди поставили религию себе на службу, подчинив ее своим земным целям и ориентирам. Сегодня каждый волен свободно выбирать наиболее подходящее и удобное для себя верование, более того, самостоятельно создавать собственные модификации, религиозные и научные (псевдонаучные) синтезы по принципу «шведского стола». Но, не смотря на это, проблема неудовлетворенности духовной жизни по-прежнему сохраняется.

Как в сложившейся таким образом ситуации вести себя человеку, придерживающемуся традиционных религиозных взглядов, а именно христианства, не поддаться искушению «упрощения» и «смешивания», превращения веры лишь в один из множества инструментов достижения успеха и благополучия в земной жизни? На этот вопрос можно найти ответ в работах английского писателя Клайва Стейплза Льюиса, чье творчество мы кратко и рассмотрим в данной статье.

К. С. Льюис (1898-1963) — филолог и писатель. К христианству пришел, уже в тридцатилетнем возрасте, до этого был атеистом и скептиком. Сам о себе он пишет так: «Когда я поступил в университет, я был настолько близок к полной бессовестности, насколько это возможно для мальчишки. Высшим моим достижением была смутная неприязнь к жестокости и к денежной нечестности; о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал небольше, чем обезьяна о симфонии»[1]. После обращения становится членом англиканской церкви и принимает решение поделиться собственным опытом в своих произведениях. Создать он хотел при этом вовсе не руководство к жизни, а ее образец, одну из иллюстраций. Любимейшим английским писателем Льюиса был Г. К. Честертон, во многом он перенимает и развивает его стиль христианской апологетики, преподаваемой в виде увлекательных художественных произведений.

В произведениях Клайва Льюиса в весьма ненавязчивой художественно-философской форме преподаются

1 *Трауберг Н.Л. Несколько слов о Клайве Стейплзе Льюисе // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 432.*

основные истины христианской веры, христианского поведения и жизни. Он рассматривает вопросы добра и зла, природы человека, вопрос греха и добродетели, видение христианством Нового человека; иногда рассматривает он и христианскую догматику (например, что есть Триединый Бог). Тем не менее, Клайв Льюис больше не теолог и философ, но, как отмечают многие исследователи, моралист. Для него важно было воплощение христианской нравственности в жизни, постоянное следование ей на практике. Жанр, в котором писал К. Льюис, филологи обозначают как «реалистическое христианство» или «романтическое христианство».

Безусловно, идеал человека для Льюиса - христианин, поэтому писатель в своих произведениях излагает сугубо христианский взгляд на современные тенденции и теории.

Акт грехопадения совершенного человеком у Льюиса (как и вообще в христианстве) есть проявление своеволия. Таким образом, своеволие (гордыня), то есть уход от Бога к самому себе, является наиболее «гнусным» из всех грехов человека, так как является причиной грехопадения. До падения человеку была свойственна самоотрицающая, всепоглощающая любовь по отношению к Богу, его власть над собой была доверена ему Творцом, и он потерял все это из-за своей самонадеянности, перестав таким образом быть доверенным лицом Бога.

Фактом грехопадения человек утратил власть над собственными поступками и желаниями. Теперь органы его тела попали под власть биохимических законов, которые человек не в состоянии изменить и както на них подействовать, можно сказать, он стал их рабом. Из-за действия естественных законов тело человека, его органы подверглись страданиям, боли и смерти. Сознание человека сузилось («сконцентрировавшись» в головном мозге) и стало управляться психологическими законами. Человеческий дух перестал быть повелителем его природы, его заместили физиологические законы, теперь дух стал как бы заглушенным земными заботами человека, его страстями и желаниями. Люди стали порабощены обыденным. Им стало почти невозможно верить в незнакомое и непривычное — у них перед глазами всегда есть знакомое и привычное[2].

Льюис К. С. Письма баламута. ❷ *– С. 41.*

Хотя человек в любой момент мог вернуться к Богу, в падшем состоянии ему это стало тяжело. Намного легче было поддаться собственным страстям, «впасть в такие чувства, как гордость и амбиция, желание красоваться в своих собственных глазах и подавлять, и унижать всех соперников, зависть, неустанные поиски все больше и большей самообеспеченности»[3]. Падший, ветхий человек свою волю полностью сосредоточивает лишь на себе, на удовлетворении собственных потребностей, и, следовательно, его воля никак не контролирует страсти, которые наполняют душу. В итоге, страсти эти перерастают в грех, а Бог не может открыться для того человека, мысли и дела которого не находятся в соответствующем состоянии.

Льюис К. С. Страдание. ❸ *– С. 153.*

Как уже было сказано выше, самый страшный грех — гордыня, себялюбие и непослушание воле Божией. Следовательно, и страсть, побуждающая этот грех грехов, намного дальше уводит человека от Бога, чем все остальные. Подчиняясь этой страсти, человек отрезает себя от Создателя (что вовсе не означает, что путь к возвращению к Богу для него полностью и навсегда перекрыт), в такой позиции он даже не хочет знать иного Бога, кроме себя. Отсюда Клайв Льюис заключает, что «Господь относится к порокам бездумных и беспутных людей намного снисходительнее, чем к порокам, которые ведут к мирскому успеху»[4]. Дилемма же «любить Бога больше, чем себя, или себя любить больше,

Там же. С. 165. ❹

чем Бога» всплывает в жизни каждого человека, и, если человек предпочтет избрать центром именно свое собственное «я», то совершит личное грехопадение. «Это грехопадение в каждой индивидуальной жизни и в каждом дне каждой индивидуальной жизни, основной грех, стоящий за каждым конкретным грехом»[5].

У каждого человека должна присутствовать любовь к себе (в Библии сказано: «Возлюби ближнего своего как самого себя»), но она хороша лишь до определенной степени. В связи с этим Льюис выделяет два вида любви к себе: 1) любовь по причине видения в себе создания Божия, Его образа и подобия; 2) любовь по причине видения в себе «пупа земли», центра, вокруг которого все крутится. Любовь, подобную второму типу необходимо убивать, искоренять в себе. Также Клайв Льюис выделяет и два типа нелюбви к себе: 1) ненависть к себе и другим людям из-за обнаружения собственной нечистоты, греховности; такая ненависть обязательно породит цинизм и жестокость из-за того, что гордость осознавшего это человека ущемлена, так что по сути это все тот же эгоизм, но с другим знаком; 2) ненависть ко греху в себе, к своей ветхой природе[6].

Так как человек отделился от Бога, ему трудно вновь увидеть своего Создателя из-за того, что зло, появившееся в мире вместе с грехопадением, окружает всех людей как бы пеленой иллюзий. Человек теряется в этих иллюзиях, обманывается внешностью предметов и, не осознавая своих истинных причин и целей бытия, принимает эти подлоги за нечто реальное и неоспоримое. Тогда всерьез воспринимаются только светские и мирские ценности. Отсюда подверженность человека различным модам, что есть также лишь искусственные конструкции, ширмы-миражи, не имеющие к истинному бытию никакого отношения (слова одного из героев К. Льюиса Баламута: «Всегда старайся, чтобы пациент (человек, за которым надзирает бес — Е. П.) отказался от людей, книг, блюд, которые он действительно любит, в пользу «значительных» людей, «самых известных» книг и «самых лучших» блюд»)[7].

Так, одной из актуальных для современного нетрадиционного общества страстью является неприятие, страх перед старым и неизменным. Это есть «неиссякаемый источник ереси в религии, безрассудства в советах, неверности в браке, непостоянства в дружбе». Именно из-за этой страсти в середе христиан и возникает такое явление, которое К. Льюис называет «христианство и...». «Христианство и кризис, христианство и новая психология, христианство и новое общество, христианство и исцеление верой, христианство и вегетарианство, христианство и реформа орфографии. Если уж приспичило быть христианами, пусть будут христианами с оговоркой»[8]. Эта самая «мода с христианской окраской» заменяет для человека собственно саму веру, такой человек пытается осмыслить, «подогнать» веру под современные тенденции, принимая эти тенденции за нечто первичное и безусловное. Наиболее же разрушительным Льюис считает ужас перед старым и неизменным в философии. «Благодаря ей интеллектуальная бессмыслица может разложить волю»[9].

Эта страсть ко всему модному, современному с необходимостью влечет за собой жадность. «Удовольствие новизны по природе своей больше, чем что-либо другое, подвержено закону «спада при повторении»[10], таким образом, человеку, захваченному жаждой новизны, необходимо постоянно получать все новые и новые удовольствия, а это вскоре приводит к тому, что источники всех невинных удовольствий исчерпаны, и тогда человек переходит к источникам удовольствий, запрещенных Богом.

5 *Там же. С. 145.*

6 *Льюис К. С. О любви к себе // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/lyuis/olubvi.php*

7 *Льюис К. С. Письма баламута. – С. 67.*

8 *Там же. С. 51.*

9 *Там же.*

10 *Там же. С. 43.*

Истинные ценности таким человеком постепенно забываются.

Наиболее распространенной иллюзией современного человека является преклонение перед наукой и мысль о том, что наука со временем объяснит все и никакой трансцендентный Бог миру не нужен, это лишь выдумка «темных» людей. Льюис говорит о том, что науку нужно воспринимать лишь как средство достижения земных целей и, следовательно, не относиться к ней ни плохо, ни хорошо. «Мы все лучше умеем лечить и вызывать болезни, облегчать и причинять боль, умножать и растрачивать природные богатства. Это может и испортить нас и исправить. Я думаю, случится и то и другое — починим там, сломаем тут, сменим старые беды на новые, и так далее»[11]. Причем, любовь человека к физике, истории, археологии и другим наукам вполне невинна, «если к ней не примешиваются радости самодовольства и презрения к неученым или более грубые радости карьеризма»[12]. Опасность греха умножается во много раз, когда сама эта наука делается священной, обожествляется. Тогда, по замечанию К. Льюиса к тщеславию и спеси прибавляется гордыня[13].

Для К. Льюиса «самые мерзкие стороны человеческой природы — это извращения добрых и невинных сторон»[14]. Поэтому причиной другого страшного греха является страсть мщения, возмездия, что есть извращение доброго понятия справедливости. К жажде мщения обычно добавляются злоба, корысть, хитрость. Или, например, когда человек хочет воззвать к Божественному милосердию, вместо этого он начнет возбуждать в себе жалость к самому себе, не замечая, что делает. Самоуничижение может стать отправной точкой для презрения к другим, угрюмости, цинизма и жестокости[15].

Еще одним распространенным, особенно в современном мире, качеством неестественным и греховным для человека является стремление к материальной наживе, роскоши. Этой проблеме Клайв Льюис посвятил отдельную статью «О том, как неестественна роскошь». В этой статье говорится о том, что приверженность роскоши — это «стандарт правящего класса, у которого роскошь превращается в потребность так же быстро, как свинина превращается в сосиски. Богатые не могут вспомнить, откуда пошли их потребности, и не могут положить им предела»[16]. Человек скоро и даже с охотой привыкает к роскошной жизни, которая является искусственной и потребности такого рода вовсе не являются нормальными для человека. Роскошь должна быть исключением, частным моментом в жизни, а не чем-то привычным. В роскоши для Льюиса есть нечто жуткое, так как это неестественно. Здесь он приводит такой пример: если прекрасному принцу «придется проехать часть пути на огненном драконе, он обязан к концу сказки вернуть дракона колдунье. Не стоит держать драконов дома». Таким образом, роскошь нужно воспринимать лишь как кратковременное приключение, для человека необходимо понять ее исключительность. «Мы оставим вам ваши исключительные радости, если вы примете их как исключение. Мы разрешим вам пользоваться дикими и дивными силами, если вы сочтете их дикими и дивными, а не обычными, не своими»[17].

Наиболее распространенная иллюзия, умножающая и закрепляющая в людях грех — это иллюзия, что со временем грех сводится на нет: «Я слышал, как люди, в том числе и я, рассказывали о жестокостях и обманах, допущенных в детстве, так, словно нынешний говорящий не имел к ним никакого отношения, и даже со смехом»[18]. Зло можно исправить, но перевести его в добро совершенно невозможно. Льюис пишет в «Рас-

16 *Льюис К. С. О том, как неестественна роскошь // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Lewis/Kak_NR.php*

11 *Льюис К. С. Национальное покаяние.*

12 *Льюис К. С. Размышления о псалмах. – С. 69.*

13 *Там же.*

14 *Льюис К. С. Страдание. – С. 170.*

17 *Льюис К. С. О том, как неестественна роскошь // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Lewis/Kak_NR.php*

18 *Льюис К. С. Страдание. – С. 168.*

15 *Там же. С. 172.*

торжении брака»: «Люди постоянно тщатся сочетать небо и ад. Они считают, что на самом деле нет неизбежности выбора и, если хватит ума, терпения, а главное — времени, можно как-то совместить и то и это, приладить их друг к другу, развить и переплавить зло в добро, ничего не отбрасывая»[19]. И подобное отношение к греху свойственно большинству людей, из-за этого они еще больше отдаляются от Бога и от осознания истинной своей сущности. Один нераскаянный грех множит другие, и так может происходить бесконечно. Время не отменяет факта и вины греха, смыть грех может лишь «покаяние и кровь Христа»[20].

Как это изображено Льюисом в «Беседах баламута», чем больше бес овладевает человеком, подкидывая ему разного рода иллюзии, тем меньше человек этого беса замечает. Здесь автором проводится замечательная аналогия с пьяницей: «если вы знаете, что пьяны, значит, вы еще достаточно трезвы»[21]. Бес же и должен всегда оставаться невидимым, неузнанным, в этом и состоит его коварство: он выдает свои подлоги за истинный, правильный путь. Бесы «первым делом дают вам наркоз, усыпляют вас»[22]. А там человек, уже ничего не замечая, постепенно укореняется в грехе и погружается как бы в темную, все более беспросветную бездну, из которой ему уже очень сложно вновь выбраться к солнцу. Люди чаще склонны не замечать «начатки мелких попущений и мелких досад, которые могут разрастись в пьянство или злобность, а сейчас кажутся такими маленькими и беззащитными, что сопротивляться им как-то даже и жестоко, словно ты обидишь зверька; они так жалобно хнычут: «Да мне немного надо!» или «Подумай и о себе!»[23]. Множество таких людей попадает на пир к бесам, образуя богатое меню (чего стоят только тушеные прелюбодеи!).

Как говорил Баламут в одном из произведений К. Льюиса, множество различных грехов придают людям отличный вкус. Но наиболее «вкусны» великие грешники (такие как Генрих VIII, Казанова, Наполеон, Гитлер и др.). Простые грешники «тихо сползают в ад, сами того не замечая»[24], их грех неосознан, «им непонятно откуда взялись и что означают нарушенные ими запреты»[25]. «Убийство ничуть не хуже карт, если карты дают нужный эффект. Поистине, самая верная дорога в ад — та, по которой спускаются постепенно, дорога пологая, мягкая, без внезапных поворотов, без указательных столбов»[26]. Великие грешники же осознанно отвергают благодать и силой воли стремятся ко греху, понимая это. Они наиболее ценны для ада, но для таких людей при их жизни огромна вероятность покаяния и возвращения к Богу, так как все бесовские иллюзии для них уже рассеяны. В «Размышлениях о Псалмах» Льюиса говорится: «Обычный человек», потихоньку изменяющий жене, иногда плутующий, не нарушая законов, несомненно «ниже», чем тот, кто служит идее, подчиняя ей желания, выгоду и даже самую жизнь», и далее «безжалостным фанатиком становится не обыватель, а потенциальный святой; тот, кто готов умереть за идею, готов за нее убивать»[27]. Святым же такой человек может стать, перенаправив свою активность в другое русло, сменив полюса и направив ее в противоположную сторону. Таким образом, можно заключить отсюда, что и грех может приблизить человека к Богу.

Даже принадлежность церкви еще не обозначает, что человек отказался от своей ветхой природы, он возможно даже не разорвал еще покров иллюзий. Так, например, все на том же дьявольском пиру подают «дивное вино из фарисеев»: «одни помешались на правилах, мощах и четках, другие — на унылой суровости и мелких ритуальных отказах (от карт, вина, театра)»[28]. Но и те и другие уверены в своей праведности, хотя

19 *Льюис К. С. Расторжение брака // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 79.*

20 *Льюис К. С. Страдание. – С. 169.*

21 *Льюис К. С. Из двух интервью. – С. 48.*

22 *Там же.*

23 *Льюис К. С. Размышления о псалмах. – С. 157.*

24 *Льюис К. С. Баламут предлагает тост. – С. 71.*

25 *Там же. С. 72.*

26 *Льюис К. С. Письма баламута. – С. 50.*

27 *Льюис К. С. Размышления о псалмах. – С. 38.*

28 *Льюис К. С. Баламут предлагает тост. – С. 78.*

на самом деле они еще очень далеки от того, чего от них хочет Бог. В других христианах рождается чувство ненависти ко всем другим вероисповеданиям, живой же веры в Бога в них практически не обнаруживается. Часто у «верующих» людей религия есть лишь лицемерие или попросту привычка. Именно для верующих наиболее велик соблазн подумать: «Я становлюсь набожней» или «…всех милосердней», что неминуемо приводит именно к гордыне и эгоизму[29]. Все тот же Баламут говорит: «Изысканный цвет нечестия растет лишь под сенью святости. Нигде не пожинаем мы столько, сколько на ступенях алтаря»[30]. «Низринутый святой, фарисей, инквизитор или колдун доставляют аду больше радости, чем такие заурядности, как тиран или развратник»[31].

Некоторые люди, пытаясь выставить себя знатоками, поддерживают все возможные теории и идеи, даже те, которые противоречат друг другу. При этом считают они себя многосторонними личностями, хотя на самом деле правильнее их назвать многоликими. Такой человек считает, что «мирские друзья затрагивают одну сторону его жизни, лавочник — другую, а он — совершенный, гармоничный, сложный человек с более широким кругозором, чем все они»[32]. Такая позиция также вызывает самодовольство и себялюбие, хотя «знаток» этого и не замечает.

Одним из искушений является и постоянная жизнь в будущем, а не настоящем. «Биологические инстинкты направляют все их страсти именно в эту сторону, так что мысли о будущем распаляют и надежду и страх. Кроме того, будущее им неизвестно, и, побуждая думать о нем, мы возбуждаем их тягу к нереальному»[33]. Таким образом, человек теряет возможность следовать Богу, так как ничего не делает в настоящем, не осознает важности выбора именно в данный момент, а именно в зависимости от этого выбора и строится его будущее. Думать о будущем нужно, но только столько, сколько необходимо, «чтобы сегодня готовиться к тем делам правды и милосердия, которые станут насущными завтра»[34]. Живя лишь будущим, человек внушает себе ложные надежды, когда они не оправдывают себя, в нем становится еще больше разочарования и злобы. А ежедневное разочарование в свою очередь приводит к ежедневно растущему раздражению.

Для ветхого человека также свойственно и большое количество требований к жизни, когда они не выполняются, он начинает чувствовать несправедливость по отношению к себе, так как считает, что имеет на исполнение этих требований полное право. Он постоянно находится в плохом настроении и все больше гневается. Это порождается чувством собственности (собственность миром, своим телом). А такое чувство во многом вызывается сдвигом понятий. Как поясняет Клайв Льюис: если представим выражения «мои сапоги», «моя собака», «моя горничная», «моя жена», «мой начальник» и «мой Бог», то обнаружим, что человеку свойственно сводить эти все значения к тому, которое присутствует в выражении «мои сапоги»[35]. В этом смысле имеется в виду Бог, у которого данный человек «так хорошо устроился». Отношение к Богу чисто потребительское, каждый выбирает того Бога, который вполне соответствует его земным интересам и стремлениям. Но, как, опять же, подмечает Льюис в лице своего героя: «А смешнее всего, что «мое» в полном смысле слова человек не может сказать ни о чем!»[36].

Самым опасным для человека является «духовная гордыня», когда все, не разделяющие его точку зрения, его веру, воспринимаются как глупые и странные. Тогда возникает «кружковое самодовольство», человек считает, что посвящен в какую-то тай-

Льюис К. С. Письма баламута. – С. 53. [34]

Льюис К. С. Письма баламута. – С. 56. [29]

Льюис К. С. Баламут предлагает тост. – С. 78. [30]

Льюис К. С. Письма баламута. – С. 61. [31]

Там же. С. 35. [35]

Там же. С. 58. [32]

Там же. [36]

Там же. С. 53. [33]

ну, которая не известна не входящим в его круг общения. Таков христианин, который чувствует христианство мистической кастой, а себя считает одним из избранных, посвященных[37].

Привязанность человека к миру, его убежденность в том, что землю можно будет когда-нибудь превратить в рай с помощью политики, евгеники, науки, психологии и др., по мнению Льюиса, является весьма тревожным фактором. Подобная привязанность к миру опять же сопровождается гордыней.

Другая крайность: ненависть к миру, которая зачастую может оправдываться тем, что ненависть эта не за себя самого, а за остальных (например, за невинных женщин и детей). Он решит для себя, что «христианская вера должна прощать своим врагам, но не врагам ближнего»[38]. Если человек начинает ненавидеть тех, кого считает Божьими врагами, он начинает избегать их, осуждать, «думая, что он для них «слишком хорош»[39]. Такая ненависть вызывает страх и трусость, и чем сильнее страх, тем сильнее будет и ненависть. Как отмечает Клайв Льюис: «ненависть — прекрасный наркотик против стыда»[40].

Множество грехов порождает такое качество человека как чувствительность. Льюис считает, что такое качество каждый должен убивать в себе в зародыше. Чувствительный человек при соприкосновении с миром, которого невозможно избежать, часто будет чувствовать себя непонятым, оскорбленным, обделенным и др.. На самом деле в такого человека уже закрались ростки зависти, досады, самолюбия. Человек в таком случае не осознает истинные мотивы своего чувства.

Не только демоны являются искусителями, искусителем может стать любой человек. «Если вы грубы с человеком, или высокомерны, или пренебрежительны, он обидится. Вы введете его в искушение»[41]. И если грех, родившийся из этой обиды, разрушит его, то человек автоматически сам становится искусителем.

Греховно поощрительное общение с теми, кого можно назвать «врагами Бога», то есть с неверующими и находящими своего кумира в чем-то другом. Но такое поведение крайне распространено сейчас в обществе. Существует множество людей, которые считаются значимыми, знаменитыми по какой-либо причине, не как не связанной со стремлением к Богу. Таковыми являются, например, бизнесмены, политики, кинозвезды и т. п.. И с ними принято общаться «как ни в чем не бывало, приветливо, даже сердечно». «Люди стараются увидеть их. Люди покупают газету подлеца и поддерживают тем самым ложь, наглость, обиды, грубости и непристойности, которые вроде бы не одобряют»[42]. Своим приятием всего этого они только поддерживают и способствуют дальнейшему умножению грехов этих людей и их «поклонников» и «почитателей».

Важно также отметить тот момент, что Клайв Льюис считает «тревожным симптомом» неспособность человека ко гневу, хотя сам по себе гнев есть один из смертных грехов. Отмечает Льюис такую разновидность гнева как негодование. Если человек совершенно нечувствителен к тому, что у многих других вызвало бы оправданное негодование, тогда можно заключить, что у него нет никакого представления о добре и зле. Таким образом, негодование «показывает хотя бы, что человек не опустился ниже уровня, на котором такое искушение (гнев — Е. П.) возможно»[43].

Из всего выше сказанного можно заключить, что христианство — единственная полная истина, по мнению К. С. Льюиса, а все теории якобы опровергающие его или уточняющие, при подробном рассмотрении ока-

37 *Там же. С. 57.*

38 *Там же. С. 24.*

39 *Льюис К. С. Размышления о псалмах. – С. 80.*

40 *Льюис К. С. Письма баламута. – С. 25.*

41 *Льюис К. С. Размышления о псалмах. – С. 33.*

42 *Там же. С. 80-81.*

43 *Там же. С. 40.*

зываются несостоятельными искусственно привнесенными в общество. Разнообразные концепции, созданные людьми (или, как их еще определяет писатель, иллюзии) — большие или меньшие осколки единой истины, с различными добавлениями, которые еще больше затуманивают истину. Такие искусственно синтезированные теории не могут укореняться в сознании людей на длительное время именно потому, что несут лишь частицы истины, и от этого не могут все для человека объяснить, создать цельную картину. Из-за рабства иллюзиям закрепляется греховность человека, так как он своих пороков просто не замечает. Такому человеку кажется, что все в этом мире принадлежит ему совершенно законно, и он вправе всем распоряжаться ни на кого не оглядываясь и никого не благодаря. Причина же порождения людьми подобных теорий-заменителей истины — гордыня, полная уверенность в собственной самодостаточности.

Льюис безапелляционно выступает против подстраивания христианства, его деформации и редукции с целью угодить модным, «прогрессивным» воззрениям; либо прибавления к новым явлениям прилагательного «христианск(ий)/(ая)/(ое)», дабы заручиться авторитетом традиции. Традиция эта полноценна сама по себе, и писатель в своих работах является активным защитником традиции, традиционных ценностей и императивности в поведении людей, то есть принципиального следования своим ценностям и взглядам в любой ситуации.

Только истинный христианин, с точки зрения Льюиса, способен сломать все иллюзии мира, закрывающие его глаза и разум от истины.

Список использованной литературы:

• *Льюис К. С. Баламут предлагает тост // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 70-79.*

• *Льюис К. С. Из двух интервью // Вестник РХД. – Париж, 1983. – С. 45-51.*

• *Льюис К. С. Национальное покаяние // http://www.invictory.org/lib/2005/04/klaiv8.html*

• *Льюис К. С. О любви к себе // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/lyuis/olubvi.php*

• *Льюис К. С. О том, как неестественна роскошь // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Lewis/Kak_NR.php*

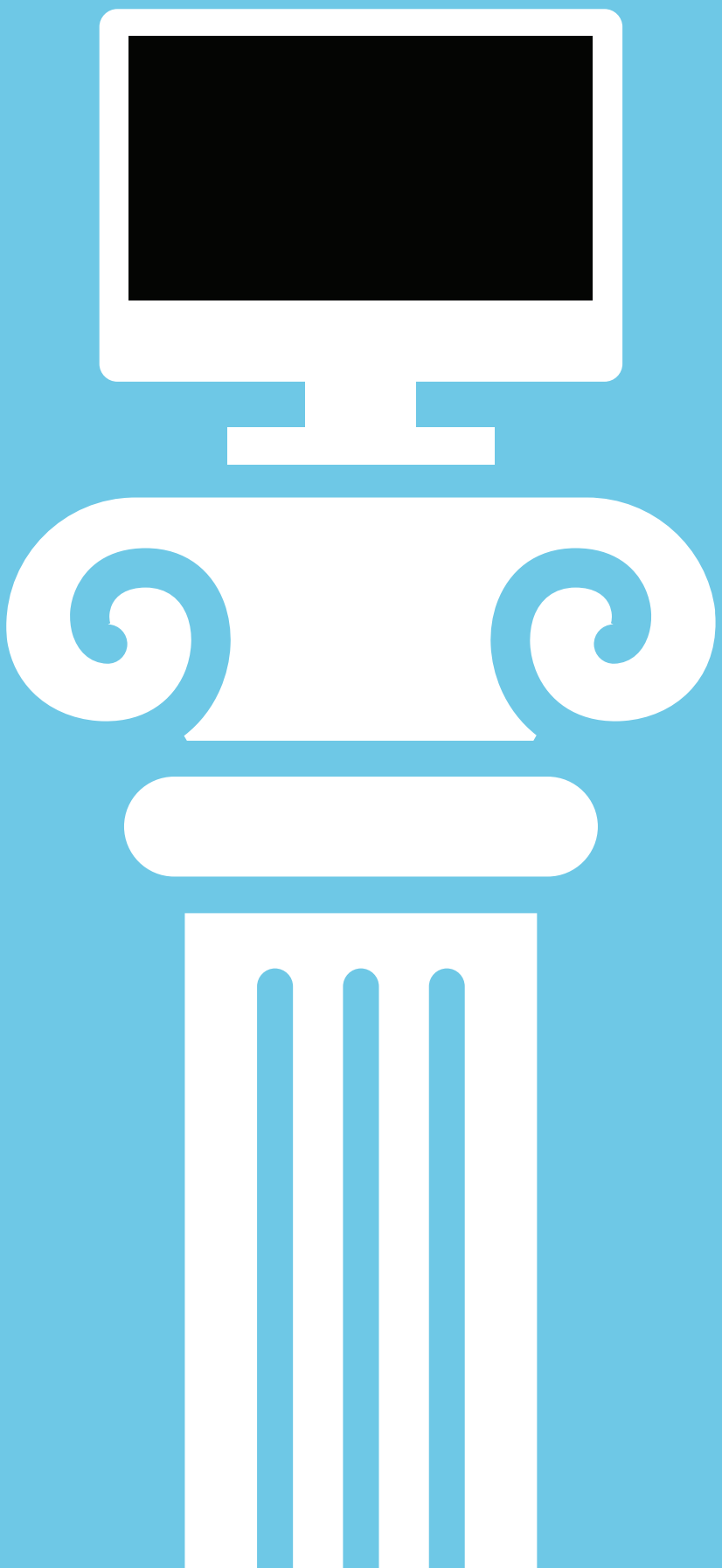
• *Льюис К. С. Письма баламута // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 11-70.*

• *Льюис К. С. Размышления о псалмах – М.: Дом надежды, 2009. – 160с.*

• *Льюис К. С. Расторжение брака // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 79-125.*

• *Льюис К. С. Страдание // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 125-185.*

• *Трауберг Н.Л. Несколько слов о Клайве Стейплзе Льюисе // Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер. с англ. – М.: Республика, 1992. – С. 432.*



РАЗДЕЛ 2

КУЛЬТУРА

Бредихин С. С. — Постмодернизм. Постколониализм. Постсекулярность

Помелов В. А. — Виртуально-игровое пространство постсекулярного: игра как кино, игра как мимесис

Постмодернизм. Постколониализм. Постсекулярность

Бредихин С. С. *- социолог, аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств, директор АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ», Челябинск, Россия*

Мы живем в крайне противоречивое время, когда убыстряющийся ход сложного времени[1] стремительно изменяет социокультурное пространство. Мозаичные фрагменты рассыпающейся реальности не позволяют получить сколько-нибудь цельную и адекватную картину происходящего. Удобным маркером для обозначения всего множества разнонаправленных процессов современности долгое время был термин «постмодернизм». Однако не только, что такое постмодернизм, но существует ли он вообще так и не было прояснено до сегодняшнего дня, а ряд авторов уже говорят о втором (постколониализм) и третьем (постсекулярность) постмодернизме, ремодернизме, трансмодернизме, после-постмодернизме (after-postmodernism) и т.п. Что есть постмодернизм, каковы его предшественники и что следует за ним — вот вопросы на которые мы попытаемся найти ответ в данной статье.

Для начала нам стоит обратиться к предыстории постмодерна, которую составляют эпохи модерна и неомодерна. Точкой отсчета первичной разметки выступит конец классической эпохи, то есть конец XVIII века[2].

Эпоха модерн была порождением эпохального события — Французской революции 1789-1799 гг. В пространстве мысли на смену Канту и Гегелю пришли Маркс, Фрейд и Ницше. Затем на смену модерну приходит эпоха неомодерн. Ее порождает комплексное эпохальное событие — октябрьская революция, совмещенная с первой мировой войной. В результате данного события в рамках эпохального комплекса образуются свои ветви мысли — структурализм, феноменология, экзистенциализм и философская антропология. Наконец, Вторая мировая война и события 1968 года стали основания эпохи постмодерн, с ее философии постмодернизма и постструктурализма.

Начало эпохи модерн приходится на конец XVIII века. Именно тогда возникают первые атрибуты нового строя, позволяющие говорить о переходе общественного существования на новый в качественном смысле, уровень.

В экономической сфере в это время возникает массовое индустриальное производство, начало которому кладет открытие первых фабрик в Англии в 1770 году. Тогда же появляется и феномен массового потребления промышленных товаров. Начинается развитие капиталистических классовых экономических отношений, организуются первые профессиональные союзы.

Уходит в прошлое элитарная культура с наступления эпохи массово-

1 *Сложность времени задана его неоднородностью и фрагментарностью.*

2 *Точка отсчета выбрана не случайно: как показывает в своей работе М. Фуко именно конец XVIII века является моментом рождения человека как вопроса для осмысления (Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко; пер. с фр. Н.С. Автономова. – Спб.: A-cad, 1994. – С. 330).*

го распространения и потребления культурных артефактов. Этот процесс, начавшийся в 1798 году с первых общественных промышленных выставок в Париже, затрагивает все позиции культурной сферы, включая и искусство, и науку.

В сфере мироосознания стираются традиционалистские установке по отношению к верховной власти и идеалом становится не монархический строй, а свободная республика. Природа-мать[3] в качестве великой первичной родительницы и величайшего, а по сути, и единственного идеала уходит в прошлое, теперь ее место занимает культура, человек, разум, а, в конце концов, и господство человека над самой природой.

В политической сфере постепенно уничтожается тот элемент абсолютной закрытости и тотального элитаризма, который создавался в ней веками. Начинают развиваться массовые политические движения, выливающиеся в институализированные рамки политических партий, где любой простой человек есть политическая фигура, так зарождается массовая политика. Появляются первые устремления к демократическому политическому строю свободному от монархического всевластия. Изменения усматриваются даже в таких сферах как казни людей: если раньше они носили медленный, нерационализированный характер, то теперь гильотина позволяет и в эту сферу принести великую силу модернизации.

Все эти процессы протекают синхронно, что и позволяет говорить о том, что это не просто частные переходы в отдельных сферах, а действительно переход в эпоху модерн, в эпоху нового мира[4]. Основными философскими системами этой эпохи стали марксизм, ницшеанство и фрейдизм.

Эпоха неомодерна есть переходный период между обществом модерна и обществом постмодерна, когда модернистские порядки уже отмирали, а постмодернистские еще только зарождались.

В экономике этот период характеризуется ускоренным развитием промышленной техники, интенсификацией производства. Для потребления населению предлагают огромное множество промышленных товаров, среди которых новейшие технические изделия бытового назначения. Эпоха модерна в экономике — это эпоха автомобилей и авиационной техники, это эпоха межконтинентальных средств мгновенной коммуникации и все это создает совершенно новую систему экономических отношений.

В культурной сфере царствуют неомодернистское искусство, наступает золотая эра кино, а затем и телевиденья, навязывающее односторонне подавляющее общение без возражения, без дискурса. Новая наука, произведшая релятивистскую физику, интуиционистскую математику, расселовскую теорию типов, теорему о неполноте Геделя, пенициллин, ядерный реактор, кибернетику, философию Хайдеггера и многое другое, ставит под сомнения порядки эпохи модерн.

В мироосознании людей властвует стремление к мнимому освобождению секса, который никто и не думал освобождать, пытаясь обыденным отношением к нему нивелировать его роль, к эвдемонизму, к стабильности взамен свободы.

В политике идет расцвет так называемых демократических и тоталитарных режимов. Идеологизированные партии, построенные на четкой классовой основе, уходят в прошлое, зарождаются партит нового типа, которые есть скорее партии утилитарного характера различающиеся и ведущие борьбу не в идеологических порядках, а в порядках решения конкретных практических проблем. Люди постепенно начинают утрачивать доверие к партиям и профессиональным союзам

3 *Термин Ж. Ж. Руссо, использованный в частности в XII книге его «Исповеди».*

4 *Иванов Д. Виртуализация общества. / Д. Иванов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – С. 21-23*

все более подконтрольным правительствам и капиталистам. Всюду в нормальный порядок жизни входит тотальный контроль характерный как для демократических, так и для тоталитарных режимов. Если взять поднятый нами в первой главе момент природы казней индивидов позволяющий в качестве конкретного эмпирического фактора проследить происходящие изменения, то определенно в эпоху неомодерна мы видим явные изменения: теперь гильотина отброшена, как недостаточно быстрый и массовый механизм, на смену ей приходят массовые расстрелы, газовые камеры и казнь с помощью ядерное оружие.

Начало нового века стало началом следующей эпохи, в которой были построены радикально иные философские теории. Эпоха неомодерна прошла под знаменем феноменологии, экзистенциализма, неомаркизма, философской антропологии и структурализма.

Модерн с его константами (линейный ускоряющийся технический прогресс, синтезированный и техницизированный разум, описанная Э. Юнгером всеобщая идеологема рабочего, массовидная социальность) был своеобразным паровым котлом, разогревая который человечество намеревалось обрести невиданную ранее бытийную мощь. Однако этот котел не выдержал планомерного разогрева и его кипение вышло из-под контроля в виде революции и войны. Неомодерн (с его релятивизмом, коммутативностью, утилитаризмом и всеобщим контролем) был попыткой вновь овладеть этим котлом и поставить его мощь себе на службу, однако и этот подход был обречен на провал. Порождением этих двух провалов и является в конечном счете постмодерн — ситуация в которой, разорвавшийся котел более не служит человечеству, а разлившееся содержание этого котла грозит его поглотить.

Впервые понятие «постмодерн» для характеристики новой глобальной культурной эпохи употребил А. Тойнби в 1939 году и позднее теоретически раскрыл его в работе «Постижение истории». Хотя отдельные употребления данного термина встречаются и раньше напр. в 1870 году Д. У. Чепмен употребил выражение «постмодернистский стиль живописи», затем данный термин использовал для описания изменения во взглядах и убеждениях Дж. М. Томпсон в своей статье в 1914 году; в 1917 году данный термин встречается у Р. Паннвица, он использует его для определения философски ориентированной культуры. Его идея постмодерна была основана на идеях Ф. Ницше относительно кризиса современной эпохи. Постмодерный человек есть продукт этого кризис. В 1926 году Б. И. Белл использовал данный термин в своей книге «Postmodernism & other Essays»; в 1934 году в своей книге «Антология испанской и латиноамериканской поэзии» литературовед Ф. де Онис применяет его для обозначения реакции на модернизм, а в 1943 году его использует для обозначения новых форм литературы Х. Р. Хайс.

После Тойнби термин постмодерн для характеристики нового состояния человечества все чаще используется в гуманитарном знании, так Ч. Р. Миллс и П. Дракер используют его в несколько измененном виде как post-modern order. Прочное вхождение в дискурс современного гуманитарного знания представление о постмодерне обретает с конца 70-х годов XX века, когда выходят в свет работы, посвященные анализу художественных тенденций нового мира, такие как «Художественная культура: Эссе о постмодерне» (1977) Д. Дэвиса; «Язык архитектуры постмодерна» (1977) Ч. Дженкса; «Культура, неопределенность и имманентность: грани (постмодерного) века» И. Хасана; «После «Поминок»: Эссе

о современном авангарде» (1980) К. Батлера; «Интернациональный трансавангард» (1982) А. Б. Оливы; «Цвета риторики: Проблема отношения между современной литературой и живописью» (1982) У. Стейнера; «Постмодернизм в американской литературе и искусстве» (1986) Т. Д'ана; а также собственно философские работы, изучающие феномен постмодерна в целом за авторством Ж. Ф. Лиотара и Ж. Бодрийара. Пожалуй, наиболее известным является определение Ж. Ф. Лиотара, который определял состояние постмодерна как: «недоверие в отношении метарассказов». Еще одним распространенным определением становятся дескрипции Ж. Бодрийяра, который видит в состоянии постмодерна «Конец линейному характеру времени, речи, экономических обменов и накопления, власти»; «Конец труда. Конец производства. Конец политической экономии»; «Конец линейного измерения дискурса. Конец линейного измерения товара. Конец классической эры знака. Конец эры производства»[5]. Наконец, Ф. Джеймисон в работе «Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism» (1991), определяет постмодерн как ощущение конца, отсутствие глубины, ослабление историчности.

Нетрудно заметить, что и все эти по форме позитивные определения имеют выраженный апофатический характер. Одним из первых развернутую критику представлений о постмодерне дал Ю. Хабермас, считавший принципиально незавершенным проект модерна и рассматривающий постмодернистские искания как продолжения этого проекта. Э. Гидденс считает необходимым заменить понятие «постмодерн» понятием «радикализованной модернити» или «высокой модернити»; Б. Смарт отрицает самостоятельную значимость постмодерна и видит в нем лишь реконструкцию. З. Бауман рассматривает современное общество не как постмодерн, а как самоценную модернити, как «modernity for itself».

Рассмотрим теперь важнейшие характерные черты состояния постмодерн.

Перенасыщение мирового рынка товарами, стремление к стандартизации тотальному контролю преобразует прогрессивное производство в замкнутое воспроизводство, в котором само производство есть лишь частный элемент. Это воспроизводство есть воссоздание самой системы мирового порядка, системы подавления и контроля, через социализацию. Воспроизводство есть циклическая реализация производства ради самого производства с главной целью социализации рабочего, превращения его путем этой социализации в знак эквивалентный другим знакам, наводнившим экономику. Рабочий больше не борется с капиталом, поскольку он сам стал знаковым капиталом и свободно обменивается на любые другие знаки системы постмодерна.

Ложность, симулятивность экономики потерявшей свою цель, экономики воспроизводства самой системы, экономики производства самой себя в виде знака проявляются уже в том факте, что она перестала давать прогрессивное развитие. Казалось бы, изобретение компьютеров с их сверхмощными процессорами позволит человечеству в кратчайшие сроки сделать колоссальный скачок в экономике, но прошло пять, десять, двадцать, тридцать, наконец, сорок и пятьдесят лет со дня начла массового внедрения компьютерных технологий, а мы не видим никакого реального скачка. Все изобретения которыми мы пользуемся либо полностью, либо в основном были придуманы в докомпьютерные эпохи неомодерна и модерна, взгляните на рынок товаров и вы не найдете в нем ника-

5 *Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – С. 42, 52, 100*

ких революционных реальных достижений. По сути, экономика умерла как прогрессивное производство и стала лишь воспроизводством, в котором нет никаких реальных достижений и это серьезный показатель фундаментальности изменений общества в эпоху постмодерна.

Сначала на смену «донаучной» фазе развития промышленной системы, для которой характерна максимальная эксплуатация рабочей силы, приходит фаза машинного воспроизводства, преобладания основного капитала, где «овеществленный труд… выступает… не только в форме продукта или продукта, применяемого как средство труда, но в форме самой производительной силы»; сегодня же сам труд более не главенствует, на его место теперь поставлена машина, превратившаяся в главный элемент производства, управляющий живым трудом, то есть произошло омертвление труда. Это омертвление позволяет символизировать труд, сделать его знаком внести в него и внести его в симулятивно-информационные порядки; труд более не есть труд реальный, но труд знаковый. Это позволяет наблюдать такие бессмысленные, с точки зрения эпохи неомодерн, и тем более эпохи модерн, феномены, как выплата бонусов и повышение заработной платы топ-менеджерам, после того как их руководство приводит компании на грань банкротство, это свидетельствует о независимости заработной платы и самого труда от реальной экономики, подпавшей под власть знаковой экономики.

Сегодня главное место занимает уже не производительный труд, а труд — услуга, представляющая собой всегда производство информации и информационный обмен, то есть по существу виртуальную, символьную, симулятивную экономику, экономику обращения знаков. Кроме того, само производство утрачивает свою первоочередную приоритетность, уступая ее потреблению. Современный мировой рынок перенасыщен всевозможными товарами, построенными по единым технологическим цепочкам и нормам, что позволяет говорить о том, что в экономике больше нет проблемы производства, но есть проблема потребления. Приобрести товар в условиях товарной идентичности возможно лишь при условии главенства знака, знака фирмы, уникального знака товара. Именно знак становится во главе локомотива экономики, именно он теперь обуславливает ценность товара, как для производителя, так и для потребителя. Экономика производительная отныне становится экономикой потребительной и экономически знаковой. Поддержанию данной ситуации служит реклама делающая товар из означаемого в означающее того образа, который она создает.

Сами забастовки рабочих сегодня становится лишь способом производства информации, способом знакового производства. Равно и профсоюзы, окончательно узурпировавшие предоставляемые им делегированные полномочия более никого не представляют, а единственно являются независимыми аппаратами либо аппаратами, слитыми с капиталом. Профсоюзы, бывшие ранее означающими рабочих, как и другие означающие, вырвались из-под власти означаемого, став независимыми знаками «представительства» и «делегирования», которым рабочие более не доверяют, но на которые сами рабочие могут обмениваться как равные знаки, что и происходит во время последних забастовок связанных с кризисом, начавшимся в 2008 году.

В экономике происходит гиперболизация форм. Самодовлеющую и более того первостепенную значимость приобретают свободные фондовые биржи и глобальные валютные рынки. Они превращаются из придатка

«реальной» экономики в главные мировые экономические институты, которые и определяют экономическую ситуацию на планете, регулируя движения колоссальных денежных масс, существующих в подвешенной почти не соприкасающимся с реальным производством состоянии, в этом и проявляется главное изменения — экономика знаковая (фондовая, валютная) становится независимой от экономики реальной и поглощает ее.

Главная среда экономики перемещается из реального товарно-денежного поля в симулятивное поле киберпространства.

После трех стадий эволюции ценностей: начальной стадии бытовых ценностей, рыночной стадии ценностей для обмена и структурной стадии, ценности как символа, наступает четвертая стадия — стадия вирусная, фрактальная, на которой ценность более не соответствует чему-либо, не означает какое-либо означаемое, но распространяется во всех направлениях, исключительно по собственному импульсу, а значит, например, добро уже не по ту сторону зла, но они равны в своей ценностной эквивалентности всему остальному и не соответствует чему бы то ни было.

В обществе сформирована ситуация трансэстетики, трансэкономики, трассексуальности и трансполитики, то есть, по сути, каждый феномен социальной жизни пропитан неконтролируемыми вирусными проникновениями в его изначальную природную сущность, но такая дезинтеграция этих сфер по существу превращает их в вирулентные симулякры общественной жизни. «Терроризм как форма трансполитики, СПИД и рак как форма патологии, транссексуал и трансвестит как единство сексуальной этической форм. Каждая из этих форм…соответствует ужесточению политической, сексуальной или генетической игры и в то же время недостаточности и распадению кодов, присущих, соответственно, политике, сексу и генетике»[6].

В культурной сфере происходит зарождение и победное шествие знаковой информации. Информационные системы буквально захватывают мир, преобразуя его внутри себя, и сегодня весь мир стал единым симулятивным знаковым пространством, где властвует лишь информация, не управляемая ничем кроме своих внутренних знаковых порядков[7].

В политике на международной арене главное место занимает терроризм, который теперь перестал быть оружием реального действия, но стал исключительно самодостаточным в самом себе знаком ценным лишь в общем поле знаков, он служит отсроченным наказанием для человека, наказанием которое может настигнуть всегда и везде, но никогда ничего не меняет в самом порядке вещей[8].

Во всем мире происходит окончательный отрыв представителей от представляемых, сегодня уже эти представители никого более не представляют, но становятся исключительно знаком представления; так убивается сама конкретная сущность политической системы.

Итак, мы видим, что во всех сферах жизнедеятельности человека происходят фундаментальные изменения. Эти изменения радикально изменяют окружающий человека мир, но и сам человек в этом мире не остается неизменным.

Человек как таковой теперь не существует, но существует лишь его стендинг — симулякр статуса. Нет более взаимодействия между людьми, но есть единственно взаимодействие между их симулякрами, их знаково-вещными отображениями.

Пол и тело теряют изначальную природную объективность, под влиянием порядков опасных восполнений. Пол и вообще тело человека более не есть природная объективная

6 *Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла. / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2006. – С. 54 – 55.*

7 *Все в культуре подчинено информационным системам, симулятивным порядкам, наука теперь полностью захвачена информационно-знаковыми технологиями и становится их придатком, развиваясь под их управлением. То же происходит и с образованием и даже с искусством, стоить вспомнить хотя бы работы Э. Варкхола. В искусстве окончательно побеждают знаки и теперь любая даже совершенно ничтожная и откровенно низкопробная работа с нанесенным автографическим знаком человека, с созданным ранее информационным образом, обретает колоссальную ничем не объяснимую, имеющую смысл лишь в порядках симулятивной системы стоимость.*

8 *То же происходит и с ядерным оружием, которое, оставаясь постоянной угрозой, никогда более не взрывается и взорвется, оно стало информационным оружием, освободившись от конкретной практической детерминации.*

детерминанта, но элемент субъективного информационного восприятия, которое и играет управляющую роль, меняя по желанию пол и трансформируя тело человека. По существу, и пол, и тело становятся эквивалентными знаками. Происходит окончательная транссексуализация, транспол итизация и трансэкономизация общества, то есть все теперь воспринимается как элемент соответственно сексуальности или политики, или экономики в зависимости от взгляда и несет соответствующую ценностную знаковую окраску, однако то, что находится везде не находится нигде конкретно, соответственно в мироосознании убивается изначальная природная истина секса, политики и экономики. Происходит полное закрепощение сознания через тотальное внедрение управляемых общей знаково-симулятивной системой информационных порядков в каждый момент жизни человека. Идеология умерла на ее места пришла сверхгибкая и сверхэффективная децентрализованная саморегулирующаяся информационная система, управляющая сознанием индивидов исходя из общей симулятивной сферы.

Более того сама смерть человека, становится симулякром в условиях искусственного продления жизни и тотальности мер безопасности; смерть проникает в жизнь делая ее призрачной; смерть не наступает никогда в виду того, что она всегда уже здесь в многочисленных практиках самоомертвления.

Одновременно происходит симулякризация социальности. Нет более ни революционных классов, ни реакционных слоев, остались лишь молчаливые массы, которые поглощают всякую информацию, уничтожают всякую возможность репрезентации себя и являются симулякрами всего человечества в целом[9]. «Такого рода имплозивная[10] масса по определению никогда не взорвется и, следовательно, неизбежно нейтрализует любой обращенный к ней революционный призыв»[11].

Приход постмодерна стал своеобразным шоком — резкая потеря ориентиров, размытые пространства социальности, разломы социокультурной сферы. Однако постепенно, примерно к 80-м гг. XX века хаотичный прилив постмодерна ослабевает. Возникает новая парадигма, претендующая на продолжение постмодернистской традиции и одновременно его альтернативу[12]. Этой парадигмой становится постколониализм и ряд субдискурсов инаковости (современный феминизм в его различных вариантах, эко-эстетика, гомоэротизм и др.).

Среди наиболее важных теоретиков постколониализма Эдвард Саид, Гаятри Спивак, Хоми К. Бхабха, Лила Ганди. Сам термин «постколониализм» впервые наичнает употребляться в 60-е годы XX века в связи с анализом социально-экономических и политических процессов развивающихся в Индии. Относительно определения понятия постколониализма Гелен Гилберт и Джоан Томпинс пишут: «Термин постколониализм… часто неверно истолковывают как хронологическую концепцию, то есть как некоторое время, наступающее после окончания колониализма, или время после принятия страной решения о политической независимости в результате чего страна отрывается от управления извне. Однако стоит понимать дело иначе, не в рамках наивной телеологической последовательности, в которой постколониализм сменяет колониализм, а, скорее, как взаимодействие и оспаривание дискурсов колониализма, его властных структур и социальных иерархий… Теория постколониализма должа быть больше, чем просто хронологической конструкцией состояния пост-независимости, и больше, чем просто дискурсивным опытом империализма»[13].

11 *Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – С. 57.*

12 *Поиск данной альтернативы осуществляется конечно исходя из постмодернистской идеи инаковости.*

9 *Было бы неверно считать, что массы подчинены власти или их мнением управляют СМИ; это, конечно же, не так, поскольку массы никому не могут подчиниться и никем не могут управляться, они поглощающие любую информацию и любое воздействие, они живут исключительно внутренней детерминированность кода, кода которые охватывает всю мировую систему в ее симулятивном настоящем. «Масса - это поле поглощения…Она губит и политическую волю, и политическую репрезентацию» (Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. / Ж. Бодрийяр – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – С. 29).*

10 *Термин имплозивный, [лат. im без + plausus хлопанье] взят Бодрийяром из лингвистики, где он означает согласный звук, такой, при произнесении которого за смычкой не следует взрыва, соответственно имплозивные массы, это массы обращение к которым не порождает реакции, взрыва.*

13 *Gilbert, H. Post-Colonial Drama: Theory, Practice, Politics / H. Gibert, J. Tompkins. - London: Routledge. - P. 198.*

Если постмодернизм связан с самыми широкими трансформациями во всех сферах человеческого существования, то постколониализм — это в первую очередь состояние интеллектуального пространства и лишь во вторую — изменения в других сферах, связанные с тенденциями к усилению неевропейских культур и соответствующее смещение европоцентристских оснований в экономике, политике, культуре и социальности.

Одним из конкретных проявлений постколониализма является усиливающееся влияние исламского мира не только в мире в целом, но и внутри Европы.

Постколониализм связан с поиском инакового и стремлением своеобразно преодолеть через это постмодернизм, который несмотря на весь свой критицизм сохранял европоцентристскость. Постколониализм явил собой желание не просто говорить о другом (и тем самым преодолеть европоцентризм изнутри), но дать этому другому голос, позволить ему выступить со всей силой своей самобытности и тем самым представить радикальную альтернативу европейскому дискурсу и европейской культуре.

Постколониализм, как и постмодернизм имеет тенденцию к отказу от представления о наличии некой всеобщей истории, развертывающейся линейно. При этом постколониализм отличается от постмодернизма особого рода реисторизацией — развертыванием альтернативной истории самобытности неевропейских культур. Так Л. Ганди пишет о том, что постколониализм это интеллектуальное сопротивление одному из главных последствий колонизации мифологизирующему забвению прошлого. «Возвращение к колониальным переживаниям разоблачает отношения взаимодополнительного антагонизма и взаимного желания, которые [в прошлом связывали] колонизатора и колонизируемого»[14].

Несмотря на масштабность постколониального проекта ему суждено очень быстро сойти на нет. Ему не удалось в полной мере выйти за пределы постмодернизма и постколониальность как в плане социкультурных изменений так и плане интеллектуального дискурса осталась лишь неудачной попыткой продолжения постмодерна вне постмодерна.

Следующий период развития современности связан с развитием процессов и соответствующих теорий постсекулярности.

«Постсекулярная эпоха представляет собой новый этап развития общества, характеризующийся кардинальным изменением аксиоматики культуры, связанным с актуализацией ее сакральных оснований. В постсекулярном обществе религии вновь начинают занимать значительное положение. Постсекулярный мир можно определить как новое пространство, в котором уже не действуют прежние правила модерна, в том числе в связи с окончанием доминирования секулярных идеологий XX в., трансформацией религиозности и ее упрощением до образа жизни, а также заменой антирелигиозной светскости конструктивной»[15].

Концепция постсекуляризма фиксирующая новый этап развития общества и культуры, связанный со своеобразным «возвращением» религии и провалом модернисткого проекта «секуляризации» является одной из наиболее быстро развивающихся и дискуссионных разработок последних десятилетий. Некоторый исследователи (В. Н. Фурс) рассматривают постсекуляризм, как «третий этап постмодернизма» (первый этап — «классический» постмодернизм (Ж.Лиотара, Ж. Бодрийяра и др.), второй этап – концепция постколониализма (Э. Саид, Г. Спивак и др). Начало развития концепции постсекуляризма принято относить к речи Ю. Хабермаса «Вера и зна-

15 *Минчинко, Т. П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы: Дисс. … докт. филос. наук. – Томск: НИТГУ, 2011. - С. 17*

14 *Gandhi, L. Postcolonial Theory: A Critical Introduction / L. Gandhi. - New York: Columbia University Press, 1998. - P. 4.*

ние», произнесенной в октябре 2001 года, нескольким вышедшим позже его статьям и ряду ответных статей Й. Ратцингера[16].

На сегодняшний день тема постсекулярного активно дискутируется в работах таких авторов как С. Дюринг, Х. Казанова, Г. Макленон, М. Ратти, Ч. Тейлор и др., среди отечественных авторов А. И. Кырлежов, Д. А. Узланер, С. С. Хорунжий и др., и включает предметные области социологии, политической теории, религиоведения, литературоведения, искусствоведения и других областей гуманитарного знания. О росте интереса свидетельствует и статистика: в 2004 году Google выдавал на слово Post-Secular всего несколько тысяч ссылок, то в 2012-м — уже почти 70 млн[17]; в диссертационных исследованиях термин «постсекулярность» упоминается с 2008 года и на сегодняшний день число исследований с упоминанием данного термина составляет порядка 40. Близкой, но не тождественной концепции постсекуляризма является концепция десекуляризации, развиваемая в работах П. Бергера, В. Карпова и др.

Социокультурные трансформации постсекулярной эпохи характеризуются такими чертами как развитие новых внеинституциональных форм религиозных организаций (религия становится местом «малых рассказов» в смысле Ж.-Ф. Лиотара), возврат религии в информационное поле и общественную жизнь, активное влияние религии на политическую жизнь.

При этом религиозное пространство усложняет и фрагментируется, а сами религии приобретают причудливые формы коммерческих корпораций.

Антропологические изменения, происходящие в постсекулярную эпоху, во-первых, с разрушением ряда устойчивых детерминант существования модерного человека (стремление к одномерно понятому прогрессу, твердое основание жизнедеятельности в устойчивой экономической сфере, ориентация на «большие рассказы» идеологий и теорий и пр.) в рамках постмодерной трансгрессии, во-вторых, с изощренным возвратом в жизнь человека ряда феноменов, которые отрицались модерном, в том числе религии. Человек переходит на потребительское отношение к религии (религия становится рыночным продуктом); происходит трансформация форм религиозного в направлении упрощения, эклектичности, нецельности; религиозная жизнь человека становится элементом системы моды; религия обретает симулятивный и практико-ориентированный характер, теряя сакральные смыслы.

Если постколониализм был тупиковой попыткой продолжения постмодернистского движения через развитие идеи и практики инаковости, то постсекулярность является значительно более сложным и противоречивым явлением. С одной стороны, конечно, чужд идее Бога и включает ее в единый комплекс отрицаемых метафизических конструкций онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-центризма[18]. С другой стороны, секулярность является чисто модернистской тенденцией, а модерн с его установками есть то, что постмодерн стремится преодалеть. Результатом является постсекулярность — особое состояние, в котором религия возвращается и уже не в центристких, но ацентристских формах. Постсекулряность это религиозное пространство не только после «смерти Бога», но и после «смерти человека».

Чем продолжатся эти тенденции – возникнет ли на месте бесчисленного множества фрагментарных религий новая мировая религия, претендующая на глобальность или постсекулярность окажется таким же тупиковым развитием постмодернизма,

16 *Впоследствии заочная дискуссия между Ю. Хабермассом и Й. Ратцингером была отдельно издана – Habermas, J. The Dialectics of Secularization / J. Habermas, J. Ratzinger. - San Francisco: Ignatius Press, 2007.*

17 *Узланер, Д. А. Картография постсекулярного // Отечественные записки. – 2013. – № 1 (52). – С. 178.*

18 *Хотя, разумеется, проблема религии представлена в работах постмодернистов по-разному, см. об этом: Торбург, М. Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: Дисс. … канд. филос. наук. - М.: МГУ, 2002.*

как и постколониализм и на смену постсекулярности придет еще одно альтернативное развитие постмодернизма — это покажет дальнейший ход эпохального исторического движения.

Список использованной литературы:

• *Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального [Текст] / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.*

• *Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Л. Любарской. – М.: Добросвет, 2006. – 257 с.*

• *Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть [Текст] / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 389 с.*

• *Иванов, Д. Виртуализация общества [Текст] / Д. Иванов. – СПб.: Пе-тербургское Востоковедение, 2000. – 96 с.*

• *Кырлежев, А. И. Постсекулярная эпоха [Текст] / А. И. Кырлежев // Континент. 2004. - № 120. - С. 65-79.*

• *Минчинко,Т. П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы: Дисс. … докт. филос. наук. – Томск: НИТГУ, 2011. - 243 с.*

• *Торбург, М. Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: Дисс. … канд. филос. наук. - М.: МГУ, 2002. - 152 с.*

• *Узланер, Д. А. Картография постсекулярного // Отечественные записки. – 2013. – № 1 (52). – С. 339-355.*

• *Фуко, М. Слова и вещи [Текст] / М. Фуко; пер. с фр. – Спб.: A-cad, 1994. – 406 с.*

• *Chakrabarti, D. Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History [Текст] / D. Chakrabarti - New Jersey: Princeton University Press, 2007.- 336 p.*

• *During, S. Postcolonialism and Globalization: A Dialectical Relation after all [Текст] / S. During // Postcolonial Studies. - 1998. - №1. - P. 31-47.*

• *Gandhi, L. Postcolonial Theory: A Critical Introduction [Текст] / L. Gandhi. - New York: Columbia University Press, 1998. - 373 p.*

• *Gilbert, H. Post-Colonial Drama: Theory, Practice, Politics [Текст] / H. Gibert, J. Tompkins. - London: Routledge. - 498 p.*

• *Habermas, J. The Dialectics of Secularization [Текст] / J. Habermas, J. Ratzinger. - San Francisco: Ignatius Press, 2007. - 85 p.*

• *Huggan, G. The Post—Colonial Exotic. Marketing the Margins [Текст] / G. Huggan. – New York: Routledge, 2001. – 543 p.*

Виртуально-игровое пространство постсекулярного: игра как кино, игра как мимесис

Помелов В.А. *- философ, виртуолог, аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств, сотрудник АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ», Челябинск, Россия*

Компьютерные игры и видеоигры все больше тяготеют к искусству, становясь не безликим программным продуктом, не типовым, стандартным изделием, созданным по законам рынка и индустрии, а воплощением творческих усилий, многогранных способностей создателей. Перефразируя высказывание Р. Барта, хочется верить в то, что автор — не гость в собственной игре, а полноправный создатель игры[1]. Компьютерная игра выражает, «овнешняет» внутренний мир того или иного ее создателя (будь это творец индивидуальный или коллективный). Появляется все большее число игр, акцентирующих внимание игрока на поистине философских проблемах, заставляющих рефлексировать, отвечать на смысложизненные вопросы. В игре нередко соблюдаются известные законы драмы (например, игра «Deus Ex Human Revolution»). Эти игры зачастую воплощают новейшие достижения в компьютерных технологиях. Компьютерные технологии способствуют возникновению «эффекта реальности». Стремительно сменяющие друг друга виды «подражают» реальности, копируют ее во всех деталях. Игра — это мимесис. Если, по мнению Платона, мимесис — не тот путь, что ведет к истине[2], то, согласно воззрениям Аристотеля, искусство с необходимостью подражает действительности, более того, искусство властно вольно отображать действительность, украшая или, напротив, уродуя ее[3].

Человек XXI столетия погружается в имитацию реальности. Например, проводниками в виртуальные миры являются очки «Oculus Rift». Игрок действует от своего лица, не только видит происходящее, но и участвует в событиях. Датчики движений (например «Kinect») позволяют улавливать движения игрока и копировать их в игре. Движения человека становятся, таким образом, движениями в виртуальной реальности.

Однако миметичность современных компьютерных игр и кинематографа (что обеспечивается появлением новых носителей, форматов — Full HD, 3D) вовсе не гарантирует (и не может гарантировать) того, что времяпрепровождение за компьютерной игрой может быть оценено однозначно позитивно. В противном случае, в науке не существовало бы понятия игромании, связанного с известным диагнозом. Подражание реальности – знак качества игры, однако важно ведь и то, какой реальности подражает игра.

1 *Барт, Р. От произведения к тексту // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова / Р. Барт. — М.: Прогресс, 1989.*

2 *Платон. Софист // Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Платон. – М.: Мысль, 1993. – с.275-346.*

3 *Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4 / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – с.645-681*

Платон в «Законах» понимал игру как инструмент образования и соблюдения божественной законности, как то, что нельзя подвергать чрезмерным изменениям. Иначе, если игра будет подвергаться постоянным изменениям, то важность и постоянство законов в обиходе тоже будут ставиться под сомнение[4]. В некоторых же современных играх, подражающих действительности, царит анархия и аномия[5]. Эти игры демонстрируют всевозможные случаи девиантного и делинквентного поведения персонажей. Более того, субъект, погружаясь в виртуальную реальность игры, лично может стать нарушителем виртуального «закона».

Согласно мнению М. Н. Эпштейна, игра, суть которой глубока и многообразно проявляется, прочно связана с литературой и сценической деятельностью. Философ указывает на «срединность» игры: Бог и простейшие организмы не играют, играют высшие животные и человек — наиболее изощренный в этой деятельности. В игре, полагает М. Н. Эпштейн, осуществляется переворот законов «серьезного» мира[6]. Искусство, в этой связи, тоже переворачивает законы, работает с тканью бытия, рекомбинирует ее нити, разрезает и перекраивает эту ткань. Игра и искусство, как известно, имеют органичную связь. Вопрос заключается в том, является ли компьютерная игра произведением искусства.

На основании изложенного примечательно, что на данном этапе развития компьютерных игр доминируют два тренда: сближение игры с искусством, выражающееся в содержательном изменении и способах подачи игрового мира игроку (сближение игры и кино, драматичность сюжета, возможность для игрока стать творцом мира, участником события и т. д.), а также стремление к реализму, усиление миметических характеристик игры, выражающееся в качестве визуальной стороны игр, в уровне их графики и разрешении, иногда и в игровой механике и game play.

Первый тренд представляет собой серьезный предмет для научных дискуссий, в результате которых исследователи все чаще признают возможным отнести компьютерные игры к искусству. «… ничто не препятствует превращению компьютерной игры в т. н. высокое искусство …» — считают Л. А. Месеняшина и А. А. Селютин.[7] «Компьютерные игры — не только развлечение, предназначенное для увеселения масс, но и искусство – самое новое, молодое и бурно развивающееся», — полагает О. С. Потапова[8]. На разработку некоторых игр даже выделяются гранты.

Соотношение игры и искусства столь же сложно, как и соотношение, к примеру, игры и труда. Труд всегда противопоставлялся игре, а компьютерной игре в особенности. Однако в некоторых случаях происходит обратное: игры и труд взаимодоплняют друг-друга, в некотором смысле игра становится трудом. Аналогично соотносятся игры и искусство.

Точка зрения об игре как искусстве также имеет место быть в работах зарубежных исследователей. Например, Тиффани Холмс (доктор философии, современный художник, США) писала о том, что компьютерная игра подобна «романной истории», имеющей завязку, развязку и кульминационные моменты[9]. Д. Шарп (изучает связь игр и обучения в школе искусств, медиа и технологий в Parsons The New School for Design (США)). Его исследования направлены на гейм-дизайн учебных программ, видеоигр, эстетики, истории игры, и ранней истории компьютерных и видеоигр. Д. Шарп утверждал, что многие художественные приемы, используемые при создании компьютерной игры сопоставимы с художественными приемами создания кинофильма или картины[10].

4 *Платон. Законы / Платон. – М.: Мысль, 1999.*

5 *Черны, И. Игра как искусство и искусство как игра [Текст] // Спорт, духовные ценности, культура. – М. – 1997. – Вып. 5. – С. 50-63*

6 *Эпштейн, М. Н. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX – XX веков // http://www.booksite.ru/localtxt/epsh/tein/epshtein_m/parad_nov*

7 *Месеняшина, Л. А., Селютин, А. А. Компьютерная игра: аттракцион? Искусство? // Знак: проблемное поле медиаобразования. – 2011. – Т. 1. - № 7. – С. 82-86.*

8 *Потапова, О. С. Компьютерная игра в пространстве культуры [Текст] // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 4. С. 349-353. – С. 353*

9 *Holmes, Tiffany. Arcade Classics Spawn Art? Current Trends in the Art Game Genre [Электронный ресурс] / URL.: http://hypertext.rmit.edu.au/dac/papers/Holmes.pdf (дата обращения: 23.08.2014*

10 *Sharp, John. A curiously short history of game art / URL.: http://dl.acm.org/citation.cfm?id=2282348&dl=ACM&coll=DL&CFID=411134845&CFTOKEN=71423544 (дата обращения: 23.08.2014)*

Среди отечественных исследователей тоже находятся те, что разделяют обозначенную точку зрения. Так, А. И. Денисова считает, что «превосходство над кино, театром и книгами компьютерным играм дает их интерактивность: игры вовлекают в совместную деятельность, игрок перестает быть пассивным наблюдателем …»[11]. По мнению Е. С. Чичканова, использование интерактивности — способ расширения поля привычных способов воплощения режиссерской, авторской мысли. Расширение поля авторской мысли становится все более популярным приемом. Это ставит интерактивность в один ряд с основными средствами художественной выразительности мультимедиа-произведений[12]. Компьютерная игра занимает свое заслуженное место в перечне интерактивных произведений.

Вопрос о том, являются ли компьютерные игры искусством, обсуждается достаточно давно. При этом стоит отметить, что в 2011 году компьютерные игры были официально признаны правительством США и американским национальным фондом видом искусства, наряду с театром и кино[13]. То же самое в дальнейшем произошло в странах Европы (Франция и Германия).

Индустрия компьютерных игр в своем современном варианте как раз способствует, в числе прочего, возникновению нового вида искусства, которое по сути своей, является более высокой выразительной формой киноискусства и тяготеет к нему, поскольку благодаря развитию технологий на сегодняшний день можно говорить о расцвете авторских игр, не зависящих от законов рынка, но ориентированных на человеческие ценности, на внутренние запросы человека, и созданных по душевному порыву творца. Сегодня многие люди могут создать в одиночку или командой компьютерную игру, которая будет доступна каждому.

Некоторые исследователи указывают на сопоставимость признаков произведения искусства с признаками компьютерной игры. Так, Л. А. Месеняшина и А. А. Селютин выдвинули несколько конкретных положений, позволяющих именовать компьютерную игру произведением искусства, которые заключаются в следующем: во-первых, создатели компьютерных игр не могут обойтись без воображения. Создание игры – вовсе не рутинный процесс, требующий перманентного повторения действий. Авторы создают новый виртуальный мир со своими традициями, историей, персонажами, сюжетом. Во-вторых, компьютерная игра способна взывать не только к разуму и логике, но также к эмоциям и чувствам. Л. С. Выготский писал о том, что вызываемые искусством аффекты являются основой эстетической реакции и переживаются человеком «со всей реальностью и силой». Компьютерная игра, вне всякого сомнения, способствует эмоциональному возбуждению, оказывающему существенное влияние на сознание и поведение индивида. Компьютерная игра, полагают авторы статьи, — красочное явление виртуальной действительности.

Наконец, следует сказать и о том, что пользователь игры погружается в новый мир, додумывает, трансформирует и переосмысливает его. Компьютерные игры строятся на классических законах драмы.

Одни исследователи ведут речь о содержательно-смысловой характеристике игр, другие же — о специфике компьютерных игр как продукта коммерческой деятельности. Несмотря на то, что основание для сравнения столь разных исследовательских позиций отсутствует, вряд ли обе точки зрения выглядят совершенно взаимоисключающими, поскольку коммерциализация, ориентированность на прибыль, вряд ли абсолютно отменяют возможность быть произведением искусства.

11 *Денисова, А. И. Компьютерные игры как феномен современной культуры // Аналитика культурологии. 2010. – № 18. – С. 18*

12 *Чичканов, Е. С. Интерактивность как средство художественной выразительности // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2009. – Т. 15. – № 4. – С. 313*

13 *Компьютерные игры признаны искусством (первоисточник на английском языке). – Режим доступа: http://arts.gov/grants/apply/AIM-presentation.html (Дата обращения 18.05.14).*

В настоящее время активно развивается рынок авторских компьютерных игр. Авторские игры нельзя назвать только рыночным продуктом. Автор действует как художник: использует различные художественные средства, создает модели различных объектов, характеры персонажей, целый «воображаемый мир» (например, миры «Fallout», «Warcraft», «The Elder Scrolls» и т. д.). Нередко автор «дает жизнь» фантастическому миру, а не пытается «копировать», «фотографировать» действительность.

Сопоставление компьютерных игр и искусства можно продолжить и на примере так называемых массовых игр, обращенных, тем не менее, к человеческим ценностям. Одним из примеров подобных массовых игр, является технологичная, высококачественная игра «Deus Ex Human Revolution», вобравшая в себя сразу несколько игровых и драматических жанров. Игра обозначает ряд важных для человека философских проблем в своём сюжете, предлагая решать их самому посредством выбора, заложенного в геймплей, что создаёт превосходную историю в жанре философской притчи о ценности естественной человеческой жизни, в которой, как утверждает концовка игры, еще не время ставить точку. Можно с уверенностью сказать — этот проект является чем-то большим, чем просто развлечением. Фактически это можно сравнить с кинофильмом, в котором персонаж может делать (нередко — должен делать) тот или иной выбор, принимать решения (руководить войсками в Military Strategy, распределять ресурсы в экономической игре и т. д.), от которых зависит ход фильма.

Безусловно, говоря о компьютерных играх как продолжении кинематографа, важно отметить, что, как показывает история, увеличение зрелищности, драматичности не всегда ведет к увеличению интереса к произведению. И наоборот, шедеврами могут стать работы «минималистические» в техническом и сюжетном плане. Сейчас идут работы по созданию интерактивного кино и телевидения, однако индустрия игр уже довольно давно предлагает интерактивные компьютерные игры.

Компьютерная игра, обладая теми же средствами, что и кинематограф, выходит на принципиально новый уровень, в том числе за счет своих особых технически-технологических свойств, которые обеспечивают наиболее сильное погружение игрока в действие, а также позволяют игре быть игрой. Во-первых, игра обладает интерактивностью (игрок не является потребителем, он является со-участником). Зритель трансформируется в игрока, примеряя на себя роль влияющего на сюжет. Геймер и играет, и смотрит — он, в определенной мере, более функционален в ситуации взаимодействия с экраном; во-вторых, игра является нелинейной в своей сути, в отличие от кино (хотя есть и примеры фильмов с двумя концами, тем не менее, они уступают нелинейности игры, которая заключается в том, что игрок влияет на сюжет на всем протяжении игрового сюжета); В-третьих, современная игра представляется результатом развития компьютерной техники, и техники вообще. Игра объединяет любителей или профессионалов, является предметом общего интереса, способствует развитию знаний, умений и навыков. В особенности, это касается так называемых «серьезных» игр. В «Serious games» затрагиваются проблемы, связанные с образованием, здравоохранением, обороной, стратегической мыслью, строительством и т. д. Естественно то, что в таких играх не может быть заложенного создателями алгоритма, единственно верной последовательности действий. Эти игры требуют принятия серьезных, взвешенных решений, само-

стоятельного определения игроком той или иной последовательности действий. Эффективность игрового процесса индивида может быть определена не только с помощью интегрированных в игру шкал оценки, но и во взаимодействии с иными игроками.

Не следует забывать о том, что игра и кино, неотделимые от своей перманентно растущей популярности — феномены уже не «иконического поворота», а «иконической повседневности». Нельзя утверждать того, что фильм категорически не интерактивен и никакими средствами не может способствовать возникновению интеракции: киноактер, обращающийся к зрителю, смотрящий в камеру, молящий его о помощи или испытывающий радость, в определенной степени подобен театральному актеру. Тем не менее, подобие кажущееся: театральный актер обращается непосредственно к зрителю, актер кино — к объективу. История киноиндустрии полна фактов, свидетельствующих об интерактивной природе фильма (или, как минимум, о симуляции интеракции): например, известна паника, которую поднимали зрители, видевшие приближающийся к вокзалу Ла-Сиота поезд, есть сведения об обмороках, возникавших при стрельбе из бутафорского оружия в ранних кинофильмах и т. д. Фильм воздействует, влияет, заставляет и провоцирует. Игра обладает теми же функциями. Однако пока фильм не «дотягивает» до статуса игры, хотя о симбиотическом слиянии сериала и игры, интеракции и зрелища писал еще американский фантаст Р. Брэдбери в романе «451 градус по Фаренгейту», где «Родственники» — симулятор, персонажи которого воспринимаются героиней как «живые люди». Они всегда готовы поговорить и посмеяться. Хотя у них, по-видимому, и бывают незначительные коллизии в отношениях, все возвращается на круги своя. «Родственники» вовлекают в свой круг — в этом их мощный потенциал и привлекательность[14].

Обобщая рассуждения о компьютерных играх как новой форме киноискусства, важно отметить, что кино открыло новые способы самовыражения, предложило свои средства и техники «проникновения» человека в свою сущность, понимания самого себя. М. Мерло-Понти говорил о том, что кино обращается не только к глазу, но ко всем чувствам, оно научило нас «видеть всем телом».

Можно выделить ещё один тренд, связанный с реализмом, который еще более не однозначен. А. М. Демильханова писала о том, что игра способна создавать особый мир, который временно, в силу принятых участниками игры условий и по мере исполнения ее правил, становится таким же значимым, как действительный[15]. Более того, этот «особый» мир грозит стать таким же, как и действительный, тогда понять, в каком мире находится человек, будет все сложнее.

Создатели компьютерных игр стремятся к технологическому совершенству игры, пытаясь максимально избавить игрока от недостатков, мешающих ему воспринимать игру. Следует отметить, что из-за несовершенства графики игр (например, на старых мониторах из-за низкого разрешения была заметна зернистость) игрок не всегда мог получить от игры удовольствие, в особенности, эстетическое. На протяжении истории видеоигр всегда, когда игроки садились за компьютер, они понимали, что перед ними всего лишь игра, разительно отличающаяся от реалий, жалкая карикатура на действительность, а то и вообще нечто, оторванное от реальности.

Аналогичны размышления по поводу кинематографа: человек, приходящий в зрительный зал на просмотр фильма на заре XX века видел, что перед ним натянут белый экран, виден луч проектора, который направлен на этот экран определенного размера,

14 *Брэдбери, Р. 451 градус по Фаренгейту / Р. Брэдбери. – М.: Молодая гвардия, 1965. – 350 с. С. 13-172 – (Библиотека современной фантастики)*

15 *Демильханова, А. М. Феномен зеркала в компьютерных играх // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2009. - № 2. –С. 279-281.*

на котором в свою очередь разыгрывается визуальное представление. Во времена развития кинематографа в кино не было звука, а экран был весьма мал, эти условности также приходилось принимать, наравне с шумом работы старых кинопроекторов.

Мультимедиа с каждым годом становятся все более технологичными, о чем пишут многочисленные исследователи. В связи с совершенствованием мультимедиа меняется их эстетическое восприятие человеком. На данный момент времени проблемы, связанные с графикой в компьютерных играх, искусственным интеллектом и прочие проблемы, возникающие в процессе их развития, отходят на второй план. Игры имеют высокое качество, обладают графикой высокого уровня. Совершенствуется и индустрия кино, где так же используются высокие технологии. Сейчас сложно удивить кого-либо просмотром фильма в формате 3D или компьютерной игрой нового поколения, однако можно предположить, что вместе с удивлением ушло и подлинное наслаждение играми и кино.

Детализация, новые технологии, стремление к реализму, способствовали возникновению проблем: в кино зритель без труда замечает несовершенство грима, стали заметны картонные декорации при просмотре старых фильмов в новом формате, видны все сочленения, «склейки», присутствующие следы монтажа, видна искусственность спецэффектов. Аналогичное происходит и с компьютерными играми. Гротескная графика, присущая играм на ранних этапах их развития, не способная даже подражать реальности, вызывала гораздо большее сочувствие игроков, чем современные высокополигональные (с высокой проработкой) модели. Чем меньше персонаж игры походил на человека за счет плохой графики и прочих проблем, связанных с уровнем развития технологий, тем больше разгорались воображение и фантазия. Возросшая степень реалистичности привела к тому, что игроки стали меньше обращать внимание на сюжет игры, а зрители — на сюжет кино. На первый план вышел уровень визуализации, реалистичность картинки, спецэффект, компьютерная графика и т. д.

Возможно, идеальным фильмом, с привлечением технологий 3D и Full HD, будет фильм, в котором декорации и спецэффекты ничем не станут отличаться от реальности, что, вероятно, в скором будущем уже станет действительностью.

Из-за несовершенства технологий мелкие детали на экране были почти не видны, и зритель сосредотачивался на главном, фантазировал о некоей тайне, якобы скрытой за гротескной картинкой. Затрудненность восприятия мелких деталей — это граница, которая отделяла игрока от игры. И как не странно именно эта граница позволяла погрузиться в игру с головой.

Можно создать приближенные к реальности модели игровых персонажей, продумать все траектории движения объектов, мастерски использовать игру светотени, учесть все сложности сопротивления материалов, но игра при этом не перестанет быть игрой, т.е. прежде всего условностью. Таким образом, чем реалистичнее будут декорации, тем сильнее данная условность будет «выпирать», тем сложнее получить от игры удовольствие. Удовольствие от игры не может сводиться к удовольствию от масштабов технологий. Технология помогает воплощать те или иные игровые модели, и чем сильнее эти модели будут приближены к жизни, будут все точнее имитировать жизнь, тем больше они будут дистанцироваться от жизни.

Есть надежда на то, что будущее принесет не только игры с миллионами полигонов, эффектом стереокино, а принесёт нечто по-настоящему яркое и увлекательное, пусть и совсем не «реалистичное». Игра будет тем, что рождается в муках творчества, а не на конвейере кремниевой долины.

Список использованной литературы:

• *Аристотель. Поэтика [Текст] // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.4 / Аристотель. – М.: Мысль, 1983. – с.645-681.*

• *Барт, Р. От произведения к тексту [Текст] // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова / Р. Барт. — М.: Прогресс, 1989 – 616 с.*

• *Брэдбери, Р. 451 градус по Фаренгейту / Р. Брэдбери. – М.: Молодая гвардия, 1965. – 350 с. С. 13-172 – (Библиотека современной фантастики)*

• *Демильханова, А. М. Феномен зеркала в компьютерных играх [Текст] // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2009. - № 2. –С. 279-281.*

• *Денисова, А. И. Компьютерные игры как феномен современной культуры // Аналитика культурологии. 2010. № 18. С. 18-20. С. 18*

• *Компьютерные игры признаны искусством (первоисточник на английском языке) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://arts.gov/grants/apply/AIM-presentation.html (Дата обращения 18.05.14);*

• *Мерло-Понти, М. Кино и новая психология // http://www.psychology.ru/library/00038.shtml*

• *Месеняшина, Л. А., Селютин, А. А. Компьютерная игра: аттракцион? Искусство? [Текст] // Знак: проблемное поле медиаобразования. – 2011. – Т. 1. - № 7. – С. 82-86.*

• *Платон. Законы [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1999. – 698 с.*

• *Платон. Софист [Текст] // Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Платон. – М.: Мысль, 1993. – с.275-346.*

• *Потапова, О. С. Компьютерная игра в пространстве культуры [Текст] // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 4. С. 349-353. С. 353*

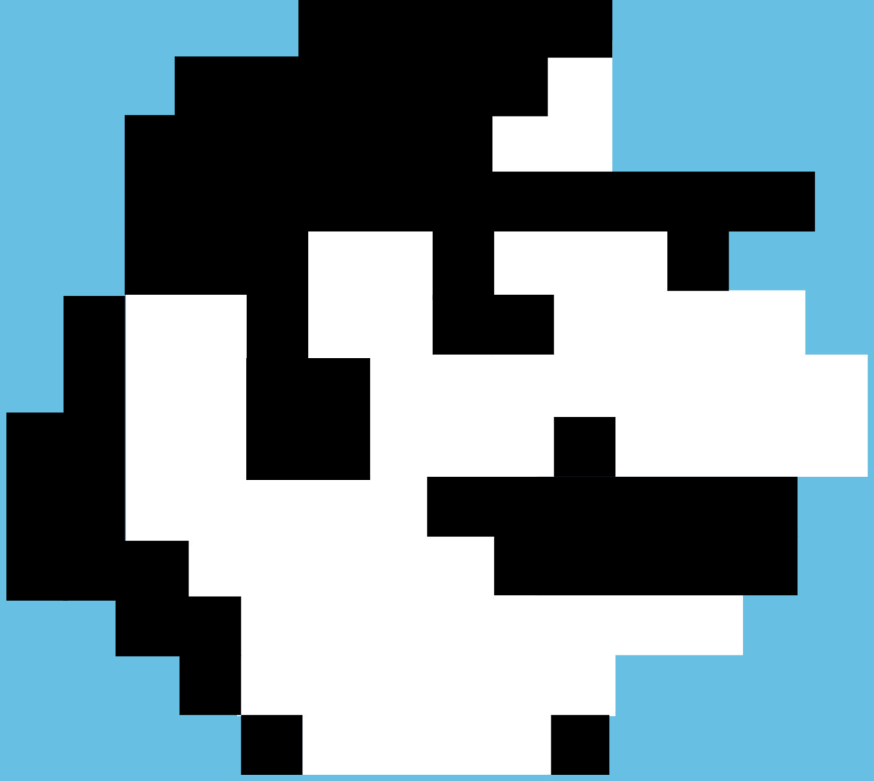
• *Черны, И. Игра как искусство и искусство как игра [Текст] // Спорт, духовные ценности, культура. – М. – 1997. – Вып. 5. – С. 50-63*

• *Чичканов, Е. С. Интерактивность как средство художественной выразительности // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2009. Т. 15. № 4. С. 309-313. С. 313*

• *Эпштейн, М. Н. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX – XX веков // http://www.booksite.ru/localtxt/epsh/tein/epshtein_m/parad_nov/*

• *Holmes, Tiffany. Arcade Classics Spawn Art? Current Trends in the Art Game Genre [Электронный ресурс] / URL.: http://hypertext.rmit.edu.au/dac/papers/Holmes.pdf (дата обращения: 23.08.2014*

Sharp, John. A curiously short history of game art [Электронный ресурс] / URL.: http://dl.acm.org/citation.cfm?id=2282348&dl=ACM&coll=DL&CFID=411134845&CFTOKEN=71423544 (дата обращения: 23.08.2014)



ГЕНЕЗИС

ВИРТУАЛЬНОГО

Конференция пройдёт в рамках форума:

XIV МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ТВОРЧЕСКИЙ ФОРУМ
МОЛОДЁЖЬ В НАУКЕ И КУЛЬТУРЕ XXI ВЕКА

Организаторы конференции:

1) Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ

2) Институт культурологи и социально-культурных технологий

3) Самарская государственная академия культуры и искусств

4) Челябинская государственная академия культуры и искусств

1–2 ноября

Новый формат общения

Первая межвузовская научная конференция «Проекции и смысловые сценарии взаимоотношений игры, труда, религии и искусства в виртуальном пространстве культуры»

skype™

В рамках конференции на связи ведущие теоретики в сфере медиа, философской антропологии и культурологии

Есть вопросы?

hello@genesis-magazine.ru

Куда присылать статьи?

genesis-magazine.ru

Сосканируйте QR код с вашего телефона или планшета, чтобы попасть на наш сайт

Что будет обсуждаться?

1. Перспективные подходы и методы в исследованиях виртуального пространства;
2. Трансформированные практики виртуального;
3. Экспансия виртуального и эффекты реального;
4. Игровые механизмы виртуального пространства;
5. Сакральное в виртуальном;
6. Виртуальная мутация труда;
6. Искусство за гранью реального.

Когда окончание приёма статей?

Для участия на конференции необходимо до **10 октября 2015** г. представить в оргкомитет комплект документов. Подробности читайте на нашем сайте.

РАЗДЕЛ 3

РЕЛИГИЯ

Щетинина Е. В. — Квазидуховность в современной культуре: экономика эзотерического

Морозова И. Н. — Философия и богословие: историко-культурные, актуальные смыслы отношений родства

Логиновский С. С. — Образ «мистицизма» в позднесоветском философском дискурсе (на примере книги В.С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке»)

Головина М. А. — Представления Свами Прабхупады о карме как пример современного переосмысления традиционных религиозных категорий

Квазидуховность в современной культуре: экономика эзотерического

Щетинина Е. В. *— религиовед, аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств, главный специалист МКУ «Центр народного единства», Челябинск, Россия*

Многообразие духовных течений, возникших на территории постсоветского пространства в конце XX века, обусловило формирование «конкурентной среды» между ними (в терминах концепции «религиозного рынка» П. Бергера). Открытая борьба за «своего клиента» вылилась в использование современных маркетинговых технологий, направленных как на создание позитивного имиджа самих организаций, так и на развитие их духовных предложений. Таким образом, религиозные организации (в данной статье мы рассматриваем организации эзотерической направленности) трансформируются в экономические фирмы, предоставляющие духовные услуги (магические обряды, астрологические прогнозы и др.), а единичные представители данных течений становятся индивидуальными предпринимателями.

В России эзотерический рынок начал свое развитие в начале 90-х годов. В это время эзотерические фирмы и индивидуальные предприниматели активно предлагают услуги бесконтактного (путем космо-, биоэнергетики) воздействия на организм человека с целью лечения, омоложения, чистки энергетики, снятия порчи, развиваются астрологические услуги, становятся популярными сеансы массового гипноза и др. Рассмотрим экономическую трансформацию эзотерического рынка на примере Челябинской области.

На начало 90-х годов эзотерические услуги как в области, так и по России в целом, распространялись через центры нетрадиционной медицины и эзотерики, служившие базовой площадкой для массовых встреч (проведения целительных сеансов или сеансов избавлений от зависимостей) и индивидуальных консультаций с экстрасенсами, целителями и парапсихологами. Например, на период 1990-1997 гг. в Челябинской области функционировали такие организации, как экспериментально-оздоровительный центр «Альтернатива» при райкоме ЧТЗ КПСС (1990 г.), научно-исследовательский центр «Натуропатия» (1991 г.), оздоровительный центр «Соломинка» (1991 г.), Уральский центр традиционной и альтернативной медицины (с 1992 г., организован при городской больнице №4), астрологическая школа П. Глобы[1] (с 1993 г.), центр поддержки А. Кашпировского «Надежда» (1994 г., Магнитогорск), астрологический клуб знакомств «Искра» (1996 г.) и др.

Активно развивалась реклама эзотерических услуг. Например, эзотерики «высокого уровня» активно рекламировали себя в СМИ, например, в виде громких заголовков с прямыми приглашениями на гастроли уже известных на тот момент и только начинающих «предпринимателей».

1 *Объявление «Школа Глобы»// Челябинский рабочий. 1992. №5. С.4.*

Так, по материалам архивов выпусков газеты «Челябинский рабочий» за 1990-1991 гг. только в Челябинск приезжали такие экстрасенсы как: Юрий Перепилицин[2] и Юрий Лонго[3], обещавшие научить предсказывать собственную судьбу от несчастных случаев, избавить от головной боли, стресса, сглаза, опухолей, порчи, шрамов, язв и др., а также предлагающие услуги исцеления по фотографиям, активизацию биополя, биоиммунитета, создания экрана от несчастного случая; астролог Тамара Глоба[4] с лекциями о будущем России, оказывающая индивидуальные консультации по предсказанию будущего и составлению личного гороскопа; целители Вячеслав и Тамара Ланьковы,[5] обещавшие исцеление от онкологических заболеваний за 45 минут, путем проведения энергетических операций и многие другие.

Экстрасенсы низшего — «бытового» уровня, предлагали свои услуги в отдельных рубриках с объявлениями, где за определенную плату (например, заговор на приворот стоил 7 рублей, от сглаза — 15 рублей, от блуда – 10 рублей)[6] обещали выслать нужный заговор. Для связи «предприниматели» использовали почту (письмом высылается квитанция об оплате и чистый конверт для ответного письма), таким образом, исключая личные встречи.

Развивалась и скрытая реклама духовных услуг, например, в еженедельных интервью с популярными экстрасенсами, астрологами, целителями внимание читателей специально акцентировалось не на «мирских» историях из жизни «эзотериков», а на их сверхспособностях: умении исследовать внутренние органы без рентгена, видении прошлого и будущего пациентов, способности обучению ясновидению других, раскрытия резервов человеческого сознания (М.Ю. Перепилицын), отдельно отмечались такие качества, как наличие таланта «от Бога» и «благословения» от великих духовных учителей Джуны или Ванги (М. Стефания[7]) и др. Часто данные интервью подкреплялись позитивными отзывами от исцелившихся «клиентов».

Другим видом рекламы эзотерических предпринимателей в СМИ становилась организация телесеансов. Так, с 1990 г. в Челябинске на Петербургском канале ТТЦ «Лира» были организованы воскресные лечебные сеансы с доктором А. Кашпировским.[8] Таким образом, телевидение с одной стороны становилось как рекламной площадкой и популяризатором эзотерических услуг, так и площадкой для их реализации.

Эзотерический маркетинг также использовал методы укрепления собственной репутации, например, взаимодействие с представителями традиционной медицины, а именно проведение сеансов на площадках городских больницах (Ю. Малынев, И. Кривопалов), участие в медицинских конференциях (А. Кашпировский участвовал в конференции врачей в 1995 г. в Магнитогорске) и др. Личная репутация «эзотериков» укреплялась и за счет грамотно продуманной благотворительной деятельности. Например, в 1994 г. Светлана Азимова[9] сообщила, что проводит целительные (космоэнергетические практики, продажа заряженных фотографий, амулетов, трав) сеансы от благотворительной организации «Милосердие и здоровье» и деньги от сеансов будут идти в детские дома и на благотворительность. Также к благотворительной практике экстрасенсов можно отнести и проведение первого бесплатного сеанса. Обычно такие объявления содержали фразы: «по многочисленным просьбам», «бесплатно», «эффективно». Например, в апреле 1996 г. появляется отдельное объявление о гастролях провидицы Рады. Во время своих «сеансов-беседах» провидица обе-

2 *Павлова З. Любите друг друга// Челябинский рабочий. 1990. №166-167. С.16.*

3 *Садчикова Л. Визит к колдуну Юрию Лонго.//Челябинский рабочий.1991.№124.С.4.*

4 *Садчиков Л. Конце света отменяется.//Челябинский рабочий. 1991.№126.С.16.*

5 *Конавалова И. «Двое»//Челябинский рабочий. 1992.№200.*

6 *Объявления.//Челябинский рабочий.1992.№17.*

7 *Гордон Д. «Против дьявола с молитвою».//Челябинский рабочий.1992.№6. С.3.*

8 *Телепрограмма: ТТЦ «Лира» - 22:10 Встречи с доктором Кашпировским.//Челябинский рабочий. 1990. №206, 212, 218 и др.*

9 *Рекламное бюро «ЧР»: Светлана Азимова «Я вам помогу!».// Челябинский рабочий. 1994. №53. С. 7.*

щала избавить пациентов от тяжелых, годами мучающих заболеваний, усилить умственную, физическую и половую активность, выявить есть ли порча или сглаз и навсегда избавить от них, сохранив здоровье в дальнейшем[10]. Отметим, что подобные «благотворительные» сеансы окупались за счет продаж атрибутики целителей: заряженной воды, фотографий, трав или последующей рекламы платных сеансов.

Для стимуляции спроса представитель эзотерического рынка активно используют энергетическую зарядку воды, косметики и фотографий для всех посетителей сеансов или в случае с А. Кашпировским при просмотре телесеансов. Подобным образом в 1990 в своем интервью челябинский экстрасенс Виктор Игнатов[11] в подарок читателям «подпитал» предновогодний выпуск газеты своей положительной энергетикой. Энергетическая «подпитка» является бесплатной дополнительной услугой при посещении сеансов.

В качестве отдельной практики «духовных услуг» в это время можно выделить обучающие семинары, например, обучение космо- и биоэнергетике от местных (челябинских) экстрасенсов Нургали Калдырова[12] (обучение об открытии канала связи со Вселенной, который позволяет ему считывать нужную информацию), Виктора Кандыба[13] (обучение техники медитации, психотехники внушений, виды аутотренинга, психоэнергетического воздействия, магии, методов народной медицины), И. П. Криволапова[14] (курсы народных целителей: парапсихология, биолокация, методы снятия боли, регулирования давления, лечение энурезов и тугоухости) и др.

Таким образом, на первом этапе формирования «эзотерического рынка» сложился конгломерат духовных предложений и услуг. Условия отсутствия правового регулирования позволили данным организациям стать заменой традиционным услугам здравоохранения. Всплеск массового ажиотажа к эзотерическому умело поставил элементы сакрального на коммерческий поток.

Стоит отметить, что откликом на «эзотерический бум» в Челябинской области к 1992 г. стал выход августовского постановления №721 «О нетрадиционных методах лечения» В. Тарасова[15], в котором говорится о необходимости получения официального разрешения экстрасенсам от городского комитета по делам медицины. Данное разрешение позволяет проводить акции, участвовать в СМИ: радио и телепрограммах. Также было опубликовано требование о необходимости отдельного разрешения на подачу рекламы в СМИ.

В 1994 г. было принято еще одно постановление от главы администрации Челябинской области №161 «О запрете сеансов массового целительства на территории Челябинской области»[16]. И если постановление от 1992 года не запрещало мероприятия, а предписывало их согласовывать с городским комитетом по делам медицины, то нынешнее постановление основывалось на 57 статье основного законодательства РФ по охране здравоохранения граждан, где говорилось, что «проведение сеансов массового целительства, в том числе с использованием СМИ запрещается».

Челябинская область одна из первых запретила подобные сеансы. При администрации была создана лицензионная аккредитационная комиссия (состоящая из врачей и ученых), а также разработано положение о дипломе целителей. Комиссия рассматривала и место работы тех, кто проводит сеансы. Таким образом, был положен и закреплен государственный контроль за деятельностью сферы эзотерического, что повлияло на их сокращение в рамках индивидуальных предпринимателей, но деятельность

10 *Реклама в рамке: «По многочисленным просьбам провидица Рада…». Челябинский рабочий. 1996. №72.*

15 *Тараканов В. Экзамен для экстрасенса.//Челябинский рабочий.1992.№144.*

11 *Игнатов В. Я пришел дать вам чудо.//Челябинский рабочий.1990.№299-300.С.4.*

16 *Стрижова О. «Запрещено даже Кашпировскому».//Челябинская область. 1994. №55. С. 2.*

12 *Реклама.//Челябинский рабочий.1991.№104.С.4.*

13 *Реклама.//Челябинский рабочий.1991.№121.С.4.*

14 *Реклама.//Челябинский рабочий.1991.№76.С.4.*

крупных эзотерических организаций, общин и духовных центров не попадала под данную аккредитацию.

Правовая регулировка деятельности эзотерических организаций на короткий промежуток времени «потушило» всплеск интереса к эзотерическому, на самом деле просто трансформировав их деятельность.

Так, на место центров нетрадиционной медицины или учреждений здравоохранения пришли новые каналы распределения — офисы организаций, эзотерические центры и Интернет, через который в настоящее время массово осуществляют распространение духовных предложений данные организации — составляют онлайн-астропрогнозы, снимают порчу, лечат по фотографии. Способом реализации подобных услуг является дистанционное (виртуальное) общение с использованием компьютерных программ ICQ или Skype. Подобное общение включает в себя диагностику состояния организма (чакр, энергетики, здоровья) клиента по его фотографии или фотографии его ладони (при использовании хиромантии), использование различных техник гаданий, а также проведение онлайн-обрядов (например, снятие порчи, чистка чакр).

Интернет пространство в настоящее время является не только средством реализации духовных услуг, но и площадкой для их рекламы. Проведенный анализ активно действующих челябинских сайтов с бесплатными объявлениями[17] показал, что за период 2011-2012 гг[18]. было опубликовано 101 объявление квазирелигиозного характера. По мимо «традиционных» для сторонников современных религиозных движений услуг, таких как консультации астрологов, сеансы гаданий, снятие порчи и др., современный «эзотерический рынок» предлагает: прокачку и запуск чакр[19], чистку офисных помещений от энергетики бывших хозяев, программу по подбору персонала методом сканирования энергоинформационной структуры человека[20], рекомендации по совместимости людей в коллективах,[21] энергетическую защиту от энерговмешательств, сущностей и паразитов[22], кодирование от курения и еды[23] и др.

В качестве отдельного метода рекламной деятельности эзотерического направления продолжает развиваться телемаркетинг. Увеличение количества как передач, так и отдельных каналов посвященным темам экстрасенсорики и магии – увеличивает и спрос на данную «продукцию». Популярность телепередачи «Битва экстрасенсов» вызвал спрос на гастроли ее участников, например, за последние несколько лет Челябинскую область посетили следующие участники теле-шоу: Диларам Сапарова, Елена Ясевич, Виталий Гилберт, Наталья Бантеева и др.

Еще одним направлением маркетинга является бесплатное распространение листовок через эзотерические лавки «Лавка Волшебника», «Поднебесная». Само официальное функционирование магазинов эзотерических товаров (амулетов, талисманов, книг и др.) отражает как потребность в данных услугах со стороны общества, так и укрепление рынка эзотерического в коммерческом направлении.

Современные эзотерические центры также продолжают самопрезентацию за счет проведения благотворительных семинаров, например, центр космоэнергетики «Анаэль» организовывает оздоровительные сеансы со скидкой 30%, бесплатные занятия с детьми-инвалидами проводит центр «Кедр». Многие астрологи делают скидки многодетным семьям, студентам или незамужним женщинам с детьми.

Продолжает происходить трансформация духовных предложений: если в начале 90-х годов эзотериче-

17 *Интернет-ресурсы бесплатных объявлений г. Челябинска: http://www.lidrekon.ru, http://chel.barahla.net, http://chelyabinsk.gde.ru, http://chelyabinsk.unibo.ru, http://chelyabinsk.mnogonado.net , http://chelyabinskaya-obl.irr.ru , http://www.74board.ru, http://74.oxak.ru, http://chelyabinsk.terdo.ru, http://mystic-chel.narod.ru.*

18 *Октябрь 2011- апрель 2012 гг.*

19 *Пример: Услуги целителя, экстрасенса в Челябинске// http://chel.barahla.net/services/570/3942803.html.*

20 *Пример:Астропсихолог в Челябинске //http://chel.barahla.net/services/570/3922992.html (дата обращения: 20.04.12.).*

21 *Пример: Потомственный целитель и маг г. Челябинск: http://chelyabinsk.avizinfo.ru/ru-i-offer-i-category-i-netraditsionnaja-meditsina-i-id-i-370845-i-potomstvennyj-tseliteli-mag.html. (дата обращения: 20.04.12.).*

22 *Пример: Целитель владеющий уникальной энергией высоких материй избавит от алкоголизма, наркомании, СПИДа, ВИЧ. //http://chelyabinsk.irr.ru/advert/208355304/.(дата обращения: 20.04.12.).*

23 *Пример: Кодирование от алкоголизма, курения, от еды (для худеющих)…// http://chelyabinsk.irr.ru/advert/151903063/ (дата обращения: 20.04.12.).*

ские практики делали ставку на целительство, оздоровление, избавление от зависимостей, то в настоящее время в связи с обострением социально-экономического кризиса в стране, становятся популярными заговоры, привороты, тренинги на удачу в личной жизни (например, ритуалы привлечения идеального мужчины), экономическую стабильность (работа с денежной энергией), саморазвитие (обучение самоисцелению, техники энергетической зашиты).

Анализ эзотерического рынка за последнее двадцатипятилетие показал сохранившуюся актуальность и жизнестойкость эзотерического в жизни общества. Грамотно ложившаяся коммерциализация данного феномена лишь подогрела спрос на данные услуги: в настоящее время продолжается рост новых тренинговых центров эзотерической направленности, а также центров экстрасенсорики и космоэнергетики, успешно гастролирующих по всей стране. Массовая популяризация в СМИ тематики экстрасенсорики, магии и колдовства укрепляет веру общества в эзотерическое, подчеркивая эффективность, быстроту и простоту данных методов. А развитие Интернет-технологий открыло перед организациями новые подходы в собственной практике, направленные на предоставление более удобных условий клиенту за более высокую цену.

Список использованной литературы:

• *Балагушкин, Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ / Е. Г. Балагушкин. - М.: ИФ РАН, 2002. - 250 с.*

• *Боева, Е. С. Нетрадиционные религиозные организации в российском обществе: факторы роста и оценки населения: Дисс. … канд. социл. наук. - Хабаровск: ТГУ, 2012. - 173 с.*

• *Левандина, И. А. «Экономический человек»: концептуальные версии: социально-философский анализ: Дисс. … канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону: Южный федеральный университет, 2008. – 162 с.*

• *Ложкина, Н. В. Философско-антропологические основания экономического подхода к изучению поведения человека: Дисс. … канд. филос. наук. – Пермь: ПТГУ, 2005. – 170 с.*

• *Малашхия, Г. От человека экономического к человечному: критический взгляд на современную экономическую систему / Г. Малашхия // Перспективы человека в глобализирующемся мире. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. - С. 278-318.*

• *Минчинко,Т. П. Проблема свободы совести в эпоху постсекулярности: истоки и перспективы: Дисс. … докт. филос. наук. – Томск: НИТГУ, 2011. – 257 с.*

• *Трофимчук, Н. А. Экспансия / Н. А. Трофимчук, М. П. Свищев. — М.: Изд-во РАГС, 2000. – 218 с.*

• *Щетинина, Е. В. Интернет-маркетинг новых религиозных движений (на примере анализа интернет-ресурсов Челябинска) / Е. В. Щетинина // Вестник Челябинского государственного университета. — Челябинск: ЧелГУ, 2013. — № 6. — С. 110-113.*

Non scholae, sed vitae discimus*

ГЕНЕЗИС
РЕКОМЕНДУЕТ

Челябинская государственная академия культуры и искусств — единственное высшее учебное заведение в г.Челябинске и Челябинской области, осуществляющее подготовку специалистов высшей квалификации в аспирантуре по профилю 09.00.13 Философская антропология, философия культуры (направление 47.06.01 - Философия, этика и религиоведение).

Ведущей кафедрой, осуществляющей подготовку, является кафедра философских наук — уникальный коллектив, где сложилась научно-педагогическая школа и осуществляются разнообразные индивидуальные и коллективные научные исследования, реализуются научные проекты в рамках общей темы «Философия человека в контексте культуры».

Аспирантура по профилю 09.00.13 при кафедре существует с 2006 года, с 2009 г. успешно защищено 13 кандидатских диссертаций, подготовлено к защите 2 докторских диссертации, ежегодно организуется ряд научных мероприятий по проблемам философии, культуры, религии, современного общества и человека. Подключиться к перспективным научным исследованиям, подготовить и защитить кандидатскую диссертацию по философским наукам можно, поступив в аспирантуру Челябинской государственной академии культуры и искусств.

** Мы учимся не для школы, а для жизни*

Серьёзная кухня для серьёзных размышлений

Научно-педагогическая школа кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств

Подробности о школе можно узнать на сайте Академии по адресу:
чгик.рф/кафедра-философских-наук

Философия и богословие: историко-культурные, актуальные смыслы отношений родства

Морозова И. Н. *- кандидат культурологи, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинской государственной академии культуры и искусств*

Обсуждение вопроса о взаимоотношении интеллектуальных традиций философии и богословия, во всей своей длительной истории, имеет сложившиеся, классические варианта решения проблемы. Во-первых, это определение взаимного позиционирования философии и богословия как категориальной, логико-терминологической, содержательной конфронтации (Тертуллиан, в латинском христианстве). Во-вторых, признание отношения диалога вышеупомянутых (например, александрийская школа в восточном богословии). В качестве промежуточных позиций, наблюдаются различные способы принятия положений первого и второго подходов. Хотелось бы подчеркнуть, что современные смыслы обращения к данному вопросу заключены, прежде всего, в актуальном существовании общего для философии и богословия духовно-интеллектуального тезауруса, в культуре настоящего. В данном контексте термины, понятия, традиция имеют не только историческое значение, но и выступают в качестве ресурса современной духовности. Единство, общность понятий, категорий античной философии и христианского богословия, в частности, может быть представлено в рассмотрении проблемы спасения.

Спасение относится к необходимым, безотлагательным вопросам человеческого существования. Содержание понятия «спасения» многообразно, последнее может означать физическое избавление от предметной ситуации, большей или меньшей степени критичности, а также сугубо духовный контекст. Человек может нуждаться в физическом, моральном избавлении от какого-то положения, обстоятельств материального, практического свойства. В духовном отношении необходимость спасения связана с поисками человеком смысла–начиная со смысла единичного поступка, действия, вещи, слова до событий «вселенского масштаба», всей жизни в целом. В «осевое время» проблематизация спасения состоялась в мировых религиях, философских учениях. Предметом размышления в статье является соотносительность духовных смыслов спасения в античной философии и христианстве.

В античной философии постановка проблемы спасения связана с разработкой проблемы души. Значительный вклад в обоснование необходимости и значения возделывания души в традиции античной философии связывается с Сократом. Понятие души разрабатывалось античными философами и до Сократа.

Пифогорейцы принимали учение о бессмертности души. Согласно Пифагору, именно благодаря уму, способному знать вечную неизменную истину, душа (созерцая истину), «… очищается и возвращается в свое богоподобное состояние»[1]. Греческий термин «совесть» использовался Демокритом[2]. Душа является «сознающим я», совестью и интелектуальной личностью[3].

В достижении спасения, в отмеченным выше, духовном смысле, важна установка субъекта, обращенность к трансцендентному (обращение, — мефбуфспцЮ). «Согласно Платону, — пишут Дж. Реале и Д. Антисери, — обращение души от мира чувственного к миру умопостигаемому, к Идее Блага, происходит в процессе познания, философского воспитания. Обращение есть своего рода этический эффект познания, когда взор устремляется к божественному»[4]. Духовно-мистические аспекты понимания созерцания в философии Платона систематизированы в работе А. —Ж. Фестюжера[5]. Очищение (кЬибсуйт) субъекта является центральной темой в диалоге «Федон»[6]. В нем говорится о необходимости «очистить» душу от тела, как условии созерцания, о том, что счастье мудреца — в видении эйдосов, родственных очищенной душе[7]. Философия является заботой о душе (что состоит в отстранении души от тела). Отстранение такого рода способствует достижению сосредоточения души на самой себе. В состоянии сосредоточенности душа «…встречает бытие само по себе и его видит»[8]. Философская жизнь, благодаря этому, отмечает Фестюжер, тем самым тождественна созерцанию божественного, «…которому сродни душа, и … душа завершает свой путь и обретает совершенство и бессмертие»[9]. Человеческие существа, не сумевшие освободиться от страстей и привязанностей, от тела, в посмертном бытии испытывают тоску по своему материальному «носителю». Вскоре, пишет А. —Ж. Фестюжер, «…они выбиваются из сил, теряют к нему интерес и соединяются с новой формой, правда, уже с формой животного»[10]. В концепции очищения достигается новое, философское представление о добродетели[11]. Нравственные добродетели в платоновском понимании аскезы подчинены здравомыслию (цсунзуйт), родственному сущности ума[12].

В античной философии проблема спасения рассматривалась в стоицизме, философии с преимущественно духовно-практической направленностью[13]. В «Нравственных письмах к Луциллию» философ пишет, как о важной задаче, необходимости «отвоевывания» человеком себя для себя самого[14]. Благо в философии стоиков понимается, как преимущественно умопостигаемое[15]. Мудрец-стоик должен сохранять невозмутимость, даже в случае ухода из жизни[16]. «Неизбежное нужно принимать равнодушно»[17]. Умеренности во всем способствуют непрестанные мысли о неизбежности смертного часа[18]. В то же время философия требует умеренности, а не пытки[19]. Философия предполагает не только знание, но и преобразование, в соответствии с выученным, души[20].

В особенности сходны с христианством рассуждения о спасении стоика Эпиктета. В сочинении «В чем наше благо?», обращаясь к другу, вернувшемуся к развратной жизни, философ пишет: «Опомнись, несчастный друг мой, и спаси себя от самого себя… Опомнись и спаси свою душу!»[21]. Началом всех начал является Бог, от Которого все зависит. В связи с этим Эпиктет исключает страх перед будущим, недовольство человека судьбой[22]. В качестве способа борьбы с порочными желаниями Эпиктет рассматривает борьбу с помыслами. Описание последней весьма близко к методикам христианской аскетики[23]. Так, например, Эпиктет

Там же. – С. 133. 10

Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Пер. с англ. В.А. Самойлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – С. 13. 1

Марк Аврелий. Размышления, Санкт-Петербург:Кристалл, 2001. – С. 114. 2

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность. СПб:Петрополис, 1994. – С. 65. 3

Там же. 11

Там же. – С. 147. 12

Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия:Сочинения. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. – С. 3. 13

Там же. – С. 381. 14

Там же. – С. 619. 15

Там же. – С. 554. 16

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность. СПб:Петрополис, 1994. – С. 276. 4

Фестюжер А.–Ф. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / А. –Ж. Фестюжьер. – СПб: Наука, 2009. 5

Там же. – С. 130. 6

Там же. – С. 572. 17

Там же. – С. 596. 18

Там же. – С. 131. 7

Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия:Сочинения. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. – С. 387. 19

Там же. – С. 563. 20

Там же. – С. 132. 8

Там же. – С. 625-626. 21

Там же. – С. 627. 22

Там же. 9

Как бороться с помыслами:Изложение учения святых Отцов Православной Церкви. –М.: Православный Приход храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище г. Москвы(Издательство Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского), 2011. 23

советует подвергать обсуждению каждую сомнительную мысль, заменяя ее на чистую и добрую. Необходимо постоянное наблюдение за собой (для сравнения, в христианской аскезе — требование внимания к себе)[24]. Стоик Эпиктет, будучи современником поздних евангелистов, «…подошел так близко к новому взгляду на мир и человека в мире, принесенному христианством, как это только было возможно для человека иного мировоззрения»[25]. Еще одним представитпелм стоицизма, Марком Аврелием, философствование определяется как оберегание внутреннего гения от поношения и изъяна[26]. Для этого необходимо сосредоточение человека на самом себе. Человек, в особенности во внутренней жизни души, должен жить в общении с богами[27].

В христианстве (равно как и других мировых религиях) был поднят вопрос о спасении человека, общества, культуры. Вплоть до Просвещения целью и смыслом жизни, пишет А.Г. Погоняйло, «…могло быть что угодно, но только не культура как способ упорядочения лишенной разума природы в человеческий мир. … Целью и смыслом жизни было осознание своей причастности Первоначалу и тем самым подлинное причащение ему(спасение)(оно вполне могло быть «секулярным», как у стоиков)»[28]. В традиции христианства самым непосредственным образом, испытанным в духовном опыте сотен подвижников, был разработан и выверен, до мельчайших конкретных деталей, опыт спасения души (см. например, об этом в «Добротолюбии», творениях свв. отцов Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, прпп. Ефрема Сирина, Симеона Нового, Иоанна Лествичника, свтт. Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова и многих других текстах). К необходимых условиям спасения в христианстве относится доброделание.[29] Тождественными являются понятия Высшего Блага и добродетели; сущность вечной жизни определяется как действительное переживание личностью Божественного добра[30]. Причем обретение вечной жизни вовсе не предполагает перехода из одного рода бытия в другой, а определенное духовное расположение. «Вечная жизнь, — писал Патриарх Сергий, – не получается, а постепенно растет в человеке»[31]. Спасение является избавлением человека от греха, проклятия и смерти; смысл спасения – вдаровании ему вечной святой жизни в общении с Богом[32]. Спасение рассматривается не только как цель, но и состояние, процесс (см. работу Михаила (Мудьюгина),архиеп., о православном учении о личном спасении). Уклонение от зла и творения блага — два составных этапа последнего; сочинение Агапия (Ландоса), инока о том, как спастись и другие). Таким образом, сравнение философских и христианских текстов о спасении обнаруживает единство тем, сюжетов, терминологическое, содержательное сходство. Последнее может быть в перспективе развернуто в целостную картину, представляющую духовно-нравственные поиски человечества в контексте интегральных духовно-когнитивных императивов культуры. Полагаем, что дальнейшее развитие обозначенной темы может быть развернуто во всестороннем исследовании темы «Античность и христианство как медиаторы современной культуры».

24 *Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия:Сочинения. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. – С. 649.*

25 *Беседы Эпиктета.М.: Ладомир, 1997. – С. 36.*

26 *Марк Аврелий. Размышления, Санкт-Петербург:Кристалл, 2001. – С. 19.*

27 *Там же. – С. 50*

28 *Погоняйло А. Г. Апостол Павел и проблемы культурологии // Вестник РХГА. 2007. – №8(2). – С. 65.*

29 *Сергий Страгородский, архиеп. Православное учение о Спасении. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010. – С. 70.*

30 *Там же. – С. 137.*

31 *Там же. – С. 140.*

32 *Там же. – С. 180, 196.*

Список использованной литературы:

• *Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Пер. с англ. В.А. Самойлова. – СПб.: Издательство Олега Абышко2003.256с.*

• *Беседы Эпиктета.М.: Ладомир,1997.312с.*

• *Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. –832с.*

• *Как бороться с помыслами:Изложение учения святых Отцов Православной Церкви. –М.: Православный Приход храма Святого Духа сошествия на Лазаревском кладбище г. Москвы(Издательство Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского),2011. –80с.*

• *Марк Аврелий. Размышления, Санкт-Петербург:Кристалл,2001.160с.*

• *Платон (Игумнов),архим. Нравственное богословие. – СПб.:Общество памяти игумении Таисии, 2008. –524с. ISBN 978–5–91041–068–2*

• *Погоняйло А. Г. Апостол Павел и проблемы культурологии // Вестник РХГА. 2007. –№8(2). – С.59–72*

• *Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1: Античность. СПб:Петрополис, 1994.336с.*

• *Сергий Страгородский, архиеп. Православное учение о Спасении. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии,2010. –320с.*

• *Фестюжер А.–Ф. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону./А. –Ж. Фестюжьер. – СПб.: Наука, 2009. –497с.*

Образ «мистицизма» в позднесоветском философском дискурсе (на примере книги В. С. Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке»)

Логиновский С. С. *- кандидат философских наук, преподаватель. Челябинск, Россия*

Позднесоветская эпоха (80-е годы XX века) — весьма примечательный феномен. С одной стороны продолжала существовать монополия марксистко-ленинского мировоззрения, обладавшего к рассматриваемому периоду четкой структурой с развернутыми ответами на большинство мировоззренческих вопросов. С другой стороны стало возможным (чаще всего под видом критики) рассмотрение проблем (даже использование идей авторов, не стоящих на позициях марксизма-ленинизма)[1], которые ранее считались не заслуживающими внимания. Одной из таких проблем стала область «религиозного», к которой помимо собственно религии можно отнести оккультные (эзотерические) доктрины и практики. В 80-е годы выходит сравнительно много интересных исследований посвященных не только истории религии, но и современной религиозной ситуации. Среди них нужно отметить работы Е. Г. Балагушкина («Критика современных нетрадиционных религий. Истоки, сущность, влияние на молодежь Запада», 1984), И. Р. Григулевича («Пророки «новой истины». Очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира», 1983), П. С. Гуревича («Возрожден ли мистицизм?», 1984; «Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы», 1985), Л. Н. Митрохина («Религиозные «культы» в США», 1984; «Религии «Нового света»», 1985), Р. Б. Рыбакова («Буржуазная реформация индуизма», 1981), А. А. Ткачевой («Индуистские мистические организации и диалог культур», 1989; ««Новые религии» Востока», 1991), Г. М. Филист («Урбанизация и сектантство», 1986).

Одной из последних работ подобного рода является вышедшая в 1990 году в издательстве «Мысль» работа Виталия Семеновича Поликарпова «Наука и мистицизм в XX веке». Это одна из немногих работ, где рассмотрение области «религиозного» происходит с использованием в качестве главного понятия «мистицизм». Подобная установка не позволяет автору ограничиться простым использованием данного понятия с опорой на общепринятые, всегда неопределенные представления о нем. Выносся в заголовок книги именно понятие «мистицизм» В. С. Поликарпов вынужден предпринять определенную концептуализацию проблемного поля, связанного с ним. В результате

1 *Например, В.С. Поликарпов ссылается на дореволюционного автора А. Вертеловского, в 1888 году издавшего работу, посвященную западноевропейской средневековой мистике, а также на современных западных авторов (в частности на К.Г. Юнга, учение которого об архетипах он достаточно активно использует, см.: Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990. С.35.)*

в его работе возникает своего рода теория «мистицизма», которую мы предпочитаем обозначать понятием «образ».

В данной работе под образом понимается субъективное в своих глубинных основаниях (поскольку основывается на некоторых недоказуемых положениях, «догматах», принятых в данной культуре в качестве «доказанных» или очевидных, не нуждающихся в доказательствах) представление, характерное для определенного периода и региона, для определенной культуры, субкультуры или индивида. В последнем случае образ в целом также выражает некие общепринятые в данной культуре положения с некоторыми индивидуальными дополнениями. По нашему мнению, несмотря на желание В. С. Поликарпова быть предельно рациональным, его построения, как, наверное, и любые другие построения, будучи зависимы от некоторой совокупности «догматов» (в данном случае в основном – марксистко-ленинских), являют нам именно образ «мистицизма», характерный для определенной (в данном случае — позднесоветской культуры, еще точнее — позднесоветского философского дискурса). Поскольку автор философ, и степень рефлексивности и рациональности его дискурса весьма высока, этот образ сравнительно хорошо артикулирован и представлен в развернутом виде, что делает его показательным примером как позднесоветского философского дискурса, так и общепринятых для позднесоветской культуры представлений по данному вопросу. Не исчез подобный подход и в постсоветское время. Он лишь потерял монополию, но продолжает существовать и в настоящее время. Обозначенные выше его представители продолжали писать и в постсоветское время, а многие выпускают книги до сих пор. Все это делает обращение к так сказать «классическому», стилеобразующему этапу данного дискурса — произведениям 80-х годов XX века — весьма актуальным, позволяющим понять не только реалии позднесоветской, но и постсоветской эпохи.

Важным признаком, указывающим на позицию, занимаемую автором и степень четкости (ясности) его мышления является используемая им терминология. Понятия, используемые В. С. Поликарповым для обозначения предметной области своего исследования весьма разнообразны. В заглавие своей книги автор выносит термин «мистицизм». Во введении наряду с термином «мистицизм» автор использует целый ряд других понятий: «иррационализм», «эзотерическое (тайное) знание, оккультизм», «сверхъестественные силы», «мистические традиции восточных религиозно-философских систем», «традиционные формы восточного мистицизма», «астрология и прочие древние суеверия». Определений используемым понятиям автор во введении не дает, но способ их употребления указывает на то, что для него они либо тождественны, либо очень близки по содержанию. Таким образом, выстраивается некая сравнительно единая область ненаучного понимания мира, которую обозначают тождественными, либо весьма близкими понятиями, главным из которых для автора является «мистицизм». Вся эта группа понятий, главным признаком которых является иррациональность обозначаемых ими феноменов, противопоставляется науке, которая отождествляется с рациональным знанием.

Квалификация «мистицизма» и связанных с ним явлений как иррационализма в некотором смысле может считаться определением. Однако это «определение» не много говорит о рассматриваемом феномене, ведь иррационализм — это слишком общий признак. Иррационализм присущ не только всем феноменам сфе-

ры «религиозного», он характерен и для искусства и даже для науки. Другими словами, «иррационализм» не является видообразующим признаком для ни понятия «религиозное» в целом, ни для образующих его видов (религия, оккультизм, магия и т. д.). Кроме того, объем понятия «иррационализм» как отрицательного понятия, весьма неопределенен. В него входят различные виды — и дорациональное, и сверхрациональное, и антирациональное. Простое обозначение того или иного феномена как иррационального, не позволяет понять какой именно вариант иррационального представлен (преобладает) в нем, что приводит к неоправданному смешению (объединению) весьма различных по своей природе явлений. Наконец, для перечисленных ненаучных феноменов характерен не только иррационализм, но и рационализм, причем зачастую в сравнительно высокой степени. Все это делает понятие «мистицизм» более подходящим, нежели понятие «иррационализм». С одной стороны это понятие меньше по объему чем «иррационализм», с другой — все же достаточно обще для того, чтобы включать в себя все возможные виды области «религиозного», не смешивая их в нечто неразличимое. Традиционное понимание мистицизма как личной встречи человека с трансцендентным («сверхъестественным») позволяет сматривать его в различных видах области «религиозного» — в религии, эзотерике и даже в философии (религиозной), поскольку среди представителей этих форм знания нередко встречаются те, кто утверждает наличие у себя опыта встречи с трансцендентным, то есть мистического опыта.

Впрочем, общепринятое понимание мистицизма как личной встречи человека с трансцендентным («сверхъестественным») в работе В. С. Поликарпова встречается редко. Вместо этого автор постоянно использует неопределенно широкие определения понятия «мистицизм», что на наш взгляд является недостатком его работы.

Изложению понимания сущности мистицизма посвящена первая глава исследования В. С. Поликарпова, названная автором «Природа мистического мироощущения». Изложение материала в данной главе не отличается последовательностью, и названия параграфов главы не всегда четко обозначают излагаемый в них материал. Все же именно в этой главе В. С. Поликарпов несколько раз дает определение своего понимания «мистицизма». Уже на первой странице этой главы он пишет, что особенностью психических переживаний, **«религиозно-мистического мироощущения»** является их **«ориентированность на сверхъестественное, на чудо»**[2]. Подобное неопределенно-широкое содержание позволяет включать в объем понятия практически любые ненаучные феномены. По этой причине и обозначаются они целой группой различных понятий. Подобная позиция может показаться неоправданной, но она отражает установку автора на четкое различение научного знания от всех остальных, ненаучных видов знания. Нежелание использовать для их обозначения понятия «знание» (неразрывно связываемого для него с рациональностью науки эпохи Модерна) приводит к обозначению этой области менее рациональным (если не сказать — нерациональным) понятием «мироощущение». А наличие ненаучного художественного мироощущения, которое автор не рассматривает, делает необходимым уточнение, исключающим художественное восприятие мира, что и приводит к появлению понятия «религиозно-мистическое мироощущение».

«Основная идея мистического мышления, — пишет В. С. Поликарпов далее, — **это идея мистического**

[2] *Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990. С. 8.*

познания трансцендентного абсолюта («единого», «трансперсональной реальности», «высшего сознания», «брахмана» и т. п.), который апологеты мистицизма объявляют религиозным идеалом и высшей целью жизни человека»[3]. При этом акцент делается на социальное бытие индивида, на то что, мистицизм, позволяя осмыслить бытие индивида, становиться **«средством регуляции социального поведения человека»**[4]. Такая «пансоциальная» (если не сказать, социологизаторская) установка автора, характерная для марксистского подхода в целом, совершенно не предполагает учет того, какие цели считают главными сами мистики. Для науки конца XX века — это серьезное упущение, поскольку независимо от того, существуют в действительности или нет объекты, к которым устремлен мистик, ученый, изучающий мистика и мистицизм должен описывать свой объект изучения как он есть сам по себе и для себя, а не так, как принуждает его делать его собственное недоказуемое мировоззрение. В данном случае, описывая мистицизм, автор должен указать, что же это такое с точки зрения самого носителя «мистического мышления» (что, конечно, не исключает критического отношения к этим представлениям). Таковым является стремление к личной встрече с Абсолютом, который может пониматься по-разному. Но поскольку в любом случае Абсолют мыслится как особая реальность, отличная от повседневной, постольку встреча с ним предполагает изменение себя, обретение онтологического статуса, подобного объекту (Абсолюту), который стремятся обрести.

У В. С. Поликарпова это отличительное свойство мистики упоминается только в самом конце первой главы на странице 47, причем как бы между делом, в контексте обсуждения проблемы соотношения религии и науки. Советский философ утверждает, что **«религиозная концепция идейного «параллелизма» между наукой и мистицизмом неадекватна действительности. Ведь мистицизм исходит из возможности непосредственного единения человека со сверхъестественным миом, с духовным абсолютом, он основан на вере в существование воображаемой, иллюзорной реальности. В отличие от него наука ориентирована прежде всего на объективную реальность, существующую независимо от сознания человека…»**[5]. Видим, что и здесь, в конце определения автор не удержался в границах традиционного понимания мистики и «скатился» в ее расширительное понимание, указывая родовой признак, но не в начале определения, а в конце, после видообразующего признака, что не логично.

На странице 33 В. С. Поликарпов все же излагает понимание сути мистики самими мистиками, но делает это с акцентом на описание состояние сознания мистика, не говоря при этом, что данное состояние выражает суть и цель мистической деятельности. **«В рамках мистических традиций, – пишет он, – считается возможным личное переживание трансцендентного сознания, которое является сознанием без объекта — чистое, недифференцированное блаженство, состояние экстаза, когда «человек, если он не видит ничего кроме Единого, не видит и самого себя», т. е. происходит трансформация сознания человека»**[6]. Далее автор критически разбирает эти мистические состояния с точки зрения материализма, но все же эти страницы в целом позволяют получить адекватное представление о мистическом опыте и выгодно отличают работу В. С. Поликарпова. Но, к сожалению, автор не делает подобное понимание мистики центральным в своем исследовании.

3 *Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. С. 16.*

4 *Там же. С. 16-17.*

5 *Там же. С. 47.*

6 *Там же. С. 33.*

Даже в параграфе, специально посвященном выяснению отличительных черт мистицизма, автор не демонстрирует ясной и непротиворечивой позиции, не раскрывает сущности «мистицизма». Раздел посвященный данной проблеме (под названием «Специфика мистического мироощущения») автор начинает с утверждения о том, что для понимания современного мистического мировоззрения существенное значение имеет знание потребностей, удовлетворение которых и порождает данный вид мировоззрения. Эти потребности автор делит на «видимые» и «подспутные». К первым относятся потребности, обусловленные проблемами и противоречиями современного капиталистического общества (из чего можно догадаться – поскольку прямо об этом не говориться – что речь идет о современном мистицизме на Западе). Признавая (как марксист) их важность, автор все же считает, что специфика религиозного мировоззрения в большей степени связана с «подспутными» потребностями, к числу которых относятся сексуальные потребности, потребность в достижении бессмертия потребность в освобождении от природных законов, от, если так можно выразиться, обусловленности своего существования[7]. Все это уже не социальные, а психологические (или социально-психологические, поскольку обусловлены обществом) потребности. Именно они, по мнению В. С. Поликарпова, показывают, как и почему общие проблемы социального бытия трансформируются именно в «мистические» настроения и переживания.

Рассуждения автора на странице 23 (**«мистицизм… присущ любой религии… проявляется в философских учениях»**) позволяет заключить, что он все же различает мистицизм и религию, но как они соотносятся, автор прямо не говорит. Определения религии автор также не дает, что затрудняет понимание того, как он мыслит соотношение религии и мистицизма. По дальнейшему изложению можно догадаться, что мистицизм есть особый тип мировоззрения, который может вступать в союз с религией. При этом мистицизм трансформируется в зависимости от типа религии (точнее религиозной онтологии) с которой «заключается» союз. В другом месте (на странице34) автор напротив использует выражение, позволяющее квалифицировать мистицизм лишь как признак религии (**«искусство и религия с ее мистицизмом выросли из первобытного синкретического сознания»**).

Таким образом, можно заключить, что В. С. Поликарпов в своей работе не формули-рует четкого определения мистицизма, позволяющего отличать его от других феноменов области «религиозного». То, что он сознательно проговаривает — слишком общё, характерно не только для мистицизма и даже не только для феноменов области «религиозного». Важные для понимания сущности мистицизма проблемы затрагиваются автором между делом, по ходу рассмотрения других проблем, не получая поэтому должного развернутого рассмотрения. Одной из главных причин этого является мировоззренческая установка автора.

Как советский философ В. С. Поликарпов является материалистом. Он прямо заявляет, что для него **«запредельной, трансцендентной сферы… попросту не существует»**[8] «Трансцендентное», «сверхъестественное», Бог для него есть не более чем мистифицированные, деформированные отражения мира человеческой культуры[9], конкретно-исторических проблем общества и обусловленных им потребностей человека как члена общества. Другими словами, объекты религиозного сознания существуют для В. С. Поли-

7 *Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. С. 22.*

8 *Там же. С. 14.*

9 *Там же. С. 48.*

карпова лишь в самом религиозном сознании, есть его порождение. Подобная установка если и не редуцирует религиоведение к психологии, то, как минимум, ставит его в зависимость от данных психологической науки. При этом среди всего многообразия психологических теорий автор опять же выбирает материалистическую советскую психологию, согласно которой **«психика — продукт развития индивида в определенной социокультурной среде, что следует из принципа историчности психики»**[10]. Поскольку в «нормальном» состоянии сознание по В. С. Поликарпову не порождает ничего «мистического», постольку объяснение мистицизма (как и вообще любых религиозных явлений) сводиться к объяснению того, почему у некоторых людей возникает «мистический опыт», к рассмотрению психики (в контексте социального бытия) носителя мистического мироощущения.

Для этого В. С. Поликарпов обращается к опыту шамана, из которого, как он считает, и вырастает мистический опыт.

Шаманизм советский философ трактует как универсальный феномен, «оставивший след» практически во всех религиозных и религиозно-философских системах **«от Арктики до Австралии»**[11]. По мнению автора, шаманизм обусловлен особенностями архаической культуры и вне этой культуры не имеет объективных оснований для бытия, пусть даже и в качестве иллюзии, выполняющей определенные функции (ориентация в реальности, осуществление жизненных функций) в социальном бытии людей.

Опыт шамана иррационален (что и позволяет автору относить его к мистическим феноменам). Причина этой иррациональности заключается в том, что экстатические практики, используемые шаманами, создают весьма сильные чувственные «впечатления», которые подчиняют «логику» (рациональность) эмоциям, затрудняют рациональное осмысление и выражение переживаемого опыта. Поэтому шаман использует образный символический язык, столь же не рациональный, как и переживаемые им впечатления[12]. Аналогом архаического сознания в настоящее время является обыденное сознание. В нем также преобладают чувственные элементы, эмоции, которые **«подавляют, заменяют логику»**[13]. Поэтому обыденное сознание, как и архаическое, тяготеет к «мистическим» объяснениям самых разных явлений.

Истоки шаманского (а значит и мистического) опыта автор видит либо в монотонных повторяющихся раздражителей и/или воздействии наркотиков, то есть в каких-либо внешних раздражителях сенсорной подсистемы организма человека. В результате этого внешнего воздействия/раздражения возникает измененное состояние сознание (сам автор такой термин не использует), которое переживается человеком как опыт «сверхъестественного», мистического, но на деле есть не более чем иллюзия сознания. Автор не отрицает, что у такого опыта есть определенные «плюсы»[14], но в целом он оценивается автором негативно, поскольку в целом в результате этого опыта возникаю различного рода иллюзии, а истинное познание единственного существующего материального мира остается для человека невозможным.

Развертывая свою психоцентрическую (или, точнее, психосоциоцентрическую) «парадигму» мистицизма, В. С. Поликарпов рассматривает комплекс причин порождающих ми-стическое сознание (и шире — другие феномены области «религиозного»). Этот комплекс образует ряд характерных для определенной эпохи особенностей социального устройства

Там же. С. 9-10. [12]

Там же. С. 14. [13]

Там же. С. 47. [10]

«В состоянии экстаза шаман перерабатывает поток информации, обычно неосознаваемый» (Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. С. 9-10), фиксирует сигналы органов чувств, улавливаемые в обычном состоянии сознания. [14]

Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. С. 9. [11]

и следующих из них психологических особенностей членов данных социальных коллективов: **«истоки религиозно-мистических, иррациональных тенденций следует искать прежде всего в общественной жизни, в социокультурной реальности человеческого бытия»**[15]. Конкретизируя, автор выделяет социальные, социально-психологические и гносеологические истоки мистицизма (тождественные выделяемым в советской литературе истокам религии, что еще раз показывает преобладание в работе В. С. Поликарпова расширительного понимания «мистицизма» по сути отождествляемого с «религиозным» как таковым).

Одним из важнейших социальных истоков мистицизма автор считает непонимание, неумение рационально объяснить противоречия социального бытия, незнание «исторических закономерностей» его существования. Как некий эрзац возникает иррациональное, мистическое объяснение различного рода явлений. Автор подчеркивает, что подобное незнание характерно не только для древних, но и для современных обществ. Другими словами иррационализм имеет место быть там, где недостает (по тем или иным причинам) рациональности. Подобная позиция имплицитно содержит утверждение о противоположности рационального (к тому же отождествляемого с наукой модерна) и иррационального (отождествляемого с мистикой, религией) взгляда на мир. Это утверждение является одним из «догматов» советского религиоведения и вся книга В. С. Поликарпова по большому счету и призвана еще раз доказать этот «догмат», опровергая ставящие его под сомнение современные западные теории синтеза науки и религии. Важность и обширность этой проблемы требует отдельного рассмотрения, здесь же лишь заметим, что мистицизм вовсе не отрицает рациональность. Мистицизм лишь настаивает на том, что помимо рационального существует и сверхрациональное объяснение явлений. Оно не исключает рационального объяснения как такового, а углубляет его. Не случайно, многие ученые, чью рациональность невозможно отрицать, успешно совмещали свою рациональность сверхрациональными объяснениями.

К социально-психологическим истокам «мистицизма», характерным для классового общества, В. С. Поликарпов относит:

– отчуждение, деперсонализацию и порождаемые ими чувства страха, скорби, горя, одиночества;

– чувство беспомощности перед силами природы и общества;

– потребность в вере (при этом автор подчеркивает, что сама по себе вера есть естественный феномен и никак необходимо не связанный с религией; только отсутствие веры в позитивные ценности позволяет заполнить эту естественную форму религиозно-мистическим содержанием);

– поиски смысла жизни, что связано с неудовлетворенностью собственной жизнью.

Указанные факторы, безусловно, существуют, но В. С. Поликарпов (как, впрочем, и другие советские авторы) не объясняет, как именно они приводят к появлению мистицизма. В самом деле, далеко не все люди, на которых оказывают влияние эти общие для всех особенности социального бытия, становятся носителями мистического сознания. Следовательно, эти особенности могут лишь способствовать возникновению мистического сознания, но не быть его первопричинами. Можно даже признать, что отдельные мистические и особенно квазимистические явления появляются в результате действия указанных факторов. Этого не отрицают и сами носители религиозного сознания[16], но опять же лишь для некоторой части феноменов об-

15 *Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. С. 11.*

16 *Так, известный христианский богослов IV века Григорий Богослов (Назианзин), говоря о происхождении язычества, указывает множество вполне «естественных» причин (имеющих, впрочем, и религиозное «измере-ние»). После грехопадения (и в его результате – что в данном случае и является религиозным «измерением») люди, говорит святитель, «стали поклоняться, кто солнцу, кто луне, кто множеству звезд, кто самому небу вместе со светилами, … а кто стихиям: земле, воде, воздуху, огню, так как они для всего необходимы, и без них не может длиться жизнь человеческая; иные же – что кому встретилось в ряду видимых вещей, признавая богом всё представлявшееся для них прекрасным. Некоторые стали поклоняться даже живо-писным изображениям и изваяниям, сперва родных, и это были люди без меры предавшиеся горести и чувственности и желавшие памятниками почтить умерших; а потом и чужих – и это сделали потомки первых, отдаленные от них временем, сделали потому, что они не знали первого естества, и чествование, дошедшее до них по преданию, стало как бы законным и необходимым, когда обычай, утвержденный временем, обратился в закон. Но думаю, – продолжает святитель, – иные, желая угодить властителям, прославить силу, изъявить удивление красоте, чтимого им со временем сделали богом, а в содействии обольщению присоединилась какая-нибудь басня. Те же из них, которые были более преданы страстям, признали богами страсти… Потом, подчинившись своеволию и прихотям блуждающего воображения, нарекли каждому вымыслу имя какого-нибудь бога или демона, и воздвигнув кумиры» [Григорий Бого-слов, свт. Слово 28, О богословии второе // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т.1. С. 400-401].*

ласти религиозного. Также можно признать, что указанные факторы подталкивают многих людей к мистицизму в той или иной его форме. Но из этого совершенно не следует, что и сам мистицизм как явление порожден этими факторами. Происхождение мистицизма — сложная проблема и любое утверждение по этому вопросу требует основательных доказательств. У В. С. Поликарпова таковые отсутствуют. С тем же успехом можно объяснять материалистическую ориентацию части людей их успехами в земной жизни. В действительности все как раз наоборот: всецелая ориентация человека на земное бытие стремление преуспеть в земной жизни приводят (хотя и не всегда, ибо человек не всемогущ) к успеху в земной жизни. Сами по себе успехи или неуспехи, отчуждение и страхи могут способствовать и, по крайней мере, в некоторых случаях, несомненно, способствуют обращению к определенной сфере бытия, но не порождают эту сферу.

Переходя к гносеологическим истокам мистицизма, автор отмечает, на «фантастические» успехи естествознания в определенных случаях сопровождаются ростом **«иррационализма и мистицизма в самых разных видах»**[17]. Автор усматривает несколько причин этой нелогичной ситуации. Во-первых, предполагаемый западной философией «кризис» классической (независимой от религии) науки и техники, критическое отношение к науке, характерное для многих людей на Западе (в том числе ученых). Во-вторых, наличие еще не объясненных наукой феноменов, которые, тем не менее, обыватель (да и ученый) желает понять «здесь и сейчас». В-третьих, естественное для человека стремление к чуду, что подталкивает к интерпретации необычных научных открытий и теорий (уже далеко ушедших от обыденного сознания) в мистическом «духе». Как и в предыдущем случае, автор не показывает, как эти факторы с неизбежностью порождают мистицизм. Даже возрождение уже существующего мистицизма указанные факторы не поясняют полностью. Многообещающие указание на кризис классического образа науки Модерна автор не рассматривает подробно, хотя это позволило бы многое объяснить, в том числе современный интерес к мистицизму. Впрочем, вряд ли рассмотрение этой проблемы было возможно в официальном советском тексте. Как замечает сам В. С. Поликарпов, безусловно выражая программную советскую установку, кризис науки имеет место быть только на Западе и лишь в связи с противоречиями капиталистического общества, а не самой науки.

Так же предсказуема негативная оценка мистицизма советским философом. **«В конечном счете**, — пишет В. С. Поликарпов **мистицизм — это реакционное по своей сути явление»**[18]. Хотя автор и признает (со ссылкой Ф. Энгельса), что в определенные эпохи, в частности, в средние века мистицизм имел позитивное значение, а в архаическую эпоху он был неизбежен, тем не смене гносеологический статус мистицизма — ложное знание, иллюзия — для автор вечен и неизменен. Особенно очевидно это для автора применительно к современной эпохе, для которой характерно существование и успешное развитие рационального научного знания. В этой ситуации мистицизм не имеет никаких оправданий и должен исчезнуть вместе с порождающим его антагонистическим классовым обществом, всецело уступив свое место мировоззренческой доктрины научному знанию.

В целом можно сказать, что В. С. Поликарпов предпринимает интересную (в рамках марксистско-ленинской материалистической парадигмы) попытку анализа религиозной сферы (с акцентом на фено-

Там же. С. 26. **18**

Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. С. 14. **17**

мен «мистицизма»), творчески разрабатывая психологическое объяснение (с учетом обязательных для марксизма социальных факторов). Но в результате он лишь показывает принципиальную ограниченность психологического объяснения религиозных феноменов, прекрасно описанную в свое время еще М. Бубером в его «Ответе на возражение К. Г. Юнга». М. Бубер, апеллируя к логике и призывая быть рациональными, напоминает Юнгу (и, в его лице, любому психологу и просто мыслителю, исследующему, как В. С. Поликарпов, психику человека для объяснения каких-либо непсихических феноменов) что попытки, находясь на «почве психологии», решать, каким «психическим высказываниям» соответствует некоторая «внепсихическая действительность», а каким — нет, не входит в компетенцию психологии. Психологу как таковому, то есть как представителю науки психологии, **«не позволено объявлять, что существует и что не существует за пределами психического, как и высказываться о том, существуют ли исходящие из какого-либо иного места [то есть не из психики – С. Л.] воздействия»**[19], например божественное откровение. В самом деле, психолог изучает психику человека, но не окружающий ее мир во всей полноте его проявлений, иначе психолог должен бы быть одновременно и физиком, и химиком, и биологом, и историком и богословом, что вряд ли возможно. В конце концов, о том, что Солнце существует, а вечный двигатель — не существует, мы знаем вовсе не по причине того, что это доказала психология. Таким же образом психология не может предоставить доказательств существования или не существования феноменов области «религиозного». Попытавшись **«сделать это, она надорвется, надсадится»**[20]. Но вполне возможно феноменологическое исследование области «религиозного», что также немаловажно. Как положительный момент необходимо отметить, что в книге В. С. Поликарпова имеются примеры феноменологического подхода и именно они составляют наиболее удачную ее часть, не теряющую актуальности и в настоящее время.

[19] *Бубер М. Ответ на возражение К.Г. Юнга // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 418.*

[20] *Там же. С. 419.*

Список использованной литературы:

- *Бубер М. Ответ на возражение К.Г. Юнга // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.*
- *Григорий Богослов, свт. Слово 28, О богословии второе // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т.1.*
- *Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990.*

Ц

Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ

Мы — это новая научно-образовательная платформа, разрабатывающая и воплощающая в жизнь амбициозыне социально-ориентированные проекты.

Мы занимаемся актуальными исследованиями, организуем семинары, круглые столы, конференции и другие научные мероприятия. В центре нашего внимания вопросы национальной, религиозной и миграционной политики, социально-политические, экономические и образовательные процессы.

Сотрудничать с нами — это в яблочко!

Мы приглашаем инвесторов и потенциальных партнеров поддержать нас, а также сотрудничать с нами на взаимовыгодных условиях по разлиным направлениям. Мы готовы провести любые социологические, религиоведческие, культурологические, социально-политические исследования, содействовать в организации мероприятий научного и общественно-значимого характера. Центр всегда открыт для самых разных видов кооперации. Надеемся на обратную связь!

Директор центра
Бредихин С. С.

454071, г. Челябинск,
ул. Салютная, д. 22, каб. 5

8 (950) 739 89 00
www.anocenter.org
anocenter74@mail.ru

Представления Свами Прабхупады о карме как пример современного переосмысления традиционных религиозных категорий

Головина М. А. *- магистр религиоведения, преподаватель кафедры политических наук Челябинского государственного университета, Челябинск, Россия*

Прошли те времена, когда слово «карма» было известно лишь жителям Индии. В современной культуре почти каждому знакомо это слово. Радио- и телепередачи, книги и статьи, «демотиваторы» в социальных сетях говорят нам о карме. Но в большинстве случаев наши современники имеют весьма смутные представления о значении этого слова и не понимают, что оно изменялось со временем. Сегодня слово «карма» имеет множество значений. От традиционных, характерных для древней Индии, до современных, созданных мыслителями XX века. Их знание необходимо как ученым, так и рядовым «потребителям» духовных услуг. Прежде всего, это касается малоизученных современных значений слова «карма». Цель данной статьи — рассмотреть один из вариантов современного понимания слова «карма» – вариант, созданный известным религиозным реформатором Свами Прабхупадой.

В традиционных индийских религиях карма понимается как «естественный» закон, который в широком смысле «означает влияние совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на его последующую жизнь, а также характер будущего рождения»[1]. Учение о карме неразрывно связано, с одной стороны, с доктриной перерождения, реинкарнации, с другой — с идеей морально-космического закона дхармы. Карма в традиционном понимании предполагает, что человек ответственен за свои действия, способен давать им моральную оценку[2]. Закон кармы устанавливает причинно-следственные связи между действиями и их последствиями.

Земной мир, находясь под действием кармы, становится местом нравственного возмездия. Закон кармы обуславливает настоящее, а также и будущее положение человека в мире. Настоящая жизнь индивида является неизбежным следствием его деяний в прошлых существованиях, а поведение, образ жизни, любой поступок человека в настоящей жизни определяют его будущее. Следовательно, с точки зрения кармы, нет ничего неизвестного или случайного в моральном мире. Согласно классической формуле кармы, «поистине, [человек] становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного» и, еще точнее, «как кто действует, как кто ведет себя, таким он бывает. Каково бывает желание, такова бывает воля; како-

1 *Лысенко В.Г. Карма // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. – М., 2009. – С. 438.*

2 *Там же. – С. 439.*

ва бывает воля, такое деяние и делает; какое деяние делает, такого удела и достигает» (III. 2. 13; IV. 4.5)[3].

Для того чтобы обеспечить благоприятное перерождение, человек должен вести себя добродетельно (согласно закону дхармы), укреплять хорошие побуждения и сводить к минимуму дурные, тогда после смерти его душа сможет возродиться в теле человека более высокого общественного статуса. Уклонение же от выполнения своей дхармы может привести к тому, что душа грешника возродится в телесной оболочке человека более низкой общественной категории, животного или даже насекомого: «Те, кто [отличается] здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона — лона брахмана, или лона кшатрия, или лона вайшьи. Те же, кто [отличается] дурным поведением, быстро достигнут дурного лона — лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы» (V. 10. 7)[4].

Карма выступает в качестве инструмента, сводящего все многообразие воспринимаемых человеком явлений к определенному единому принципу. Закон кармы, таким образом, объясняет, почему космос устроен по иерархическому принципу, откуда берется неравенство разных классов живых существ, почему в мире есть зло и страдание[5].

Таковы характерные особенности закона кармы, присущие большинству школ и учений индийской философии. Разногласия между индийскими философскими школами встречаются по вопросу автономии закона причинно-следственной связи: одни школы считают, что карма находится под руководством некого верховного существа, другие являются сторонниками автономности кармы. Также встречаются и случаи полного или частичного отрицания категории «карма». Несмотря на то, что для большинства религиозно-философских школ Индии высшей ценностью было освобождение от действия закона кармы и прекращение перерождений, получили широкое распространение и представления о достаточности простого «улучшения» кармы[6]. В их рамках развивались идеи кармической действенности ритуала и поклонения личному Богу.

Первые попытки нового понимания кармы были предприняты в самой Индии. Эти изменения вековых традиций были связаны с реформаторскими движениями, которые получили название «неоиндуизм». Индийцы, находящиеся под влиянием западной цивилизации, желали избавить древнюю религию от «устаревших» положений и «антигуманных» обычаев, вдохнуть в нее новую жизнь при помощи синтеза индийского и западного. Основной идеей неоиндуизма стало стремление адаптировать западно-христианские ценности для индийского общества, познакомить Запад с индийской мудростью и представить ее как равноправную среди других культур. В духовной жизни Индии того времени переплетались ренессансные, реформационные и просветительские тенденции[7].

В истории сложного и противоречивого развития неоиндуизма традиционно выделяют три этапа. Первый из них, продолжавшийся примерно до середины 1880-х гг., был просветительским: ставил своей задачей преодоление отсталости страны, стремление отойти от мифологического мышления, внести в религиозные установки «разумные основания», ратовал за широкое народное просвещение. На втором и третьем этапах неоиндуизма главной задачей становится осмысление роли религии в современном обществе, происходит секуляризация национальной религии, обращается особое внимание на достижения Запада, активно используются различные понятия и установки западной культуры.

Одним из наиболее ярких представителей третьего этапа неоиндуизма

3 *Брихадараньяка-упанишада. Упанишады в 3-х книгах: перевод, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. Кн.1. - М., 1992. – С. 100, 125.*

6 *Лысенко В.Г. Карма. // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. – М., 2009. – С. 446.*

4 *Чхандогья-упанишада. Упанишады в 3-х книгах: перевод, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. Кн.3. - М., 1992. – С. 101.*

7 *Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение: историко-философский анализ: автореферат дис. … д-ра филос. наук: 09.00.03 — история философии, 09.00.11 – социальная философия / Скороходова Татьяна Григорьевна. – СПб, 2009. – С. 6.*

5 *Лысенко В.Г. Карма // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. – М., 2009. – С. 439.*

является Бхактиведанта Свами Прабхупада. Абхай Чаранаравинда Бхактиведанта Свами Прабхупада родился в 1896 г. в Калькутте, получил образование в Шотландском церковном колледже. В 1922 г. впервые встретился со своим духовным учителем, Шрилой Бхактисиддхантой Сарасвати Госвами (индийский религиозный деятель, проповедник гаудия-вайшнавизма[8], основатель 64 ведических обществ). Бхактисиддханта Сарасвати убедил Шрилу Прабхупаду посвятить жизнь распространению ведического знания (в странах западного мира).

В 1933 г. Свами Прабхупада принимает духовное посвящение от учителя и имя «Абхай Чаранаравинда». В последующие годы он пишет комментарий к «Бхагават-Гите», а в 1944 г. начал выпускать журнал «Обратно к Богу» (The Back to Godhead) на английском языке. В 1947 г. Шриле Прабхупаде присваивают почетный титул «Бхактиведанта», что означает «тот, кто осознал, что преданное служение Верховному Господу является целью всего знания»[9]. В 1950 г. в возрасте 54 лет Бхактиведанта Свами Прабхупада отошел от семейной жизни, чтобы посвятить все свое время изучению и написанию духовной литературы. В 1959 г. он отрекся от мира, приняв санньясу (монашеский образ жизни). Шрила Прабхупада начинает работу над переводом и комментарием к «Шримад-Бхагаватам» («Бхагавата-Пуране»); пишет небольшую книгу «Легкое путешествие на другие планеты».

В 1965 г. Абхай отправляется в США, чтобы исполнить миссию, возложенную на него духовным учителем. Спустя год, в июле 1966 г. Бхактиведанта Свами основал в США Международное Общество Сознания Кришны (англ. International Society for Krishna Consciousnes, ISKCON,ИСККОН, МОСК).

Согласно учению Прабхупады существует единственный абсолютный Бог — Кришна, который выступает в трех аспектах: Бхагаван, Брахман, Параматма[10]. Бхагаван — это аспект Бога как Верховной личности, обладающей непостижимыми качествами. Брахман — имперсональный аспект, всепроникающая абсолютная истина. В Параматме выражается Верховная душа, которая находится в сердце каждого живого существа вместе с индивидуальной душой — дживой. Бог вечен и несотворим, у Бога от множество имен соответственно множеству его действий. Главное его имя — Кришна. Остальные боги мыслятся как воплощения Кришны или полубоги.

За последние двадцать лет своей жизни свами Прабхупада (умер Бхактиведанта в 1977 г.) перевел на английский язык огромное количество томов классических писаний ведической литературы, таких как «Бхагават-гита», «Шримад-Бхагаватам». Помимо переводов текстов, Шрила Прабхупада сам написал множество книг, в которых уделяет должное место рассмотрению концепции кармы.

Главной священной книгой МОСК является «Бхагават-гита как она есть» — перевод древнеиндийской поэмы «Бхагават-гита» (которая является частью эпоса «Махабхарата») с комментариями Свами Прабхупады. Данное произведение содержит в себе пять фундаментальных истин. Прежде всего, в нем излагается «наука о Боге»[11], а затем рассматривается природа живых существ — джив. Таким образом, существует ишвара, т.е. властитель (Верховный Господь), и дживы, живые существа, которые подвластны ему. Помимо этого, в «Бхагават-гите» также излагаются пракрити (материальная природа), кала (вечное время) и карма (деятельность).

Материальная природа состоит из трех гун (качеств): гунны благости, гунны страсти и гунны невежества. Над этими гуннами властвует вечное время, сочетание гунн материальной природы под властью времени дает

8 *Гаудия-вайшнавизм – одна из вишнуитских (вайшнавских) школ, созданная бенгальским мистиком и реформатором Чайтаньей.*

9 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Наука самосознания: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005. С. 256.*

10 *Основы религиоведения Учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. — М.: Высш. шк. , 1994. С. 174.*

11 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагават-гита как она есть: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005. -С. 23.*

начало различным видам деятельности, которые называют кармой[12]. Живое существо духовно по своей природе, но, попадая в материальный мир, оно забывает об этом и занимается удовлетворением собственных чувств. И чем больше живое существо занимается этим, тем сильнее оно запутывается в кармических последствиях своей деятельности. Эта деятельность длится с незапамятных времен, и люди, пожиная ее плоды, страдают или наслаждаются. Шрила Прабхупада предлагает разумное решение — «не соприкасаться ни с одной из трех гунн, подняться над их оскверняющим влиянием»[13], что возможно только для тех, кто посвятил себя преданному служению Кришне.

Бхактиведанта Свами пишет в книге «Бхагават-гита как она есть», что карма сама по себе не является вечной, хотя результаты ее могут приходить к нам из глубокой древности. Несмотря на то, что люди пожинают плоды своей деятельности (страдают или наслаждаются), существует возможность изменить результаты кармы. Это возможно, если человек обладает совершенным знанием. Действия и последствия прошлых действий человека меняются, когда он достигает гунны благости и понимает, как нужно действовать. Действуя правильно, живое существо изменяет свою карму к лучшему, именно поэтому карму нельзя назвать вечной, она преходяща.

«Бхагават-гита» с точки зрения Свами Прабхупады учит человека тому, как очистить свое сознание от «материальной скверны». Неверно думать, что нужно прекратить действовать вообще. Это невозможно, считает Бхактиведанта, потому, что каждый человек вынужден что-то делать, хотя бы для того, чтобы прокормить себя. Отказ от действий вообще может повлечь за собой еще более ужасные последствия, чем материальная деятельность ради наслаждения ее плодами.

Когда живое существо обретает человеческую форму жизни, оно получает шанс разорвать цепи закона кармы, и решение этой задачи состоит в следующем. Необходимо очистить свои действия, «очищенная деятельность называется бхакти»[14]. Хотя эта деятельность внешне и похожа на обычную, она свободна от материальной скверны. Человек, идущий путем бхакти-йоги, или путем сознания Кришны, уже не потакает своим чувствам, он лишает себя телесных представлений о жизни.

Для того чтобы вступить на этот путь, в первую очередь, следует понять, что человек — это не материальное тело, а вечная душа. Индивид должен освободиться от осквернённого сознания, которое присуще живым существам материального мира, и утвердиться в чистом сознании, а это означает - обрести мукти. Обладать чистым сознанием – значит действовать в соответствии с наставлениями Господа (Кришны). Таким образом, важно не само действие, а сознание, с которым оно выполняется.

В комментариях к «Бхагават-гите» Шрила Прабхупада пишет, что божественным (очищенным) сознанием обладает только тот, кто считает, что вся его деятельность должна быть направлена на удовлетворение Кришны. Поступки такого человека не являются материальными и, следовательно, не влекут за собой кармических последствий.

Тот, кто целиком и полностью посвятил себя деятельности в сознании Кришны, освобождается от любых долгов и обязательств, от пут действий и их последствий, которые обычно сковывают людей. Человек, обладающий сознанием Кришны, не привязан к плодам своего труда, он действует исключительно ради Кришны, поэтому деятельность его не имеет кармических последствий. Такая деятельность называется акарма. А деятельность, которая совер-

12 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагават-гита как она есть. С. 25*

14 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагават-гита как она есть. С. 27*

13 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Еще один шанс: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2003. С.19*

шается вне сознания Кришны, которая порабощает человека, относится к категории викармы. Даже благотворительная деятельность, как любая деятельность ради ее плодов, связывает нас законом кармы и удерживает в круговороте рождений и смертей.

Преданное служение, единственная цель которого — удовлетворить Господа, называется буддхи — йога, или бхакти-йога. «Буддхи-йога — это деятельность в сознании Кришны, то есть исполненное блаженства и знания преданное служение Господу»[15], иными словами трансцендентное любовное служение Кришне.

Однако не каждый может достичь этого пути, многие прельщаются различными видами кармической деятельности, а все потому, что большинство людей, как полагает Свами Прабхупада, невежественны и, вообще, не слишком разумны. Предел мечтаний таких индивидов — чувственные удовольствия, преходящее счастье. Такие люди вынуждены заниматься кармической деятельностью (т.е. погоня за чувственными наслаждениями, материальной прибылью), а сознание, осквернённое желанием чувственных удовольствий, заставляет их менять одно материальное тело на другое[16]. Значит, никто, кроме самого человека, не виноват в последствиях его кармической деятельности, и, при желании, сам он может изменить результаты кармы.

Таким образом, в «Бхагават-гите как она есть» Бхактиведанта Свами Прабхупада отрицательно характеризует деятельность человека ради удовлетворения чувственных потребностей, деятельность, которая направлена на получение результатов, деятельность, которая не связана со служением Кришне, другими словами, кармическую деятельность. Все это приводит к тому, что индивид снова и снова получает определенное материальное тело. Виноват в этом сам человек, и сам он может всё исправить: нужно лишь прекратить кармическую деятельность, ради получения результата труда, обрести сознание Кришны и действовать только ради Кришны. Подобная деятельность не несет за собой никаких кармических последствий. А та карма, которая уже была у человека до обретения сознания Кришны, просто-напросто аннулируется.

В другой своей книге («Диалектический спиритуализм») Шрила Прабхупада отмечает, что самостоятельного освобождения от кармы без Кришны быть не может. Пока индивидуальная душа действует в соответствии с телесными определениями, пока человек действует ради себя, он не свободен, он связан кармой. Если же индивид соглашается стать «слугой Кришны», он спасет себя[17]. Лишь действия во имя Кришны означают свободу. Только таким образом, с точки зрения Свами Прабхупады, мы не связываем себя с кармой.

Таким образом, под кармой Бхактиведанта Прабхупада понимает материальную деятельность, совершаемую ради наслаждения ее плодами[18]. Иногда же, как отмечает религиозный мыслитель, под ней подразумевают обряды и ритуалы. Но если человек, только лишь, привязан к ритуалам, не понимая при этом Кришны, его деятельность неблагоприятна для сознания Кришны. Сознание Кришны может быть просто основано на слушании, повторении, памятовании.

Проблема в том, говорит Свами Прабхупада, что люди действительно не знают, что такое действие (карма), а что — бездействие (акарма). Необходимо знать, какая деятельность чиста, а какая нет; какая поощряется, а какая порицается; какая запрещается, а какая нет. Поняв принцип, лежащий в основе всякой деятельности, человек освободится из материального плена. «Вот почему важно уяснить, как следует действовать, чтобы позже, в момент оставления материаль-

15 *Там же. С. 128*

17 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Диалектический спиритуализм: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. В 3 т.: т.1. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005. С.84*

18 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Нектар преданности: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 1991. С.4*

16 *Там же. С. 261.*

ного тела, мы не были бы вынуждены получать другое тело, но вошли бы в духовный мир»[19].

В отличие от большинства древних и средневековых религий Индии, Шрила Прабхупада настаивает на том, что уже в материальном мире можно полностью избавиться от кармы. Для преданных Кришне кармы не существует, нет никаких кармических реакций[20]. Обыкновенный человек после смерти отправляется в чрево новой матери, чтобы в соответствии со своей кармой получить новое рождение. Что касается преданного, то он сразу попадает в духовный мир, где имеет возможность вечно общаться с Господом (Кришной).

Итак, Свами Прабхупада однозначно определяет категорию «карма» как материальную деятельность ради наслаждения ее плодами, а также последствия этой деятельности. С точки зрения основателя МОСК, карму можно назвать рабством, ведь она способствует все новым и новым рождениям живого существа. При этом существо получает такое новое рождение, которое соответствует его накопленной в прошлом карме. Важно отметить, что накоплению кармы способствует любая кармическая деятельность — независимо от того, совершает человек благочестивые поступки или греховные. Если человек совершает благочестивые поступки, в следующей жизни он испытывает наслаждение, но вырваться из круговорота рождений и смертей он не сможет[21]. Если же деятельность греховна, человек испытает на себе последствия своих грехов и также останется связан путами рождения и смерти.

Существует единственный способ освобождения из плена кармы — необходимо стремиться к духовному знанию, стремиться обрести сознание Кришны и действовать только ради Кришны. И только такая деятельность не повлечет за собой ни хороших, ни дурных последствий, т.к. деятельность в сознании Кришны не несет за собой вообще никаких кармических последствий. А ранее накопленная карма, при любовном служении Кришне, аннулируется. Следует отметить, что избавиться от кармы таким способом человек может уже в настоящей земной жизни.

Только Кришна поможет спастись человека от оков кармы, если сам он этого захочет. После смерти же преданный человек попадет в духовный мир, возвратится к Кришне и будет общаться с ним вечно.

Таким образом, понимание категории «карма» Свами Прабхупадой сохраняет основные особенности традиционного понимания кармы в индуизме: Прабхупада также признает, что человек должен избавиться от круговорота рождений и смерти (сансара), который обуславливается кармой. Но в индуизме чаще всего в качестве освобождения признается осознание тождества индивидуальной души с Мировой душой. Прабхупада же считает путем к освобождению исключительно обретение сознания Кришны, преданное служение ему, что вряд ли говорит о тождестве с ним. Не стоит забывать, что он предлагает освобождение от кармы уже в этой земной жизни. При этом уже накопленная карма у преданных Кришне просто аннулируется. Что же касается определения категории «карма», то основатель МОСК истолковывает ее как материальную деятельность исключительно ради наслаждения ее плодами, а также последствия этой деятельности. Тогда как карма в традиционном индуизме, в широком смысле, означает влияние совершенных индивидом действий (абсолютно всех) на всю его последующую жизнь, на характер будущего рождения.

19 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Раджа-видья – царь знания: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2010. С. 45*

20 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Совершенные вопросы, совершенные ответы: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2008. С. 22*

21 *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Путешествие вглубь себя: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 1997. С. 257.*

Список использованной литературы:

• *Брихадараньяка-упанишада. Упанишады в 3-х книгах: перевод, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. Кн.1. - М., 1992.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Бхагават-гита как она есть: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Диалектический спиритуализм: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. В 3 т.: т.1. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Еще один шанс: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2003.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Наука самосознания: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2005.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Нектар преданности: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 1991.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Путешествие вглубь себя: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 1997.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Раджа-видья – царь знания: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2010.*

• *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч. Совершенные вопросы, совершенные ответы: пер. с англ. / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М.: The Bhaktivedanta Book Trust, 2008.*

• *Лысенко В.Г. Карма // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. – М., 2009.*

• *Основы религиоведения Учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. — М.: Высш. шк., 1994.*

• *Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение: историко-философский анализ: автореферат дис. … д-ра филос. наук: 09.00.03 — история философии, 09.00.11 – социальная философия / Скороходова Татьяна Григорьевна. – СПб, 2009.*

• *Чхандогья-упанишада. Упанишады в 3-х книгах: перевод, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. Кн.3. - М., 1992.*

ПОМОГИ ПРИРОДЕ СЕЙЧАС

ОТПРАВЬ SMS ПРИРОДА НА НОМЕР 3443

ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ЛЕОПАРДОВ ОСТАЛОСЬ ВСЕГО 60

Сумма пожертвования - 100 рублей
Обязательно подтвердите ответный SMS-запрос

ВСЕМИРНЫЙ ФОНД ДИКОЙ ПРИРОДЫ РОССИИ
WWF

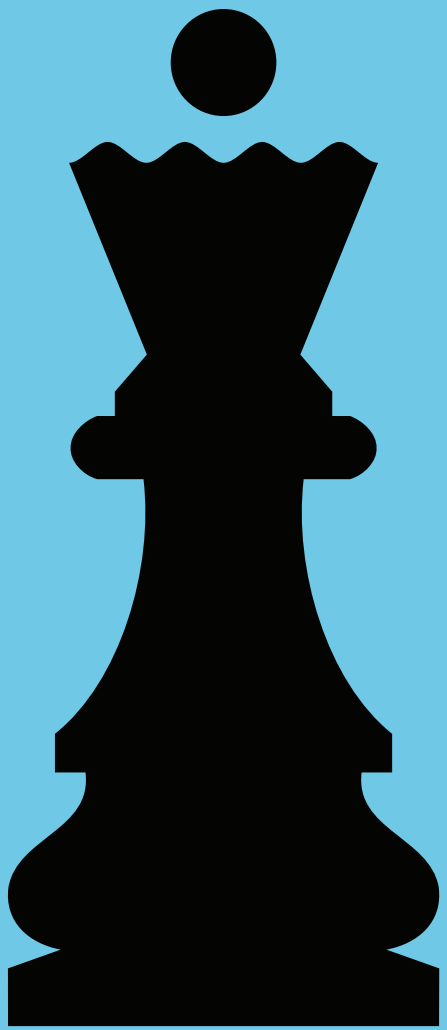
помогает сохранить редкие виды животных
защищает моря от загрязнения
охраняет леса от нелегальных рубок

Природе России нужна помощь.
Узнай больше на **wwf.ru**

vk.com/wwf

0+

Реклама



РАЗДЕЛ 4

ОБЩЕСТВО

Короплясова Е. В. — Молодежное движение Православной Церкви в XX веке: формирование традиции

Евдокимова Л. С. — Реконструкция социального облика российской христианской демократии

Чумачено Т. А. — К истории становления современных отношений государства и церкви в России: послевоенные изменение исповедальной политики

Молодежное движение православной церкви в XX веке: формирование традиции

Короплясова Е. В. *- аспирант кафедры истории российского государства Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Православное молодежное движение формируется в XX веке. В 1920-1930-е гг. в эмиграции зарождается русское студенческое христианское движение (РСХД). В сентябре 1923 г. в городе Пшеров (Чехия) состоялся первый общий съезд всех русских студенческих кружков Западной Европы, всего 33 делегата молодежи[1]. В основном такие кружки носили характер «межконфессиональных». Целью студенческого христианского движения являлось «объединение верующей молодежи для служения церкви и привлечение к вере во Христа неверующих», а также «стремление помочь своим членам выработать христианское мировоззрение». Председателем РСХД был избран Василий Васильевич Зеньковский, который с 1921 года в Белграде проводит занятия с русской православной молодежью в рамках небольшого религиозного кружка. Это было единственное объединение, в котором на тот момент превалировало количество именно православных студентов. Василий Васильевич в своих воспоминаниях описывает, что это было немногочисленное собрание из 6-8 человек обычно (иногда доходило до 20), а также, что члены его были православные, «строго и вдохновленно церковные, и у всех было одно и то же стремление – исходить во всем — и в жизни и в мысли – от Церкви»[2].

В своих воспоминаниях относительно результатов съезда Зеньковский В.В. отмечает, что во время съезда состоялось «первое профессорское собрание» (в составе: отец Сергий Булгаков, Н. Новгородцев, С. Бердяев, А. Карташев и он). Во время него по предложению А.В. Карташева, было решено «не создавать нового общества, а восстановить здесь, за границей, деятельность Братства Св. Софии, учрежденного в России в 1918 году и утвержденного патриархом Тихоном»[3]. Собрание положительно отнеслось к предложению и общество в Праге признало себя отделением Всероссийского братства св. Софии, которое в последующем объединит значительные интеллектуальные силы русских эмигрантов в Европе таких, как Г. Трубецкой, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Г.В. Флоровский, Г.В. Вернадский, П.А. Остроухов и др. и просуществует до 1941 года. Также на съезде представителями Белградского кружка развивается экуменическая точка зрения: «Мы указали, что всячески стремясь углубить и укрепить церковный характер в религиозной работе с молодежью, мы вовсе не хотим поворачиваться спи-

1 *Зеньковский В.В. Из моей жизни: Воспоминания / Василий Зеньковский; сост.. подгот. Текста, вступ. Ст. и примеч. О.Т. Еремшина. – М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицина: Книжица, 2014. – С. 51.*

2 *Там же. С. 40.*

3 *Там же. С. 51.*

ной к братьям — западным христианам, а наоборот, хотим сотрудничать с ними, хотим учиться у них их большому опыту христианской, социальной и педагогической работы»[4]. Это заложило основы характера будущего общества православной молодежи и положительным образом скажется в последующем на развитии связей с представителями других христианских церквей в нем.

Позже, в Париже с 1927 года начинает работу «Религиозно-педагогический Кабинет работы с православной молодежью»[5] также под руководством российского эмигранта прот. В.Зеньковского. Основной идеей Кабинета было сосредоточение в условиях эмиграции на вопросах религиозного воспитания и образования[6]. Задачами, которыми основатели религиозно-педагогического Кабинета руководствовались, были, прежде всего, религиозная миссия среди «неверующих педагогов и объединение верующего учительства», а также национальное воспитание, которое заключалось в развитии идеи служения Родине и подготовке к этому служению[7]. По мнению Лычковской Н.В., создание подобной организации стало необходимым, поскольку религия и церковь явились в то время фактором национальной социализации и идентификации в условиях эмиграции. А религиозная составляющая рассматривалось как неотъемлемая часть патриотического воспитания детей и молодежи.

Несколько лет спустя в Фессалониках (Греция) в ноябре 1930 г. проходит всеправославная конференция, на которой звучит предложение создать организацию для координации действий православной молодежи в различных странах. Но такого рода организация, а именно, Всемирное братство православной молодежи «Синдесмос» (также «Всемирная федерация православной молодежи»», «the World Fellowship of Orthodox Youth «SYNDESMOS») была создана в Париже только в 1953 г[8]. В число организаторов братства входили молодые православные богословы, такие как, свящ. Иоанн Мейендорф, Николай Ниссиотис, Георгий Ходр, свящ. Александр Шмеман, Павел Евдокимов и будущий Патриарх Антиохийский Игнатий[9].

Синдесмос, или Всемирное братство православной молодежи, до сих пор является «международным сообществом христианских православных молодежных движений, организаций и богословских учебных заведений, которое служит Церкви, Ее единству, свидетельству, миссии и возрождению ради жизни мира»[10]. Цель данной организации была выражена в первой Конституции 1954 года: «установление духовной связи и широкого сотрудничества среди движений и групп православной молодежи, пробуждение сознания единства Православия, создание путей взаимопомощи и оказание помощи православной молодежи на путях общения с инославными».

Среди основных задач организации «Синдесмос» — «содействие распространению образа жизни, основанного на евхаристическом общении, Евангелии и учении святых отцов», а также «расширение сотрудничества и углублению общения» между Православной Церковью и Дохалкидонскими (монофизитскими) Восточными Церквами, и желает способствовать позитивным взаимоотношениям православных христиан с представителями других вероисповеданий[11].

Руководство организацией осуществляется через Генеральную Ассамблею. Это орган высшей власти, который созывается один раз в три года, а с 1995 г. – раз в четыре года. Действительными членами «Синдесмос» могут быть только молодежные организации Поместных Православных Церквей, они (действительные члены) обладают правом решающего голоса при принятии решений на Генеральной Ассамблее и в Администра-

8 *Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

4 *Там же. С. 54.*

9 *Верейский Евг. (архиеп.) Синдесмос – православная молодежная организация // Газета «Церковный вестник». – 2002. – №11 (240) / Православный мир // URL: http://www.tserkov.info/numbers/orthodox/?ID=33 (Дата обращения: 03.12.2011).*

5 *Верейский Евг. (архиеп.) Синдесмос – православная молодежная организация // Газета «церковный вестник» № 11 (240) июнь 2002 / Православный мир // URL: http://www.tserkov.info/numbers/orthodox/?ID=33 (Дата обращения: 03.12.2011).*

6 *Лычковская Н.В. Социально-педагогическая работа Русского зарубежья в Париже в 1919-1938гг. // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 4(19). С. 126.*

10 *III Международная консультация Синдесмоса по вопросам богословского образования // Журнал Московской Патриархии. – 1986. – №4. – С.55-56.*

7 *Там же. С. 111.*

11 *Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение», 1999, №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

тивном Совете. Существуют и федеративные члены, которые отличаются тем, что обладают лишь правом совещательного голоса (федеративными являются молодежные организации Дохалкидонских (монофизитских) Восточных Церквей (Армянской, Сирийской, Коптской и Эфиопской)).

С 7 по 12 апреля 1953 г. в городе Севре во Франции состоялась учредительная, первая Генеральная Ассамблея (называлась «общее собрание»). Главным принципом организации было провозглашено «служение сотрудничеству между различными православными молодежными движениями независимо от их юрисдикции, географического местонахождения и национальной принадлежности». Устав же, или первая Конституция «Синдесмос» была принята в декабре 1954 г. (была пересмотрена на VII Генеральной Ассамблее в 1968 г.).

В России во II половине XX века доктором исторических наук Давыдовым С.Г. отмечается упадок в православной церкви, который способствовал «появлению неофициальных учебных групп и семинаров, образуемых активистами вне формальных церковных структур или складывающихся вокруг отдельных приходских священников». Так, например, Давыдов С.Г. пишет о существовании «Братства православной молодежи», стоявшее на позиции противодействия антирелигиозной политики путем распространения листовки с призывом: «Перекрестись, православный христианин. Объедини вокруг себя верных подвижников Во имя господа Христа, без страха вступай на путь Божией Правды. Действуй»[12].

На официальном уровне же в связи с положением Православной Церкви в стране, создание молодежных организаций было невозможно. А значит и принимать участие во всемирном братстве православной молодежи в качестве действительного члена было фактически неосуществимым. Несмотря на это, в 1971 году руководство Русской Православной Церкви на проходившей в г. Бостоне (США) VIII Генеральной Ассамблее изъявило желание вступить в организацию «Синдесмос». В связи с чем в устав организации была внесена корректировка, согласно которой, помимо молодежных организаций, членами могли быть и духовные школы[13]. На этой Ассамблее будущий патриарх Московский и Всея Руси, иеромонах Кирилл (Гундяев) был избран членом Исполнительного Комитета «Синдесмос»[14]. С этого времени и последующие годы представители Русской Православной Церкви, преподаватели и студенты духовных школ (Ленинградская Духовная Академия и Семинарии (ЛДАиС), Московская Духовная Академия или, например, регентский класс при ЛДАиС с 1986 г.) принимают активное участие в деятельности братства и последующих Ассамблеях. В частности с 1983 по 1991 гг. преподаватель ЛДАиС С.П. Рассказовский был трижды избран вице-президентом, а также преподаватель Свято-Тихоновского православного университета Н.А. Кулькова была в 1999-2003 гг. занимала этот пост. В 1986 г. организатором XII Генеральной Ассамблеи в Эффингеме, близ Лондона выступала Сурожская епархия Московской Патриархии в Великобритании[15]. А с изменением политической ситуации в стране, в 1992 г. с 1 по 8 июня XIV Ассамблея «Синдесмос», посвященная теме «За жизнь мира» проходила в России. От Всецерковного Православного Молодежного Движения (ВПМД) в Ассамблее приняли участие его председатель, еп. Костромской и Галичский Александр (Могилев), а также представители Московской, Минской, Одесской, Ставропольской и Тобольской духовных семинарий, Московской православной высшей школы, а также Синодальных Отдела религиозного образования и катехизации и Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата[16]. Один из президентов

13 *Ельцова М. Пятидесятилетие Синдесмоса // газета «Церковный вестник». – 2003. – №12 (265) / Молодежь // интервью с Кульковой Натальей, член административного совета Синдесмос// URL: http://www.tserkov.info/yaong/?id=5143 (Дата обращения: 12.08.2012).*

14 *Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

15 *Отчет Рассказовского С.П. от 3 октября 1985 г. об участии в работе Фестиваля православной молодежи, организованного Синдесмосом, Ионийская деревня, Бартоломео, Греция, 25 августа - 1 сентября 1985 года. Машинопись, 5 с. [Архив ОВЦС] // Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

12 *Давыдов С.Г. Становление и развитие неформального молодежного движения в СССР, 1945 – 1985 гг. : дис…док. истор. наук : 07.00.02 / Давыдов Станислав Геннадьевич. – Москва, 2002. – С. 306-307.*

16 *Письмо еп. Врацлавского и Щетинского Иеремии митр. Минскому и Белорусскому Филарету, председателю ОВЦС МП от 15 ноября 1987 г. Машинопись, 2 с. [Архив ОВЦС.] // Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

«Синдесмоса» Манос Кумбарелис позже назвал это событие «одним из наиболее эпохальных событий в истории Синдесмоса»,[17] т.к. впервые оно состоялось на территории Восточной Европы. В ней приняли участие 250 представителей из 25 стран, к 48 организациям-членам братства добавилось еще 26.

На о. Кипр в сентябре 1995 г. решением XV Ассамблеи братства региональным представителем от Восточной Европы в административный совет вошел иером. Геннадий (Гоголев). В число действительных членов братства были приняты организации, действующие под эгидой РПЦ: молодежное братство из Новгорода, Всемирное молодежное братство московский Свято-Тихоновский богословский институт и Богословский факультет Европейского гуманитарного университета (г. Минск); и в качестве ассоциированных членов: братство святителя Тихона из г.Клин (Подмосковье), Санкт-Петербургское молодежное движение и «институт, возглавляемый иереем Георгием Кочетковым (Москва)» (имеется в виду Свято-Филаретовский православно-христианский институт).[18]

Руководством братства «Синдесмос» осуществляются миссионерские и культурно-просветительские проекты, направленные на православную молодежь: международные фестивали и лагеря, богословские конференции, консультации и семинары, посвященные актуальным вопросам духовной и церковно-практической жизни, в которых участвует православная молодежь разных стран и др. В начале 90-х гг. «Синдесмос» провел 11 учебных семинаров, 7 тематических конференций, начал исследовательские поездки в Латинскую Америку и Албанию, впервые провел конференцию в Африке и начал осуществлять первые экологические проекты (например, Духовно-экологический лагерь на горе Афон в 1993 году).[19] Важным явилось решение в установлении Всемирного дня молодежи, датой для которого был выбран праздник Сретения Господня (15 февраля). В Русской Православной Церкви праздник начали отмечать с 2002 года, после утверждения положения об учреждении «Российского дня православной молодежи» Патриархом Алексием II. Во-вторых, И, наконец, осуществляет книгоиздательскую деятельность, включающую в себя создание учебно-богословской литературы, православной прессы и работу информационной службы.

К началу 2000 г. братство «Синдесмос», как описывает его архиеп. Верейский Евгений, представляет из себя организацию сумевшей за 50 лет работы превратиться в «международное братство, которое объединяет 126 молодежных движений и богословских школ из 42 стран», в единственную в мире международную православную молодежную организацию, действующей при содействии Предстоятелей всех поместных Православный Церквей.[20]

Тем не менее, в это время все чаще упоминается о кризисе организации. В частности член административного совета и вице-президент 1999-2003 гг. Кулькова Наталья и Рогожина Анна, региональный представитель восточно-европейского региона в Братстве «Синдесмос» в своем интервью от 2006 г. из причины кризиса приводят такие, как: отмена или перенос на более поздние сроки многих мероприятий организации и затягиевание подготовки организации деятельности ассамблеи в 2007 г., отсутствие региональных представителей южно-европейского, юго-восточной Азии и северо-американского регионов. Внезапная отставка президента «Синдесмос» Маноса Кумбарелеса в 2000 г., после XVI Генеральной Ассамблеи в Финляндии и политизация некоторых проектов следующим президентом «Синдесмос» Кристофом д'Алоизио, вызвали значительные противоречия в деятельности Братства.[21]

17 *Кумбареоис М. Миссия. Природа и современные вызовы. Консультационная встреча работников православных молодежных организаций в рамках Синдесмоса. Швейцария, Боссе. 27 марта – 2 апреля 1999 г. Вводная лекция // URL: http://churchby.info/bel/80/ (Дата обращения 31.01.2015).*

20 *Архиепископ Верейский Евгений, Синдесмос – православная молодежная организация / № 11 (240) июнь 2002 / Православный мир // Режим доступа: http://www.tserkov.info/numbers/orthodox/?ID=33 (Дата обращения: 11.06.2013).*

18 *Ассамблея Всемирной православной молодежной организации «Синдесмос» // Благовест : издание Костромской епархии. – 1995. – № 3(23). – С. 7-8.*

21 *Интервью с Кульковой Н., Рогожиной А. Встреча Восточно-Европейского региона Синдесмос // URL: http://churchby.info/rus/news/2006/11/03-3/ (Дата обращения: 12.08.2012).*

19 *Кумбареоис М. Миссия. Природа и современные вызовы. Консультационная встреча работников православных молодежных организаций в рамках Синдесмоса. Швейцария, Боссе. 27 марта – 2 апреля 1999 г. Вводная лекция // URL: http://churchby.info/bel/80/ (Дата обращения 31.01.2015).*

Политизация проявлялась, возможно, в предвзятом отношении по отношению к организациям из Восточной Европы, в особенности из России. Из интервью руководителей братства «Синдесмос» можно заметить, как некоторые указывали на значительное влияние на деятельность всеправославной организации политических изменений на территории Восточной Европы, например, прот. Хейкки Хуттунен (президент «Синдесмос» в 1992-1995 гг.) к проблемам православной Церкви в России относит недостаточный уровень богословского образования и «желание везде искать врагов», что, по его мнению, явилось следствием «общей изоляции и замкнутости»[22]. Также и Кристоф д'Алозьо о Церквях в посткоммунистических странах пишет, что «сильная церковная традиция не была целиком стёрта, но была изменена, иногда искажена под влиянием тоталитарных режимов»[23]. Подобное отношение вызвало ответную реакцию в том, что на совещании Восточно-Европейского региона в 2006 году высказывалось предложение о разделении «Синдесмос» на 2 организации, а также стоял вопрос вообще о продолжении членства организаций восточно-европейского региона в братстве. Этого не произошло, но поднимались ли данные вопросы на следующей Генеральной Ассамлее неизвестно. Можем лишь уточнить, что более чем из 130 организаций, которые входили в состав братства в конце 90-х гг., в настоящее время на официальном сайте указано только 34, из них только 5 организаций Русской Православной Церкви[24].

Таким образом, православное молодежное движение возникло и существовало не только в рамках всемирного братства православной молодежи «Синдесмос», однако, только братство «Синдесмос» сумело объединить организации православной молодежи всех Поместных Церквей (включая Дохалкидонские). Несмотря на противоречия, возникшие внутри организации, за последние несколько лет, данное сообщество на протяжении полувека сумело выполнить свою функцию («установление духовной связи и широкого сотрудничества среди движений и групп православной молодежи, пробуждение сознания единства Православия, создание путей взаимопомощи и оказание помощи православной молодежи на путях общения с инославными») и положить начало тем объединениям, которые возможно не столь масштабны, но существуют и эффективно осуществляют деятельность до настоящего времени.

22 *Кемппи Р.Х. XVI Генеральная ассамблея Синдесмоса. Кризис единства // Журнал «Православная община». – 1999. - №53 // URL: http://churchby.info/bel/81/ (Дата обращения: 31.01.2015).*

23 *Д'Алозьо К. И где же тогда Церковь? // URL: http://churchby.info/rus/27/ (Дата обращения: 30.11.2014).*

24 *Member Movements of Syndesmos // URL: http://syndesmostemporary.blogspot.ru/p/member-movements.html (Дата обращения: 03.03.2015).*

Список использованной литературы:

• *III Международная консультация Синдесмоса по вопросам богословского образования // Журнал Московской Патриархии. – 1986. – № 4. – С.55-56.*

• *Member Movements of Syndesmos // URL: http://syndesmostemporary.blogspot.ru/p/member-movements.html (Дата обращения: 03.03.2015).*

• *Архиепископ Верейский Евгений, Синдесмос – православная молодежная организация / № 11 (240) июнь 2002 / Православный мир // Режим доступа: http://www.tserkov.info/numbers/orthodox/?ID=33 (Дата обращения: 11.06.2013).*

• *Ассамблея Всемирной православной молодежной организации «Синдесмос» // Благовест: издание Костромской епархии. – 1995. – № 3(23). – С. 7-8.*

• *Верейский Евг. (архиеп.) Синдесмос – православная молодежная организация // Газета «церковный вестник» № 11 (240) июнь 2002 / Православный мир // URL: http://www.tserkov.info/numbers/orthodox/?ID=33 (Дата обращения: 03.12.2011).*

• *Д'Алозьо К. И где же тогда Церковь? // URL: http://churchby.info/rus/27/ (Дата обращения: 30.11.2014).*

• *Давыдов С.Г. Становление и развитие неформального молодежного движения в СССР, 1945 – 1985 гг. : дис…док. истор. наук : 07.00.02 / Давыдов Станислав Геннадьевич. – Москва, 2002. – С. 306-307.*

• *Ельцова М. Пятидесятилетие Синдесмоса // газета «Церковный вестник». – 2003. – №12 (265) / Молодежь // интервью с Кульковой Натальей, член административного совета Синдесмос// URL: http://www.tserkov.info/yaong/?id=5143 (Дата обращения: 12.08.2012).*

• *Зеньковский В.В. Из моей жизни: Воспоминания / Василий Зеньковский; сост.. подгот. Текста, вступ. Ст. и примеч. О.Т. Еремшина. – М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицина: Книжица, 2014. – С. 51.*

• *Интервью с Кульковой Н., Рогожиной А. Встреча Восточно-Европейского региона Синдесмос // URL: http://churchby.info/rus/news/2006/11/03-3/ (Дата обращения: 12.08.2012).*

• *Кемппи Р.Х. XVI Генеральная ассамблея Синдесмоса. Кризис единства // Журнал «Православная община». – 1999. - №53 // URL: http://churchby.info/bel/81/ (Дата обращения: 31.01.2015).*

• *Кумбареоис М. Миссия. Природа и современные вызовы. Консультационная встреча работников православных молодежных организаций в рамках Синдесмоса. Швейцария, Боссе. 27 марта – 2 апреля 1999 г. Вводная лекция // URL: http://churchby.info/bel/80/ (Дата обращения 31.01.2015).*

• *Лычковская Н.В. Социально-педагогическая работа Русского зарубежья в Париже в 1919-1938гг. // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 4(19). С. 126.*

• *Отчет Рассказовского С.П. от 3 октября 1985 г. об участии в работе Фестиваля православной молодежи, организованного Синдесмосом, Ионийская деревня, Бартоломео, Греция, 25 августа - 1 сентября 1985 года. Машинопись, 5 с. [Архив ОВЦС] // Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

• *Письмо еп. Врацлавского и Щетинского Иеремии митр. Минскому и Белорусскому Филарету, председателю ОВЦС МП от 15 ноября 1987 г. Машинопись, 2 с. [Архив ОВЦС.] // Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

• *Юревич Д. Синдесмос и Санкт-петербургские духовные школы // журнал СПбДА «Христианское чтение». – 1999. – №18 // URL: http://www.sinai.spb.ru/dy/synd.html (Дата обращения: 12.08.2012).*

Реконструкция социального облика российской христианской демократии

Евдокимова Л. С. *- кандидат исторических наук, Челябинск, Россия*

Христианская демократия — значительное явление в истории политической мысли, обозначившее особый третий путь между социализмом и капитализмом. Расцвет христианской демократии произошел после Второй мировой войны, когда она заняла сильные позиции в ФРГ, Италии, Бельгии, Нидерландах, Австрии. В России христианско-демократические объединения появились в конце 80-х–начала 90-х гг. XX в., хотя еще до революции предпринимались попытки связать христианство и политику (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. П. Свенцицкий, В. Ф.Эрн, Г. П.Федотов).

Христианская демократия возникла как вариант соотношения религиозного и общественно-политического, поэтому всегда была чувствительна к вопросам присутствия религии в публичной сфере. Современная западная христианская демократия утратила свой прежний религиозный пафос, но сохранила привлекательность христианской риторики для новых регионов и социокультурных контекстов.

В условиях российского религиозного возрождения конца 80-х — начала 90-х гг. XX в. христианская демократия оказалась востребованной как реальный проект привнесения христианского начала в общественно-политическую жизнь, реализации религиозных убеждений в практической деятельности после многолетних запретов на публичное исповедание веры. Российская христианская демократия представляла собой совокупность инициатив, призванных обозначить присутствие религии в публичной сфере. Отечественные христианские демократы предложили свое видение будущего России, основанное на христианстве. В постперестроечное время им удалось занять определенную нишу в большом количестве политических партий, течений, движений. Этой нишей стала область государственно-конфессиональных отношений, в которой в конце 80-х–начале 90-х гг. XX в. наступили кардинальные перемены.

Специальных исследований социальной базы российских христианско-демократических объединений конца 80-х — первой половины 90-х гг. не проводились. Динамизм процессов консолидации и распада христианско-демократических объединений, а также многообразие структурообразующих групп, разнонаправленность их деятельности и множественность интерпретаций христианской демократии создавали объективные трудности в выявлении характерных черт приверженцев этой довольно новой и экзотичной для России идеи. Исследователи российской христианской демократии ограничивались отдельными характеристиками ее последователей и констатацией того, что социальной базы для христианской

демократии в России не сложилось[1]. При этом не учитывалась специфика христианско-демократических объединений и их идейная способность к широкой консолидации социальных групп. Не принималась во внимание и численность христианских демократов.

Самым крупным христианско-демократическим объединением являлось Российское христианско-демократическое движение, которое включало в свой состав две структуры: партию и движение. Только в феврале 1995 г. Российское христианско-демократическое движение окончательно решило преобразоваться в партию и внесло соответствующие изменения в свой устав, но эти изменения так и не были зарегистрированы Минюстом. Численность движения на лето 1990 г. оценивалась в 15 тысяч человек[2]. В 1990 г. местные организации Российского христианско-демократического движения были созданы в Москве, пос. Пряжа (Карелия), г. Борисоглебске, г. Орле, г. Липецке, г. Калининграде, г. Нижнем Новгороде, в г. Перми, в г. Твери, в г. Щелково. На момент регистрации партии в июне 1991 г. она насчитывала 6027 членов[3]. По данным Российского христианско-демократического движения на 1991 г. движение было представлено в ста тридцати городах и населенных пунктах РСФСР и тридцати в других республиках бывшего СССР. В начале 1992 г. численность Российского христианско-демократического движения выросла еще больше: в партии насчитывалось 9–10 тысяч человек, в движении 17 тысяч[4], лидеры организации утверждали, что в 1992 г. численность только партии составляла 20 тысяч человек[5]. К началу 1992 г. руководство Российского христианско-демократического движения говорило об организациях и группах в 153 городах РФ и 30 городах республик[6].

Состав Христианско-демократического союза исчислялся более скромными цифрами: в начале 90-х гг. в нем состояло не более 6300 человек и 76 региональных организаций. На момент регистрации в 1991 г. Христианско-демократический союз России насчитывал 1395, а к началу 1996 г. около 100 человек[7].

Российская христианско-демократическая партия, зарегистрированная 25 сентября 1991 г., насчитывала на этот момент 2356 членов.

Общая численность российского христианско-демократического движения в самый активный период деятельности была намного ниже численности классических христианско-демократических партий. Самая крупная европейская христианско-демократическая партия — немецкий Христианско-демократический союз — насчитывал в 1990 г. 655200 членов, в 1991 г. — 641454, в 1992 г. — 619579, в 1993 г. – 600549, в 1994 г. – 593697, в 1995 г. — 585839, в 1996 г. — 579863.[8]

Европейские христианско-демократические партии создавались как массовые народные партии, выражавшие широкий общенародный консенсус на основе возросшей религиозности населения после Второй мировой войны. Как отмечала А. А. Амплеева, христианско-демократические партии «рассматривают себя в качестве народных партий, увязывая это с представлением о совокупности интересов всего общества вне зависимости от того, какие экономические, социальные и культурные интересы выражают представители тех или иных социальных слоев общества»[9], то есть руководствуясь идеей общего блага.

В Германии ХДС задумывалась и формировалась как партия большинства, народная партия, способная объединить население Германии после военной катастрофы. Создатели германского ХДС в основу партии положили «принцип двойного союза – социального и межконфессионального, т.е. союз «всех христиан» и объ-

1 *Амплеева А. А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России. – М.: РАНИМОН, 2002; Григорьева Ю. Е. Христианская демократия в России: Проблемы становления: Дис. … канд. филос. наук: 09.00.06. . – М., 1996; Щипков А. В. Христианско-демократические движения в постсоветской России: Дис. … канд. филос. наук. – М., 2000.*

2 *Из истории партий и общественно-политических движений России и СССР / Под ред. А.А.Данилова. – М.: На боевом посту, 1992.*

3 *Партии и политические блоки в России. Вып. 1. . – М.: НИПЕК, 1993. С. 134.*

4 *Российское христианское демократическое движение // Российская газета. –1992. – 10 января.*

5 *Партии и политические блоки в России. Вып.1. – М.: НИПЕК, 1993. С.134.*

6 *Российское христианское демократическое движение // Российская газета. 1992. 10 января.*

7 *Филимонов Э. Г. Христианско-демократический союз России // Религии народов современной России: Словарь: А–Я / Рос.независимый ин-т соц. и нац. пробл., Исслед. центр «Религия в соврем. о-ве». – М.: Республика, 1999.*

8 *Амплеева А. А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России. – М.: РАНИМОН, 2002. – с.29.*

9 *Амплеева А. А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России. М.: РАНИМОН, 2002. – с.7.*

10 *Сокольский С. Л. Христианско-демократический союз ФРГ: социология и политика. – М.: Наука, 1983 – с.19.*

единение «всех сословий»[10]. Такой подход обеспечил широкую поддержку немецким христианским демократам.

Российские христианско-демократические структуры образовались на закате советской истории, сразу же, как появилась легальная возможность формировать политические объединения. Несмотря на декларируемый светский характер, они объединяли людей верующих христианского исповедания, претендовали на выражение интересов этой динамично растущей группы населения. Это признавали и бывший председатель Российского христианско-демократического движения В. В. Аксючиц[11], и бывший председатель Христианско-демократического союза России А. И. Огородников[12]. Показателен и тот факт, что накануне выборов 1995 г. в Государственную Думу Российский христианско-демократический союз сменил название на Христианско-демократический союз — Христиане России, отступив от декларируемой им же внеконфессиональности.

А. В. Щипков подчеркивал, что «это в основном православные неофиты, протестанты и скептики, не отрицающие в принципе сверхъестественное устройство Вселенной»[13].

Соотношение представителей разных христианских конфессий в российских христианско-демократических объединениях оказалось неодинаковым. По свидетельству одного из сопредседателей Российского христианско-демократического союза В. В. Борщева, в этой организации состояли и православные, и большое число протестантов и католиков, так как «конфессиональный вопрос не является определяющим»[14]. По свидетельству Г. А. Анищенко, главного редактора христианско-демократической газеты «Путь», организаторы Российского христианско-демократического движения «были вынуждены ориентироваться на все без исключения общественно активные круги христианской направленности»[15]. Другой сопредседатель Российского христианско-демократического союза В. В. Савицкий, напротив, постепенно склонялся к монокофессионализму и ставке на православие, надеясь на поддержку Московской Патриархии. Большой акцент на православии сделан и в партийных документах Российского христианско-демократического движения. Российское христианско-демократическое движение раньше, а Российская христианско-демократическая партия позже пришли к выделению преимущественного положения традиционных религий и особенно Русской православной церкви как главной носительницы русской духовной истории и традиций. Единственной организацией, пытавшейся опереться преимущественно не на православных, а на протестантов, стал немногочисленный Московский христианско-демократический союз (входил сначала в Христианско-демократический союз, а затем в Российское христианско-демократическое движение).

Российским христианским демократам не удалось создать неконфессиональные светские объединения на западный манер. Конфессиональные предпочтения каждой партии проявились довольно быстро. Делая ставку на верующих, христианские демократы ограничили свою социальную базу, тем более, что претендовать на весь «христианский электорат» они, естественно, не могли. Но подчеркнутый христианский элемент движения помог избежать проблемы, которая встала перед европейской христианской демократией, — сохранение собственной идентичности при утрате прежнего преимущественного значения христианского начала. Выступая в качестве народных партий, выражающих интересы различных слоев населения, и участвуя в реальной политике,

11 *Авторское интервью с В. В. Аксючицем 26.05.2007 г.*

12 *Авторское интервью с А. И. Огородниковым 6.06.2007 г.*

13 *Щипков А.В. ХДС и РПЦ: православие и христианские демократы // Независимая газета – религии. – 1993 – 1 июля.*

14 *Авторское интервью с В. В. Борщевым 3.06.2007 г.*

15 *Анищенко Г. А. Драма компромиссов: Политический путь Российского христианского демократического движения // Независимая газета – Религии. 2000. 12 апреля.*

европейские христианские демократы постепенно утрачивали христианский компонент своей идеологии, что стирало их принципиальные отличия от других народных партий.

Российские христианские демократы столкнулись с серьезной конкуренцией в борьбе за голоса христиан. Одновременно с христианско-демократическими были созданы и другие движения и партии, претендующие на выражении интересов определенных групп верующих. Политические пристрастия таких объединений колебались от неофашизма, православной монархии до представительной демократии. Это Народно-православное движение, Православная конституционно-монархическая партия России, Христианско-патриотический союз, Русский народно-демократический фронт движения «Память». Поэтому христианам России был предоставлен широкий выбор среди религиозно-политических организаций, нельзя не учитывать и их возможную приверженность светским партиям.

Христианско-демократические объединения не смогли консолидировать российских христиан, а стали выразителями интересов отдельных самодеятельных сообществ.

Российская христианская демократия формировалась в рамках перестроечного «неформального» общественно-политического движения, представлявшего собой «небольшие по численности группы, связанные в первую очередь межличностными отношениями», для которых «западная демократия и культура, так же, впрочем, как и тщательно скрывавшаяся за дверями «спецхранов» отечественная история, приобрели свойства запретного плода и его же неодолимую притягательную силу»[16].

Сторонниками христианской демократии в России стали образованные люди. Например, 90% членов одной из христианско-демократических партий — Российского христианско-демократического движения — имели высшее образование[17]. Многие лидеры христианско-демократических партий имели ученые степени, например, В. В.Аксючиц (Российское христианско-демократическое движение) был кандидатом философских наук, В. С. Полосин (Российское христианско-демократическое движение) — кандидатом политических наук, В. В. Савицкий (Российский христианско-демократический союз) – кандидатом биологических наук, А. В. Чуев (Российская христианско-демократическая партия) — кандидатом юридических наук. А в списке кандидатов в депутаты Моссовета и районных советов от Христианско-демократического союза России из 7 человек все имели высшее образование, а 3 человека имели кандидатские степени: В. Г. Елисеев закончил музыкальное училище имени Гнесиных; В. С. Коротков — Московский гидромелиоративный институт; О. М. Соснин – Московский энергетический институт, кандидат технических наук; Б. Б. Страхов — Московское художественное училище памяти 1905 г. по специальности театральный художник-декоратор и Московский полиграфический институт по специальности художник-график; О. А. Суханов – Ташкентский политехнический институт, кандидат технических наук, ведущий научный сотрудник Всесоюзного электротехнического института; В. Г. Эмин — кандидат юридических наук[18].

Многие члены христианско-демократических объединений к этому времени приобрели некоторый опыт общественной деятельности в различного рода нелегальных кружках и семинарах религиозных диссидентов, в правозащитной деятельности, борьбе за религиозные свободы, в издании нелегальной религиозной литературы, в работе над самиздатовскими религиозными журналами «Выбор», «Бюллетень христианской обще-

17 *Российское христианское демократическое движение // Христианские партии и самодеятельные объединения. Сборник материалов и документов / Академия общественных наук при ЦК КПСС, идеологический отдел ЦК КПСС: [Сост. С. И. Иваненко и др.]. М.: Институт научного атеизма, 1990. С.99.*

18 *Голосуйте за кандидатов ХДС России // Вестник христианской демократии. 1990. №17. С.3–4.*

16 *Неформальная Россия: О «неформальных» политизированных дви-жениях и группах в РСФСР (опыт справочника) / Сост., авт. вступ. ст. и науч. ред. В.Березовский, Н.Кротов. М.: Молодая гвардия, 1990. – с.5,8*

ственности», благотворительной деятельности. Складыванию российских христианско-демократических организаций способствовал эмигрантский Народно-трудовой союз российских солидаристов. В советский период он действовал за границей и на территории СССР. В частности, председатель Российского Христианского Демократического Движения В. В. Аксючиц был членом Народно-трудового союза. Эта организация боролась за освобождение России, провозглашала принципы солидаризма и самоценности каждого человека, ориентировалась на духовный, нравственный прогресс с опорой на христианские ценности[19].

Попытки создания христианско-демократической организации в СССР относились к шестидесятым годам. В 1964 г. возник Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа (ВСХСОН), который был вскоре разогнан КГБ[20].

По воспоминаниям сопредседателя Российского христианско-демократического движения В. В. Борщева, уже на христианских семинарах 70-х гг. XX в. «шел разговор … и о христианской демократии, потому что все мы тогда изучали наших русских религиозных философов — Булгакова, Бердяева, Франка, Федотова, Ильина и там в той или иной форме, особенно у Булгакова и Бердяева о христианской демократии шла речь и они тогда еще в начале века замышляли как-то эту идею реализовать и, естественно, она у нас обсуждалась»[21]. По его же свидетельству, в этих семинарах была и «некая политическая составляющая, потому что, в общем-то, люди были молодые, активные, …был, так сказать, политический темперамент» и «тогда возникла идея, что вот нужно на базе этих семинаров некоторое такое сообщество, которое носило бы не чисто религиозные цели, но и политические»[22].

Руководителем первой российской христианско-демократической партии, образованной на Учредительной конференции 4–7 августа 1989 г., — Христианско-демократического союза России – стал узник совести и правозащитник А. И. Огородников[23]. С июля 1987 г. А. И. Огородников редактировал самиздатовский журнал «Бюллетень христианской общественности», который издавался на английском и немецком языках Интернационалом христианской демократии. На основе редакции «Бюллетеня христианской общественности» и бывшей христианско-демократической фракции Демократического союза в июле 1989 г. возникла инициативная группа по созданию Христианско-демократического союза России.

Лидерами Российского христианского демократического движения стали издатели независимого религиозно-философского журнала христианской культуры «Выбор» — В. В. Аксючиц[24] и Г. А. Анищенко. Редакционная группа этого журнала и православная общественность, группировавшаяся вокруг него, составила ядро Российского христианско-демократического движения. В 1988 г. В. В. Аксючиц стал одним из инициаторов общественно-политической организации «Церковь и перестройка», которая позднее вошла в качестве коллективного члена в РХДД. В инициативную группу по созданию РХДД вошел также известный религиозный правозащитник, бывший политзаключенный отец Г. П. Якунин[25].

Репутация правозащитников, политзаключенных и борцов за свободу вероисповедания стала политическим капиталом христианских демократов.

Опыт европейской христианской демократии показал большую способность к конструктивному сотрудничеству и поиску компромиссов, особенно в деле сохранения единства христианско-демократических объединений и упрочения их места в общественно-политической жизни. Например, Христианско-демократический союз Германии объединил

19 *НТС. Мысль и дело, 1930–2000. – М.: Посев, 2000.*

20 *Что такое христианская демократия? Возможна ли она в России? // Христианская политика – 2002. – №3.*

21 *Авторское интервью с В. В. Борщевым 3.06.2007 г.*

22 *Авторское интервью с В. В. Борщевым 3.06.2007 г. (Приложение 3)*

23 *Комментарий указан на следующей странице…*

24 *Комментарий указан на следующей странице…*

25 *Комментарий указан на следующей странице…*

традиционно разнородные группы и отдельных деятелей, католические и протестантские концепции ради сопротивления национал-социализму и его недопущения в дальнейшем. Христианская демократия в России оказалась уделом небольшой группы христианской интеллигенции, имеющей опыт нелегальной религиозной деятельности, и отдельных представителей духовенства. Им удалось сплотить христианские самодеятельные группы для возрождения религиозной жизни в стране. В христианско-демократические организации входили патриоты и либералы-западники, монархисты и демократы. Антикоммунизм и борьба за религиозные свободы стали единственными объединяющими лозунгами для всей этой публики. Компромисс был возможен, пока существовала необходимость создания единого антикоммунистического фронта. После того, как КПСС ушла в прошлое, вынужденное христианское единство стало невозможно, также как сотрудничество активистов с разными политическими взглядами. То, что на первом этапе существования казалось выходом из положения, в дальнейшем обусловило многочисленные расколы христианско-демократического движения и отделения несогласных с политикой руководства.

Дополнительные сноски:

23

А. И. Огородников возглавил Христианский семинар по проблемам духовного возрождения России в Москве в 1974 г., который пытался создать христианскую коммуну, распространять христианское учение. В 1974–1978 гг. с группой единомышленников издавал самиздатовский журнал «Община». Тогда же, поселившись на хуторе в Калининской области, пытался возродить трудовую крестьянскую общину. В 1976–1978 гг. выступил с рядом писем и статей в защиту Церкви, свободы, достоинства и прав личности и народов перед лицом тоталитарного режима. В 1978 г. А. И. Огородников арестован и приговорен к году принудительных работ по ст.209 УК РСФСР («тунеядство»). В 1979 г. был осужден прямо в лагере по ст.70 УК РСФСР («антисоветская агитация») на 7 лет лагеря и 5 лет ссылки. В 1985 г. незадолго до предполагавшегося освобождения осужден по ст.180 УК РСФСР («андроповская» – за голодовки и защиту прав зеков) на 3 года лагеря. Тогда же дополнительно было возбуждено уголовное дело по ст.70 ч.2. («за религиозную пропаганду и антисоветскую агитацию в заключении» – до 15 лет). В 1987 г. А. И. Огородников был досрочно освобожден в результате поддержки известных правозащитников и общественного мнения Запада (Огородников Александр Иоильевич // Вестник христианской демократии. – 1990. – №17. С.1).

24

В. В. Аксючиц учился в Рижском мореходном училище, которое не закончил, в 1969 г. был призван на Балтийский флот. В 1971 г. побывал в Копенгагене, где впервые столкнулся с литературой, распространяемой Народно-трудовым союзом («Раковый корпус» Солженицына, специальные выпуски и листовки «Посева»). Закончил философский факультет Московского государственного университета, поступил в аспирантуру. Возглавлял сначала студенческую, а затем аспирантскую партийную организацию. В 1979 г. В.В.Аксючиц вышел из КПСС «по идейным соображениям», принял православие. Работал на сезонных стройках, в колхозах и совхозах Сибири, Казахстана, Дальнего Востока и Центральной России. В 80-е гг. В. В. Аксючиц посещал так называемый Калужско-Обнинский философский семинар, работавший в трех часах езды от столицы под руководством В. В. Катагощина.

25

Г. П. Якунин совместно со священником Н.Эшлиманом обратился с открытым письмом к патриарху Алексию I о предательстве интересов церкви руководством Московской Патриархии. В мае 1966 г. был запрещен в священнослужении. В 60 – 70-е гг. Г.П.Якунин был активным участником правозащитного движения, в 1976 г. стал соучредителем «Христианского комитета защиты прав верующих в СССР». В 1980 г. осужден по ст. 70, ч.1 «за антисоветскую агитацию и пропаганду». Реабилитирован в 1991г. (Якунин Г.. Исторический путь православного талибанства. – М.: ООО «Типография ИПО профсоюзов Профиздат», 2002. – с.56)

Список использованной литературы:

• *Амплеева А. А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России. – М.: РАНИНИОН, 2002;*

• *Григорьева Ю. Е. Христианская демократия в России: Проблемы становления: Дис. … канд. филос. наук: 09.00.06. . – М., 1996; Щипков А. В. Христианско-демократические движения в постсоветской России: Дис. … канд. филос. наук. – М., 2000.*

• *Из истории партий и общественно-политических движений России и СССР / Под ред. А.А.Данилова. – М.: На боевом посту, 1992.*

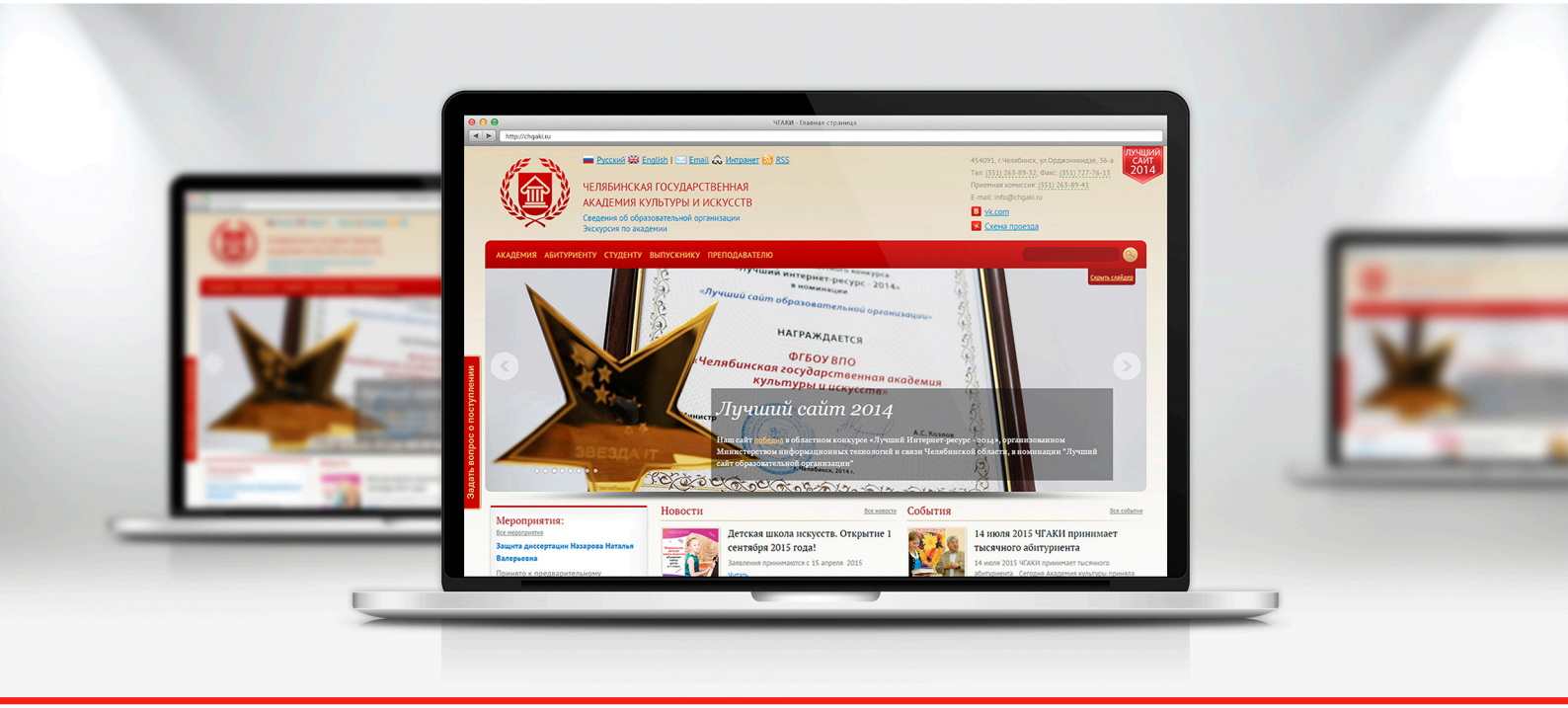
Неформальная Россия: О «неформальных» политизированных дви-жениях и группах в РСФСР (опыт справочника) / Сост., авт. вступ. ст. и науч. ред. В.Березовский, Н.Кротов. - М.: Молодая гвардия, 1990.

• *Сокольский С. Л. Христианско-демократический союз ФРГ: социология и политика. – М.: Наука, 1983 – с.19.*

• *Филимонов Э. Г. Христианско-демократический союз России // Религии народов современной России: Словарь: А–Я / Рос.независимый ин-т соц. и нац. пробл., Исслед. центр «Религия в соврем. о-ве». – М.: Республика, 1999.*

• *Христианские партии и самодеятельные объединения. Сборник материалов и документов / Академия общественных наук при ЦК КПСС, идеологический отдел ЦК КПСС: [Сост. С. И. Иваненко и др.]. - М.: Институт научного атеизма, 1990.*

Понятные, функциональные и красивые сайты для образовательных учреждений



Дизайн-студия Рыба-пила

Рыба-пила.рф
895-11111-495
hello@fish-drink.ru

Наша студия имеет большой опыт и множество проверенных решений в сфере модернизации и разработки сайтов образовательных учреждений. Наши решения — это результат плодотворной работы по полной модернизации сайтов крупнейших образовательных вузов Челябинской области, среди которых Челябинская государственная академия культуры и искусств, Южно-уральский государственный университет им. П. И. Чайковского, Уральский государственный университет физической культуры.

Решения, которые мы внедряем в наши проекты, полностью соответствуют законодательным требованиям, предъявляемым к сайтам образовательных учреждений, являются гибкими в функциональном плане и понятными простому пользователю, не имеющему узкоспециальных знаний. Технологии, которые мы используем, творческий подход к делу и нацеленность на результат позволят вашей организации в полной мере развить основные конкурентные приемущества в сети, создать удобную среду для привлечения абитуриентов, сотрудников и партнёров.

ЛУЧШИЙ САЙТ 2014

Сайт Челябинской государственной академии культуры и искусств, полностью разработанный нами в 2012 году, занял первое место в номинации «Лучший сайт образовательной организации» по итогам областного конкурса «Лучший Интернет-ресурс - 2014»

VK.COM/FISHDRINK

К истории становления современных отношений государства и церкви в России: послевоенные изменение исповедальной политики

Чумаченко Т. А. *- доктор исторических наук, профессор кафедры политологии Челябинского государственного университета, Челябинск, Россия*

Наступление постсекулярности как эпохи возврата религии в общественно-политическую жизнь невозможно понять вне исследований исторического становления данной эпохи применительно к конкретной стране. В случае с Россией это особенно верно, учитывая всю сложность государственно-церковных отношений в ее истории последнего столетия.

В современной историографии государственно-конфессиональных отношений советского периода Российской истории прочно утвердилась внутренняя хронология этапов вероисповедной политики советской власти[1].

Встреча И.В. Сталина с тремя митрополитами в Кремле в сентябре 1943 г. положила начало новому курсу в церковной политике советского государства, новому этапу во взаимоотношениях власти и Русской православной церкви.

Впервые со времени образования социалистического государства со стороны власти была предпринята попытка перейти от политики, направленной на уничтожение Церкви как социального института, к конструктивному диалогу с ней. Несмотря на трудности реализации, новая вероисповедная политика государства привела к радикальному изменению положения РПЦ в стране. Были восстановлены традиционная структура управления РПЦ, система ее духовного образования, издательская деятельность; упорядочена система налогообложения, религиозные общества получили право юридического лица. Жизнедеятельность РПЦ стала весьма заметным фактором общественной жизни страны.

Поступательное развитие государственно-церковных отношений завершается в 1948 г. В качестве причин этого исследователями называется комплекс обстоятельств как внутри-, так и внешнеполитического характера.

Анализ архивных документов позволяет сделать вывод о том, что активным инициатором «свертывания» вероисповедной политики являлся идеологический актив партии. Нормализация государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны была воспринята абсолютным большинством региональных советских и партийных органов власти как явление временное, вызванное экстремальной ситуацией

1 *См.: Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. М., 2001; Гераськин Ю. В. Русская Православная Церковь, верующие, власть (конец 30-х – 70-е годы XX века). Рязань, 2007; Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-1960-е гг. Томск, 2008; Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М., 2002; Цыпин Вл., протоиерей. Русская Православная Церковь в новейший период. 1917-1999. М., 2000; Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010 и др.*

войны. С окончанием военных действий мнение о том, что политика «заигрывания с попами» закончилась, становится всеобщим.

В Центральном комитете партии оживляется работа, связанная с религиозной сферой. В июле 1947 г. решением ЦК ВКП (б) было создано Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний, которому были переданы функции бывшего Союза воинствующих безбожников; обсуждается вопрос о создании на базе музея истории религии и атеизма в Москве Института истории религии и атеизма в системе Академии наук СССР[2]. С одобрения И.В Сталина ЦК ВЛКСМ, как указывает В.А. Алексеев, начал работу по сбору информации о религиозности населения страны. Результаты анализа были изложены в обстоятельной записке ЦК ВЛКСМ «О состоянии атеистической пропаганды в комсомоле» в августе 1948 г. ЦК союза молодежи констатировал «активизацию церковников» при «полном бездействии партийных организаций в антирелигиозной пропаганде»[3].

Осенью 1948 г. в Отделе пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) под руководством секретаря ЦК М.А. Суслова началась подготовка проекта постановления ЦК партии «О мерах по усилению пропаганды научно-атеистических знаний». К январю 1949 г. проект был готов и ждал своего утверждения на Политбюро ЦК ВКП (б)[4].

Особенность этого документа заключалась не столько в актуализации задачи борьбы с «церковным мракобесием», сколько в указании на виновника религиозного возрождения в стране: ответственность за «оживление деятельности церковников и религиозной идеологии» возлагалась на Совет по делам РПЦ и лично его председателя[5]. ЦК партии предлагал конкретные решения в отношении СДРПЦ: ликвидировать институт уполномоченных Совета по делам РПЦ по всей стране, внести т. Карпову на рассмотрение СМ СССР новое «Положение о Совете». Наконец, «за грубое нарушение директив партии и правительства об отношении к церкви и превышение предоставленных прав председателю Совета по делам РПЦ при СМ СССР т. Карпову объявить выговор»[6].

Анализ комплекса документов и фонда СДРПЦ, и ЦК ВКП (б) зимы 1948-49 гг. позволяет предположить, что у Отдела пропаганды ЦК ВКП (б) не было полной уверенности в поддержке проекта постановления наверху. Для того чтобы усилить свои позиции и придать содержанию постановления большую остроту и актуальность, сторонникам изменения церковной политики власти был необходим сильный аргумент — яркий пример проявления «церковного мракобесия». Пропагандистская кампания вокруг него помогла бы сформировать соответствующее общественное мнение, получить поддержку идеологического актива на местах, и, в конечном итоге, способствовало бы принятию этого постановления на Политбюро ЦК партии. И такой пример нашелся. Мощная антирелигиозная пропагандистская кампания была развернута вокруг так называемого «Саратовского дела».

В городе Саратове, по традиции прошлых лет, 19 января 1949 г., в день православного праздника Крещение Господне состоялась церемония освящения воды, называемая Ходом на Иордань. Епископом Саратовским Борисом (Виком), согласно существующему положению, на совершение торжественного обряда было получено разрешение Волжского райисполкома г. Саратова; представителями районного ОСВОДа заранее были прорублены проруби на Волге, поставлено ограждение. По окончании обряда духовенство и большинство верующих вернулись в город. Однако группа из числа оставшихся трехсот

6 *Там же. Л. 23-24.*

2 *Переписка отделов Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) с ЦС СВБ. 1947-1948 гг. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 51-52, 88-89; Оп. 132. Д. 10. Л. 78-81.*

3 *См.: Алексеев В.А. Штурм небес отменяется? Критические заметки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1993. С. 200, 203-205.*

4 *Постановление ЦК ВКП (б) «О мерах по усилению пропаганды научно-атеистических знаний». Проект. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 10. Л. 21-23.*

5 *Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР был образован в сентябре 1943 г. Совет имел своих уполномоченных в республиках, краях и областях страны. Председателем Совета был назначен Г.Г. Карпов. Подробнее см.: Одинцов М.И., Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния. 1943-1965 гг. СПб., 2013.*

человек (по другим данным — 500) начала окунаться в ледяную освященную воду и делала это в течение 35-40 минут (по другим данным — 5 часов). Это вызвало некоторый ажиотаж у оставшихся; появился и фотограф, делавший снимки «купающихся» (впоследствии продавал их за «крупную сумму»)[7].

События в Саратове стали предметом обсуждения на Оргбюро ЦК партии. В начале февраля в Саратов срочно был командирован зам. председателя Совета по делам РПЦ С.К. Белышев. По итогам его поездки были составлены докладные записки о положении РПЦ в Саратовской области, об уровне религиозной обрядности, о духовенстве Саратовской епархии, о работе уполномоченного Совета Полубабкина (сам уполномоченный 19 января был в командировке «по проверке засыпки зерна в колхозах области») и пр. Все материалы были предоставлены в ЦК. Совет особо подчеркивал, что обряд водосвятия прошел без нарушений существующего порядка, что соответствующими организациями были приняты меры по обеспечению безопасности, во время самого обряда присутствовала милиция и т.д[8].

Однако скандал вокруг событий в Саратове продолжал искусственно поддерживаться. Публикация в газете «Правда» от 19 февраля 1949 г. фельетона под названием «Саратовская купель» за подписью И. Рябова придала новый импульс «Саратовскому делу». Содержание этого фельетона мало соответствовало обозначенному жанру, статья скорее представляла собой острополитический памфлет. Кроме описания самого обряда в оскорбительном для верующих тоне – «порнографическое действо», «обряд, продиктованный идиотизмом старой жизни», — в фельетоне были указаны конкретные фамилии «жертв обряда». Автор указывал и работникам горкома, и обкома партии (тоже названных пофамильно): «…пусть не пройдет тот урок, что был задан 19 января!»[9].

Публикация в Правде фельетона «Саратовская купель» партактивом на местах была воспринята как своего рода сигнал к наступлению на религиозные организации: епархиальные управления, храмы отключались от электрической и тепловой сетей; прекращалась подача воды, снимались телефоны, реквизировались автомашины, волевым решением приостанавливалась работа семинарий, запрещались поездки архиереев по епархии, без законных оснований изымались церкви и молитвенные дома[10].

Местные власти требовали от уполномоченных «решительного закрытия всех церквей» в своей области, крае, республике, активной работы по «прекращению набора молодежи в духовные семинарии» и пр[11]. При этом уполномоченные не могли получить ни поддержки, ни помощи от своего руководящего органа: с февраля до мая 1949 г. на места не было отправлено ни одного инструктивного письма.

Отдел пропаганды и агитации активизировал свою деятельность. Тогдашнему заведующему ОПИА Д.Т. Шепилову и секретарю ЦК М.А Суслову[12] поддержку свыше оказывал член Политбюро ЦК Г.М. Маленков. Именно по его поручению от министерства госбезопасности были запрошены дополнительные сведения о «купании» в Саратове (в частности, фамилии купающихся, их возраст, справка о численности простудных заболеваний в Саратове и др.). И в дальнейшем именно на имя Г.Г. Маленкова поступали материалы от различных источников, составившие к маю 1949 г. папку по «Саратовскому делу»[13].

Председатель Совета по делам РПЦ активно искал выход из сложившейся ситуации. Работая в органах госбезопасности с 20-х годов и до-

9 *Рябов И. Саратовская купель. // Правда. 1949 г. 19 февраля.*

7 *В ЦК ВКП (б), СМ СССР. Докладная записка зам. Председателя Совета по делам РПЦ С.К Белышева. 13 февраля 1949 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 162-163.*

10 *Докладные записки Совета по делам РПЦ в СМ СССР, ЦК ВКП (б) по отчетам уполномоченных, жалобам со стороны духовенства и верующих; информация патриарха Алексия, митрополита Николая. // Там же. Оп. 1. Д. 451. Л. 24, 303; Д. 452. Л. 46, 190; Д. 457. Л. 20, 46, 157; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Л. 142-143, 167, 168; Гераськин Ю.В. Русская Православная Церковь, верующие, власть. Рязань, 2007. С. 64-65; Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-1960-е гг. Томск, 2008. С. 147-149.*

11 *Например, в Измаильской области в марте 1949 г. председатель облисполкома Горкуша потребовал от уполномоченного в течение 130 дней закрыть все 125 действующие церкви в области; в Ставрополе зам председателя крайисполкома т. Новиков на заседании исполкома краевого совета категорически потребовал от уполномоченного закрытия всех церквей в крае, критиковал его за «невмешательство в дела семинарии» / Информация Совета по делам РПЦ по отчетам и письмам уполномоченных // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 453. Л. 170; Д. 748. Л. 106; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 285. Л. 123-125.*

8 *В ЦК ВКП (б), СМ СССР. Докладные и информационные письма Совета по делам РПЦ. 5-13 февраля 1949 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 162-168.*

12 *Д.Т. Шепилов в 1947-1949 г. был зав. Отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП (б), с октября 1952 г. – главный редактор «Правды». М.А. Суслов являлся главным редактором газеты «Правда» до 1951 г.; одновременно, с 20 июля 1949 г. он назначается заведующим Отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) // Политбюро ЦК ВКП (б) и Совет Министров СССР. 1945-1953. М., 2002. С. 77, 599, 603.*

13 *Письма, информации, докладные записки, проекты постановлений. 5 февраля – 13 мая 1949 г. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 6-57.*

служившись до звания генерал-майора, Г.Г. Карпов прекрасно сознавал, чем могла кончиться подобная кампания. В условиях ужесточения борьбы с инакомыслием, с «проникновением буржуазного влияния в сознание советских людей» деятельность в такой «скользкой» области, как церковно-религиозная сфера, могла получать совершенно непредсказуемую оценку «наверху». Получение поддержки работы Совета было для его руководства жизненно необходимым в буквальном смысле слова.

Председатель Совета предпринял попытку переломить ситуацию, причем на самом высоком уровне. Поздно вечером 24 февраля 1949 г. он был принят И.В. Сталиным в его Кремлевском кабинете. Можно предположить, что убедить И. Сталина выслушать председателя Совета по делам РПЦ смогли В.М. Молотов и К.Е. Ворошилов. В.М. Молотов и К.Е.Ворошилов имели непосредственное отношение к сфере государственно-церковных отношений и кампания Отдела ЦК ВКП (б) против Совета и его председателя могла бы непосредственно сказаться и на их положении, - особенно В.М. Молотова, итак серьезно пошатнувшемся после исключения из партии его жены. Прием состоялся в присутствии членов Политбюро ЦК ВКП (б)[14]. Г.Г. Карпов находился в кабинете главы правительства 25 минут. Представляется, что членами Политбюро обсуждался только один вопрос — и именно связанный с деятельностью Совета по делам РПЦ, - так как члены Политбюро собрались в кабинете И.В. Сталина за пять минут до вызова Г.Г. Карпова и покинули кабинет через пять минут после его ухода. По крайней мере, два документа было представлено Г.Г. Карповым членам Политбюро на обсуждение, поскольку на этих документах стоит дата 24 февраля: «Положение о Совете по делам РПЦ при СМ СССР» и «План по внешней работе Совета на 1949 г.»[15]. Невозможно реконструировать, как проходило обсуждение этих вопросов. Но последующие события показали, что прием в кабинете И. Сталина не дал для Совета по делам РПЦ ожидаемого положительного результата - точка в разворачивающейся кампании поставлена не была.

Этот вывод подтверждает тот факт, что уже 28 февраля на заседании Оргбюро ЦК ВКП (б) был заслушан вопрос «О недостатках в работе Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР». По данному вопросу были заслушаны «т.т. Шепилов, Карпов, Мехлис, Попов, Маленков»[16]. Результатом рассмотрения вопроса явилось постановление ЦК ВКП (б) «О неправильной работе Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР». В постановлении указывалось, что «оживление религиозной идеологии является результатом неправильной линии в работе Совета по делам русской православной церкви… Совет нарушает основы политики советского государства по отношению к религии. Вместо того, чтобы ограничить свою деятельность осуществлением связи между Правительством и церковью, Совет по делам русской православной церкви превысил свои полномочия, стал вести себя как самостоятельное министерство и давать местным органам власти противозаконные распоряжения, ориентирующие места на широкое проведение «крестных ходов», молебнов, «крещенских водосвятий» и иных обрядов. Широкая практика обмена подарками между Советом и высшим духовенством привела к установлению неправильных отношений между Советом и церковью, к известной утрате Советом своей самостоятельности и сращиванию с организацией церковников… Уполномоченные Совета вместо того, чтобы вести государственную линию в вопросах религии, стали видеть свое главное назначение в обеспечении всемерной

[14] *24 февраля 1949 г. в кабинете И.В. Сталина с 22-10 до 22-45 присутствовали: Н.А. Булганин, Г.М. Маленков, Л.М. Каганович, К.Е. Ворошилов, Л.П. Берия, Н.А. Вознесенский, А.И. Микоян, В.М. Молотов, А.Н. Косыгин. Председатель Совета по делам РПЦ Г.Г. Карпов находился в кабинете с 22-15 до 22-40. // Посетители Кремлевского кабинета И. Сталина. // Исторический архив. 1996. № 5-6. С. 49.*

[15] *Положение о Совете по делам русской православной церкви при СМ СССР. 24 февраля 1949 г. Проект // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 30-33. План по внешней работе Совета по делам РПЦ при СМ СССР на 1949-1950 гг. 24 февраля 1949 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 186-194; Распоряжение СМ СССР «О внешней работе Совета по делам РПЦ при СМ СССР». Проект. 24 февраля 1949 г. // Там же. Л. 195.*

[16] *Протокол № 419 заседания Оргбюро ЦК ВКП (б) от 28 февраля 1949 г. // РГАСПИ. Ф. 17. Д. 116. Л. 5.*

активизации церковных организаций, а свои достижения в росте церквей, религиозных обрядов и количества верующих, что наносит прямой ущерб задачам коммунистического воспитания трудящихся….». Постановляющая часть документа состояла их 6 пунктов. В первом из них значилось: «За грубое нарушение директив коммунистической партии и советского государства по вопросам религии и церкви и превышение предоставленных прав председателю Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР т. Карпову объявить выговор. Постановление отменяло инструкцию СДРПЦ уполномоченным от 6 декабря 1948 г[17]., а также ликвидировало институт уполномоченных по всей стране»[18].

Принятие подобных решений, безусловно, предопределило бы судьбу председателя Совета по делам РПЦ, поставило бы под угрозу и сложившиеся государственно-церковные отношения, и личное будущее многих иерархов РПЦ. В условиях разворачивающейся репрессивной машины «дело Совета по делам РПЦ» могло бы стать в ряд с такими политическими кампаниями как «Ленинградское дело», «дело Госплана».

Но, вероятно, равновесное соотношение сторонников и противников столь радикального решения данного вопроса в высших эшелонах власти привело к тому, что решение Оргбюро ЦК от 28 февраля так и осталось проектом. Но именно он, как убеждает анализ документов, трансформировался в новый проект постановления ЦК, который был представлен на имя И. Сталина Отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) в апреле 1949 г.: «О массовом совершении религиозного обряда в день церковного праздника «крещения» в г. Саратове». Сравнительный анализ текстов проектов двух постановлений приводит к выводу о практической идентичности их содержания, — лишь несколько смягчена оценка работы уполномоченных и усилены задачи по атеистическому воспитанию для идеологического актива на местах[19].

Проект сопровождала докладная записка Д.Т. Шепилова о результатах проверки работы Г.Г. Карпова на посту руководителя Совета по делам РПЦ. Признавалось «неправильным» то, что «…т. Карпов преподносил подарки высшему духовенству» и предлагалось в дальнейшем прекратить «эту недостойную для Совета практику»[20].

Насколько была серьезной ситуация для Совета, свидетельствует факт предоставления его председателем в СМ СССР и ЦК ВКП (б) целого комплекса предложений по радикальному изменению положения РПЦ в стране: сокращение числа духовных учебных заведений РПЦ, объема издательской деятельности Московской патриархии, полной ликвидации в стране монастырей. Более того, Совет выразил возможность изъять у религиозных общин общественные здания без конкретного разбирательства[21]. Ситуация, таким образом, заставила Совет встать на позицию, прямо противоположную занимаемой ранее.

В адрес патриархии со стороны Совета также последовали рекомендации. В марте 1949 г. Г.Г. Карпов обратился к патриарху Алексию: «… Синоду и Московской патриархии следовало бы продумать сумму мероприятий, ограничивающих деятельность церкви храмом и приходом». Г.Г. Карпов также «рекомендовал» патриарху, несмотря на множество незамещенных кафедр, «воздержаться от возведения в архиерейский чин новых лиц», «поручить управление соседним епархиям»[22]. До патриарха было доведено мнение Совета о нежелательности расширения сети духовных учебных заведений, несмотря на принятые ранее распоряжения правительства, просьбы архиереев и ходатайства Синода[23].

19 *Постановление ЦК ВКП (б) «О массовом совершении религиозного обряда в день церковного праздника «крещения» в г. Саратове». Проект. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 28-29.*

20 *И.В. Сталину. Докладная записка начальника Отдела пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) Д.Т. Шепилова. Апрель 1949 г. / Публ. М.В. Шкаровского. // Шкаровский М.В. Русская православная церковь и советское государство в 1943-1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995. С. 139-140.*

17 *В инструктивном письме уполномоченным СДРПЦ за подписью Г.Г. Карпова рекомендовалось, в свете «приближающихся рождественских и крещенских праздников», «не препятствовать нормальному прохождению богослужений в храмах, а также крестных ходов по воду, но излишеств со стороны церкви не допускать…» // Инструктивное письмо № 34 за № 1135/с. 6 декабря 1948 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 288. Л. 113.*

18 *«О неправильной работе Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР». Проект постановления ЦК ВКП (б). 28 февраля 1949 г. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 118. Д. 323. Л. 224-226.*

21 *В СМ СССР, ЦК ВКП (б). Докладные записки, планы мероприятий СДРПЦ при СМ СССР. Март-апрель 1949 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 257; Д. 452. Л. 68-76; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 109. Л. 77.*

22 *Запись беседы Г.Г. Карпова с патриархом Алексием. 8 марта 1949 г. // Там же. Оп. 1. Д. 457. Л. 20. В записи беседы отмечено: «Патриарх с неудовольствием и смущением согласился» // Там же. Л. 21.*

23 *Протокол заседания Совета по делам РПЦ. Январь 1949 г. // Там же. Оп. 1. Д. 449. Л. 14. Не были открыты, несмотря на Постановление СНК СССР от 26 мая 1946 г. Киевская академия и Львовская семинарии; по настоянию руководства Литовской ССР была закрыта православная семинария в Вильнюсе.*

В марте же 1949 г. Синод утвердил послание патриарха «Всем архиереям». Касаясь Саратовских событий, патриарх Алексий писал: «Духовенство виновато? Да. Оно должно было предусмотреть… сделать молящемуся народу предупреждение, и тем оградить себя от всяких нареканий…». Патриарх требовал бдительности от управляющих епархиями и «самого серьезного отношения к своим архипастырским обязанностям». Со стороны церковной власти намечался ряд мероприятий «для упорядочения церковной жизни», первоочередными из которых назывались ревизии в ряде епархий[24]. Решением Синода епископ Саратовский Борис (Вик) был «понижен» - переведен на Чкаловскую епархию, «отозван от поездки с делегацией в Харбин»[25] Патриарх Алексий «выразил намерение» обследовать некоторые семинарии и «возможно, некоторые закрыть, чтобы укрупнить другие»[26].

Между тем весь комплекс документов: два проекта постановлений, новое «Положение о Совете по делам РПЦ», отклики читателей на публикацию в Правде от 19 февраля 1949 г. «Саратовская купель», докладные записки Совета по делам РПЦ, Министерства госбезопасности и другие документы ждали решения первого человека в стране.

Точка была поставлена 13 мая 1949 г. Именно эта дата стоит под надписью, сделанной красным карандашом на проекте «Положения о Совете по делам РПЦ при СМ СССР»: «Решения не принималось. Вопрос был т. Маленковым лично доложен т. Сталину»[27]. Запущенная в ход машина была, таким образом, остановлена.

Что побудило И.В. Сталина принять такое решение? Может быть, тот фимиам, который курила И. Сталину Московская патриархия, пришелся ему по душе?[28] Может быть, как считает В.А. Алексеев, у Сталина в глубине души остался «тщательно скрываемый трепет перед церковью, которая тоже способна сохранить на века в памяти поколений образ «величайшего вождя всех времен и народов»?[29]

На наш взгляд, причины остановки кампании восходили к той общественно-политической ситуации в стране, которая сложилась к 1949 г. В период разработки политических «Ленинградского дела» и «дела Госплана» И. Сталин, возможно, не посчитал столь актуальным и своевременным «запускать» еще одно. Принятие подготовленных проектов постановлений ЦК, безусловно, повлекло бы за собой изменение сложившихся в годы войны государственно-церковных отношений, а в развернувшейся борьбе против космополитизма и «раболепия перед иностранщиной» это было бы нелогично: Православная церковь и в советское время оставалась институтом, традиционно сохраняющим национальные обычаи и устои. Кроме того, откровенно выражая свои верноподданнические чувства вождю, РПЦ служила дополнительным источником легитимности сталинского режима. Наконец, Православная церковь не исчерпала свои возможности для решения задач на международной арене: как раз в марте 1949 г. Московская патриархия включилась в разворачивающуюся международную деятельность сторонников борьбы за мир.

Изменение государственно-церковных отношений, последовавшее за принятием подготовленных ОПИА постановлений, на наш взгляд, возвратило бы страну в атмосферу воинствующего безбожия 1930-х гг., что, в свою очередь, лишило бы власть определенных преимуществ и возможностей в новой исторической ситуации и внутри страны, и на международной арене.

Попытке ревизировать церковную политику в СССР был дан отбой. 19 июля 1949 г. Бюро по культуре рассмотрело радикальные предложения

24 *Постановление Священного Синода РПЦ. 17 марта 1949 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 2. Д. 73а. Л. 27-28.*

25 *В СМ СССР, ЦК ВКП (б). Информация Г.Г. Карпова. 5 марта 1949 г. // Там же. Оп. 1. Д. 451. Л. 235. Синод ужесточил свое решение, так как в феврале епископу Борису было вынесено лишь «строгое замечание с сообщением в журнал Московской патриархии» / Протокол заседания Священного Синода от 22 февраля 1949 г. // Там же. Оп. 2. Д. 73а. Л. 14.*

26 *Запись беседы Г.Г. Карпова с патриархом Алексием. Июнь 1949 г. // Там же. Оп. 1. Д. 457. Л. 95.*

27 *РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 10. Л. 26.*

28 *Якунин Глеб. В служении культу (Московская Патриархия и культ личности Сталина) // На пути к свободе совести М., 1989. С. 189.*

29 *Цит. по: Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. С. 352.*

Совет по делам РПЦ. Охарактеризовав их как «несвоевременные и нецелесообразные», Бюро вынесло решение: «Совету по делам РПЦ в своей деятельности придерживаться «Положения о Совете» от 7.10.1943 г[30].

Президиум СМ СССР на заседании 17 ноября 1949 г. снял с обсуждения предложения Совета по монастырям (сокращение числа монастырей, монашествующих и др.) «как несвоевременные и неактуальные».[31] Необходимо отметить, что церковное руководство самостоятельно провело ряд ограничений. Например, осенью 1949 г. патриархом был упразднен Миссионерский Совет при Московской патриархии[32]. В конце 1949 г. патриарх пошел на кардинальную меру - в своем послании епископам «ввиду предстоящего в праздник Богоявления Господня чина освящения воды» он запретил устраивать крестные ходы на «Иордань», а «освящение воды совершать в храмах или в ограде церковной»[33].

Таким образом, несмотря на свою незавершенность компания, организованная Отделом пропаганды и агитации ЦК партии положила конец поступательному развитию государственно-церковных отношений в Советском Союзе. С конца 1940-х гг. берет начало процесс перехода контроля за церковно-религиозной сферой в стране со стороны государства в сферу влияния идеологических структур ЦК ВКП (б). Безусловно, это сказалось на характере отношений Совета как с центральными управлениями Московской патриархии, так и с различными религиозными организациями Православной церкви в стране. Во многом именно данный этап подготовил условия для современного сложного и противоречивого процесса возврата религии в общественно-политическую жизнь.

30 *Решение Бюро по культуре от 19.07.1949 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 257.*

31 *Из инструктивного письма уполномоченным СДРПЦ от 29 декабря 1949 г. // Там же. Оп. 1. Д. 450. Л. 43.*

32 *Запись беседы Г.Г. Карпова с патриархом Алексием. 20 октябрь 1949 г. // Там же. Оп.1. Д. 457. Л. 156.*

33 *Преосвященным епархиальным архиереям. Письмо патриарха Московского и всея Руси Алексия. 24 декабря 1949 г. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 110. Л. 60. Отношение к происходящему в Церкви в этот год выразил на страницах своего дневника митрополит Вениамин (Федченков): «Что это за 1949 год? В Москву решил меньше показываться… Лично мне мое ближайшее будущее намечается в таком виде: продолжать работать тихо в своей епархии; никуда не ездить, ничего не просить; помалкивать; думать о себе ниже, но Православие непременно защищать, когда и где необходимо будет….» // Митрополит Вениамин (Федченков). За православие помилует меня Господь. Дневниковые записи. СПб., 1998. С. 69,78.*

Список использованной литературы:

• *Алексеев В. А. Штурм небес отменяется? Критические заметки по истории борьбы с религией в СССР. - М., 1993.*

• *Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943-1948 гг. - М., 2001.*

• *Гераськин Ю. В. Русская Православная Церковь, верующие, власть (конец 30-х – 70-е годы XX века). - Рязань, 2007.*

• *Гераськин Ю. В. Русская Православная Церковь, верующие, власть. - Рязань, 2007.*

• *Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-1960-е гг. - Томск, 2008.*

• *Митрополит Вениамин (Федченков). За православие помилует меня Господь. Дневниковые записи. - СПб., 1998.*

• *Одинцов М. И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. - М., 2002.*

• *Одинцов М. И., Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния. 1943-1965 гг. - СПб., 2013.*

• *Цыпин Вл., протоиерей. Русская Православная Церковь в новейший период. 1917-1999. - М., 2000.*

• *Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. - М., 2010.*

ПОМОГИ ПРИРОДЕ СЕЙЧАС

ОТПРАВЬ SMS ПРИРОДА НА НОМЕР 3443

ЧЕРЕЗ 30 ЛЕТ БЕЛЫХ МИШЕК МОЖЕТ СТАТЬ В 3 РАЗА МЕНЬШЕ

Сумма пожертвования - 100 рублей
Обязательно подтвердите ответный SMS-запрос

ВСЕМИРНЫЙ ФОНД ДИКОЙ ПРИРОДЫ РОССИИ
WWF

помогает сохранить редкие виды животных
защищает моря от загрязнения
охраняет леса от нелегальных рубок

Природе России нужна помощь.
Узнай больше на **wwf.ru**

vk.com/wwf

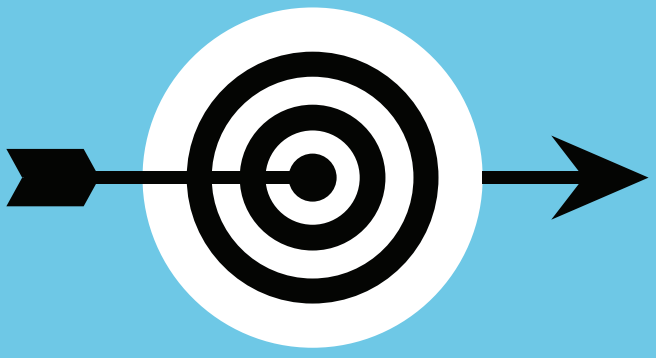
0+

Реклама

РУБРИКА

НА ЗЛОБУ ДНЯ

Фолиева Т. А. — отечественное религиоведение в постсекулярной мире



«Головокружение от успехов»: размышления о религиоведческих исследованиях в России[1]

Фолиева Т. А. *– кандидат философских наук, доцент кафедры профсоюзного движения и общих гуманитарных дисциплин, Волгоградский филиал ОУП ВПО «Академии труда и социальных отношений», Волгоград, Россия*

Прежде чем перейти непосредственно к самим размышлениям о ситуации в отечественном религиоведении, мне хочется предупредить своего читателя, что я исхожу из принципа разделения профессионального и личного. Мои замечания, возможно, заденут некоторых моих коллег, однако я не хочу обидеть их (поскольку отношусь к ним тепло), но пытаюсь лишь указать на некоторые тенденции в работе. Так что, ничего личного, но…

Несколько лет назад, для участия в Первой международной конференции «Религиоведение на постсоветском пространстве», которая проходила 21–22 февраля 2009 года в Минске (Республика Беларусь), я написала публицистический доклад о положении в отечественном религиоведческом сообществе. Текст доклада был позже опубликован в сборнике конференции[2] и размещен на портале «Религиозной жизни»[3]. Прошло пять насыщенных лет и в преддверии IV Международной конференции в Минске мне захотелось сделать подобный обзор повторно. Изначально я хотела сравнить 2009 – 2010 годы и современную ситуацию, однако, впоследствии отказалась от этой идеи — во многом то, о чем я говорю в первом тексте, сохранилось и сейчас. Не оправдали себя лишь два обновленных раздела («Головокружение от успехов: год спустя» и «Два года спустя»), во многом из-за стремления сгладить острые углы и увлеченностью насущного момента. Поэтому этот текст ориентирован на читателя, который знаком с первой частью и готов к захватывающему продолжению[4].

1. Религиоведческое сообщество: общая характеристика

~

Ситуацию в религиоведческом сообществе обуславливают как внешние, так и внутренние факторы, которые переплетаясь между собой, образуют дивную картину. Первые ниже описанные факторы, я отнесу к внешним, последний — к внутренним. Однако подчас трудно понять, какие из них какие, поэтому можно считать такое деление условным.

Общее настроение, царящее в религиоведческом сообществе[5], можно охарактеризовать как депрессия и страх[6]. Депрессивные настроения

1 *Впервые материал представлен в качестве доклада на IV Международной научно-практической конференция «Религия и / или повседневность», 16–18 апреля 2015 г., Минск, Беларусь.*

2 *Религиоведение на постсоветском пространстве / Под общ. ред. П.Н. Костылева; ред. и сост. К.А. Колкуновой, Т.А. Фолиевой: Материалы конференции (Минск, 21-22.02.2009). М.: Алькор-Паблишерс, 2011.*

3 *Фолиева Т.А. «Головокружение от успехов»: размышления о религиоведческих исследованиях в России // [http://religious-life.ru/2011/11/folieva-golovokruzhenie-ot-uspehov/, дата обращения: 07.04.2015].*

4 *Я буду говорить о негативных тенденциях в отечественном религиоведении. Все что есть положительного, мы с моими коллегами стараемся показать на страницах нашей религиоведческой рассылки «Перспектива».*

5 *В большей степени, я буду говорить о вузовской науке, поскольку ситуация в академических подразделениях мне знакома меньше.*

6 *Отдельный вопрос, который мы не будем затрагивать в принципе, кому в религиоведческом сообществе выгодно такое настроение, и кто пытается поймать рыбу в мутной воде, и кто ее специально в таком состоянии поддерживает.*

вызваны прежде всего политикой государства в сфере гуманитарного образования. Сокращение бюджетных мест для студентов, а следовательно — сокращения ставок преподавателей; увеличение никому не нужного документооборота; появление новых формальных требований к преподавателям — вот только несколько примеров, которые негативно влияют на ситуацию. При этом у этих изменений нет ни внутренней логики, ни разумного обоснования. Лично мне в начале года приходиться заполнять 6 или 7 наименований планов; в середине семестра весь мой коллектив дружно (наверное, четвертый раз за последние два года) переделывал рабочие программы и учебно-методические комплексы, начали разрабатывать ФОСы [«фонды оценочных средств»]; в конце первого семестра с меня потребовали 8 видов промежуточных отчетов. Не думаю, что у моих коллег другая ситуация[7], практически всем приходится в таких условиях «выживать» и сил ни на науку, ни на развитие педагогического мастерства не остается. Все это, с одной стороны, вызывает внешнее и внутреннее сопротивление профессорско-преподавательского состава: такая ситуация отбивает желание вообще проявлять инициативу и что-либо развивать. Негативные суждения о будущем и отсутствие заинтересованности вызывают научную апатию в религиоведческих кругах. Все, что делается, вызвано к жизни в соответствии с требованиями, у пассивного большинства (около 400 человек примерно)[8] нет ни интереса, ни возможностей, ни желания как-то «бурлить», а активное меньшинство (я полагаю, около 50-70 человек) настолько мало, что бурление его видно лишь только его участникам.

С другой стороны, государственная политика в сфере образования вызывает и другое «настроение» — страх. Декан боится ректора, заведующий кафедрой боится декана, преподаватель (вне зависимости от своего статуса) — заведующего. Административно-управленческий персонал вуза может просто не дать бюджетных мест / финансирования на специальность, что приведет к закрытию подразделения, сокращению профессорско-преподавательского состава. Заведующий может невзлюбить подчиненного и выжить неугодного с места работы. В такой ситуации лучше «не высовываться» (ни в реальном общении, ни в виртуальном); не дискутировать; не предлагать изменения, поскольку всегда есть шанс «вылететь» со своего места работы, потерять академический статус и надбавки. Этот страх снижает научную активность, не позволяет сформироваться институту научной критики (критика работ и идей воспринимается как личная и, следовательно, наказуема), разрушает религиоведческое сообщество (отношение коллег резко меняется при появлении чувства нарушения собственной институциональной позиции, о чем как минимум не забудут напомнить). Практически полностью утрачен «университетский дух», когда тот, кто управляет — лишь первый среди равных, выбранный равными. Будучи либералами в сети и на публике, представители административно-управленческого персонала становятся феодалами в своих подразделениях, годами занимая свои должности и формируя практически безгласный и безынициативный состав подчиненных. Здесь опять же срабатывает принцип «не высовывайся». В результате мы получаем то, что уже получили во всем сообществе и специфическую ситуацию на кафедрах, о которых я еще немного упомяну.

В тоже время апатия религиоведческого сообщества вызвана также тем, что работа исследователей религии не востребована ни государством,

7 *См. к примеру: Шупер В.А. Сага о курсовых // [http://unisolidarity.ru/?p=662, дата обращения: 07.04.2015].*

8 *Термины «пассивное большинство» и «активное меньшинство» взяты из предыдущего текста [См.: http://religious-life.ru/2011/11/folieva-golovokruzhenie-ot-uspehov/, дата обращения: 07.04.2015].*

ни обществом. Общество не знает, что такое религиоведение и кто такое религиовед, а следовательно оно не нуждается ни в первом, ни во втором. Государству, с одной стороны, исследователь «неудобен», поскольку он всегда будет основываться на принципах академической науки, что в современной социально-политической ситуации противоречит политике «духовных скреп».

С другой стороны, если обществу не нужны религиоведы, то для государства (увы) включаются механизмы рынка — зачем специалисты по той специальности, которая не востребована? Отсюда сокращение бюджетных мест и преподавательских ставок, что так негативно влияет на настроение в религиоведении. Но — в этой ситуации виновато само религиоведческое сообщество. Увы, у представителей академической науки, есть предубеждение, что не дело ученого популяризировать науку и «пробиваться» в СМИ. Показательно в этом отношении судьба проекта Religo.ru[9], работу которого сообщество практически не поддержало[10]. Однако такое молчание скорее свидетельствует о другом: религиоведческое сообщество не готово к диалогу с обществом; религиоведы не могут быть экспертами в вопросах, связанных с религией и повседневной жизнью.

Позвольте привести два примера, которые, конечно, не сравнимы друг с другом, но для меня очень показательны. Первый пример связан с громкими событиями во Франции и карикатурами. Ни один, еще раз повторюсь, ни один религиовед (ни рядовой, ни генералитет) не высказался по данному вопросу, зато было множество совершенно бессмысленных и странных (с точки зрения науки о религии) комментариев от политологов, социологов, публицистов. Все это вытесняет религиоведение на периферию социального знания. Второй пример связан с Евромайданом в Украине: он начался 21 ноября 2013 года; в середине декабря 2013 года профессор Л.А. Филипович сделала доклад на конференции на философском факультете Московского университета о позиции церквей в ходе событий на Майдане, а уже в 2014 украинские коллеги издали книгу, посвященную данной проблеме и провели несколько ее презентаций[11]. Подобная активность делает нашу науку заметной, нужной. Религиоведение начинает говорить на одном языке с обычным читателем, который является налогоплательщиком и на чьи отчисления, в принципе, и живет академическая наука. Ему не нужны наши споры о судьбах советского религиоведения, ему нужна четкая и простая информация о происходящих событиях. Молчание же воспринимается прежде всего как отсутствие науки, а затем как некомпетентность. Религиоведение становится волшебным предметом – «вот оно есть, а потом вдруг его нет».

В отличие от религиоведения, его вечный антагонист теология более востребована не столько обществом, сколько государством и «работодателями» – религиозными организациями. Русская православная церковь (Московского Патриархата) — доминирующий игрок в этой сфере. С одной стороны, мы видим, как постепенно Церковь проникает в общеобразовательную школу, а с другой — видим, как постепенно происходит перепрофилирование кафедр в вузах с науки о религии на науку о Боге. В прошлом своем тексте я говорила о разрушительной силе «конфессионального религиоведения» как результате проникновения религиозных организаций в сферу науки и образования. Однако сейчас я могу констатировать, что ситуация видится мне намного сложнее, чем 3-5 лет тому назад. Несомненно, о чем я еще скажу ниже, существует тенденция

Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. К., 2014. 11

http://religo.ru/, дата обращения: 07.04.2015. 9

Для «чистоты эксперимента» признаюсь, что я критиковала этот сайт, однако, мной двигали иные побуждения (прежде всего, отсутствие редакторской работы и слабые материалы), но, по сути, эти мотивы выходят уже за рамки наших размышлений. 10

превращения науки о религии в «конфессиональное религиоведение», что чаще происходит в регионах. Но в то же время этот термин становится синонимом некачественной работы, когда некомпетентность прикрывается «высоким штилем». Параллельно можно наблюдать тенденцию, когда сами представители религиозных кругов говорят о бессмысленности понятия «конфессиональное религиоведение» и призывают развивать теологию. Одновременно мы видим проекты, в которых светские и религиозные институты воплощают в жизнь прекрасные религиоведческие проекты[12].

Нельзя, конечно, говорить о том, что не существует напряженности и негативных тенденций, но, скорее, следует говорить не о силе клерикализации, а о слабости религиоведения. И опять мы возвращаемся к проблеме непубличности религиоведения: одиозных Дворкина и Чаплина знают не потому, что они известные (и профессиональные) ученые, а потому что их имена уже является брендом для обывателя.

К проблемам внутреннего порядка я бы отнесла вопрос о том, что считать религиоведением и кого считать религиоведами. Существует две доминирующих позиции, которые противостоят друг другу. Первая подразумевает, что религиовед — это только тот, кто занимается религиоведением (междисциплинарной наукой о религии). Вторая – этот тот, кто занимается проблемами религии (религиоведение же — это совокупность наук о религии). Преобладает сейчас второй подход, поэтому неслучайно проводился не Всероссийский религиоведческий конгресс, а Конгресс российских исследователей религии.

Такая ситуация является губительной как для самого религиоведения, так и для религиоведческого сообщества в целом. Во-первых, о религии говорят «с удовольствием» все и всюду «наряду с прочим и для забавы»[13], именно еще и поэтому появляется проблема экспертиз и экспертов, о которой уже говорилось. Во-вторых, религиоведческое сообщество становиться рыхлым, бессвязным и являет собой совокупность отдельных представителей отдельных дисциплин. Это разрушает религиоведение, оставляя при этом нерешенным его статус, ограничивая перспективы в будущем. Да, за рубежом мы говорим о «Religious Studies», но мировая традиция во многом отличается от традиции отечественной и по сравнению с другими странами наша наука еще проходит этап становления, когда требуется централизация, а не дифференциация.

2. Религиоведческое сообщество: кафедры, вузы, организации

∼

В 2009 году в российском религиоведении насчитывалось 38 выпускающих кафедр[14], на современно этапе их около 33: часть кафедр «слили» с другими подразделениями, а часть закрыли набор. В 2008 году существовало 12 академических подразделений и научных центров, в 2015 — 10. Стабильным оказалось количество профессиональных ассоциаций — 6 (из списка можно исключить Московское религиоведческое общество, но появилась Ассоциация российских религиоведческих центров). *С виду ситуация является стабильной, однако, уменьшение количества кафедр свидетельствует о кризисе, который, как я уже писала, связан и с уменьшением интереса государства, и с невостребованностью выпускников на рынке труда. Кроме указанных выше причин, эти проблемы связаны и со спецификой религиоведческого образования. Традиционно, оно является прежде всего философским. Чаще всего выпускник-религиовед прекрасно разбирается в философии религии, но не компетентен в законодательстве*

[12] *http://www.doctorantura.ru/ru/programmy/proekty/seriya-lektsij-religiya-nauka-i-obshchestvo, дата обращения: 07.04.2015.*

[13] *Это перефразирование сентенции Григория Богослова о богословии: «…наряду с прочим толкуют с удовольствием и об этом после конских ристалищ, зрелищ и песен, после удовлетворения чрева и того, что хуже чрева; ибо для последних составляет часть забавы и то, чтоб поспорить о таких предметах и отличиться тонкостью возражений», см.: Григорий Богослов, свят. Пять слов о богословии. М., 2000. С. 7, 4.*

[14] *Данные даны по: Справочник религиоведа. Выпуск I: Религиоведческие образовательные, научные и общественные институты современной России и Украины / ННИЦ, МАР / Отв. ред Т.А. Фолиева, О.Я. Муха и др. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009.*

в сфере религиозной политики, он практически не был «в поле» и не имеет практических навыков работы с религиозными организациями. Да, ситуация меняется в ряде вузов – Казанском (Приволжском) Федеральном университете, РГГУ и некоторых других, однако, скорее это исключение, чем общая тенденция[15].

Второй негативной тенденцией является «уход», при сохранении фактического статуса, кафедр из религиоведения в теологию, конфессионализация образовательного процесса. Такой, например, является ситуация в Саратовском государственном университете имени Н.Г. Чернышевского, где в 2012 году кафедра религиоведения и философской антропологии была преобразована в кафедру «теологии и религиоведения»[16]. Опять же по вполне понятным и объяснимым причинам: кафедра сотрудничает с основным региональным работодателям на рынке трудоустройства выпускников — Саратовской епархией Русской православной церкви. Можно ли осуждать коллег, которые таким образом спасают кафедру, людей и ставки? Нет. Но политика «сэкономить, а не вложить и потом заработать» рано или поздно приведет к печальным последствиям.

Другой особенностью является то, что большая часть существующих кафедр самоизолировались от религиоведческого сообщества, что происходят внутри них, чем они занимаются — увы, неизвестно. Еще в далеком 2009 году, когда мы с коллегами создавали «Справочник религиоведа» на нашу просьбу предоставить о себе информацию откликнулось меньше трети кафедр. На Втором конгрессе российских исследователей религии не было представлено и половины кафедр и отделений, не говоря уж о заведующих. Чем вызвана такая изоляция — не понятно.

Сходная ситуация и с профессиональными ассоциациями. Их шесть[17], они самоизолированы и так до конца и не ясно, чем они занимаются. Ни одна из них, по сути, не является профессиональным сообществом, поскольку не защищает интересы своих членов. Ни одна из них не является, по сути, открытой и демократической организацией, поскольку, как для членов, так и для стороннего наблюдателя непонятны механизмы деятельности организации, выборы ее руководящих органов, цели и задачи. Проблема в том, что эти ассоциации создаются не «снизу», как, например, Вольное историческое общество[18], а «сверху», под отдельного человека и группу лиц, для решения их собственных личных целей и задач. Эти профессиональные организации являются пантеоном чьих-то амбиций, нерабочими группами близких единомышленников. В этом отношении представляется, что более продуктивным и перспективным является объединение религиоведов вокруг отдельных проектов и журналов — ничто не сближает так, как общее исследование или финансирование[19]. Рано или поздно из этих общих проектов появится нормальная рабочая профессиональная ассоциация, способная не только защитить своих членов, но и иметь свой журнал, бюджет и гранты. Но до этого блестящего будущего следует еще дожить.

3. Религиоведческое сообщество: бренды, тренды, гранты

~

Бренды. Несомненно, в российской науке о религии есть «организации-бренды» и «ученые-бренды», которых значительно больше, чем первых. В первую очередь брендами являются кафедры философии религии и религиоведения МГУ имени М.В.Ломоносова и СПбГУ — это их «первородное право», данное им априорно, связанное с именами вузов. Куда еще, как не на эти кафедры направлены взгляды из провинции?

15 *http://kpfu.ru/news/anatolij-pchelincev-39vektor-religiovedcheskih.html, дата обращения: 07.04.2015.*

18 *http://polit.ru/article/2014/03/03/manifest_vio/, дата обращения: 07.04.2015.*

16 *http://www.sgu.ru/structure/philosophic/theorel/history, дата обращения: 07.04.2015.*

19 *Прекрасный пример тому, журнал «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» или Научный центр современной психологии религии в ПСТГУ.*

17 *При этом только одна их них – Российское объединение исследователей религии, – имеет статус юридического лица, а еще одна войдет в Европейскую ассоциацию исследования религии от всего российского религиоведения в августе 2015 года на IIIVI Мировом конгрессе Международной Ассоциации истории религии в Эрфурте (Германия).*

Кто, как не они, являются мерилом российского религиоведения? В этом статусе «порфироносного отрока», конечно, трудно существовать, еще труднее поддерживать реальность своего статуса. Одновременно появляются новые организации, о работе которых слышно иногда больше, чем о деятельности иных; новые проекты вне кафедр; новые люди, создающие эти бренды[20]. Более эффективно работают «ученые-бренды», которые представляют не только свою работу, но и кафедру, и регион. А.П. Забияко – представитель дальневосточного религиоведения, Е.И. Аринин – владимирского, Л.С. Астахова – казанского и т.д. Есть ученые, чье имя само по себе уже является знаком качества и активной работы (не буду здесь никого перечислять, дабы никого не обидеть).

Тренды. Основных исследовательских тем (а именно их я подразумеваю под «трендом») в отечественной науке о религии немного. Во-первых, это история философии религии, интерпретация идей авторов к. XIX — сер. XX веков. Во-вторых, изучение религиозности населения, религиозной ситуации, трансформации религиозности. В-третьих, статьи из серии «за 5 минут о Вселенной», с «высоконаучными» рассуждениями о глобальных проблемах, таких как «духовность», «религиозное обращение», «религия и политика», «традиционная религия» и т.д. В-четвертых, изучение истории российского религиоведения. В-пятых, «увлечение» современными проблемами науки о религии: «когнитивное религиоведение», «секуляризация /десекуляризация» и т.д.

Гранты. Стоит отметить, что финансирование науки через гранты является не очень большим. Чаще всего российские религиоведы получают поддержку от РГНФ, в прошлом году был поддержан проект по психологии религии Российским научным фондом. Я проанализировала данные о выигранных и продолжающихся грантах РГНФ в 2014 – 2015 году. Получается, что в 2015 году исследователями религии было получено 27 грантов, 2014 — 26 грантов, 2013 – 25. То есть, полученное количество грантов стабильно и в последние годы не меняется.

4. Два предложения вместо заключения

~

Поведем итог этим кратким (и достаточно сумбурным) размышлениям. В целом, настроение, господствующее в российском религиоведческом сообществе можно назвать депрессивным, а тенденции, в нем существующие, — негативными. Количество кафедр сокращается, выпускники не востребованы по специальности. Сами кафедры самоизолированы друг от друга, что является одним из основных факторов отсутствия рабочего сообщества в отечественной науке о религии (как и шесть лет назад в российском религиоведении существуют активных 50-70 ученых). Увы, но складывается такое ощущение, что многие либо сдались, либо бросили заниматься наукой, либо занимаются профанацией. Молодое поколение, столь сильно бурлившее еще пять лет тому назад, освоилось и остепенилось, но появился разрыв между ними и «новыми молодыми» учеными.

Прогнозы дело не благодарное, еще более не благодарная работа — давать советы и рекомендации, тем более, когда у тебя нет ни академического, ни социального механизма влияния. Я могу лишь только пофантазировать, как можно изменить ситуацию в религиоведческом сообществе.

Во-первых, конечно, главный принцип — это «читай и работай»; это единственно, что позволено делать религиоведу практически круглосуточно. Работай над своими про-

[20] *Например, активно работает Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Издательством ПСТГУ в 2014 году по религиоведческой тематике было издано около 20 наименований литературы, что практически равно всем книгам, которые издали все кафедры религиоведения в России. Совершенно новую (не побоюсь этого слова – прогрессивную) систему религиоведческого образования внедряет у себя на кафедре религиоведения Казанского (Приволжского) Федерального университета д.филос.н. Л.С. Астахова и т.д.*

ектами, читай работы других — это, наверное, ключевое правило, которое полностью практически не исполняется. Дело здесь не столько в индексах цитирования и прочих показателях, а в том, что это позволит преодолеть самоизоляцию ученых друг от друга. В тоже время, научная критика — это лучшее лекарство от профессиональной некомпетентности.

Во-вторых, возрождение демократических и университетских традиций в религиоведческом сообществе. Лучшие и успешные проекты последних лет строятся именно на этих началах, как пример можно привести проект энциклопедии по социологии религии профессора М.Ю. Смирнова, где работа построена именно так. Демократические процедуры — это не сомнения в авторитете кого-либо, это нормальное развитие любого, в том числе научного общества. Отсутствие их превращает науку в «ожидание промаха (смерти, ошибки…)» другого, порождает нездоровую конкуренцию и в любом случае разрушает религиоведческое сообщество.

В-третьих, религиоведческий рынок переполнен журналами и сайтами (за исключением, может быть, пары идей, которые витают еще в воздухе), следует работать над качеством, а не над количеством; над глубиной и наполнением.

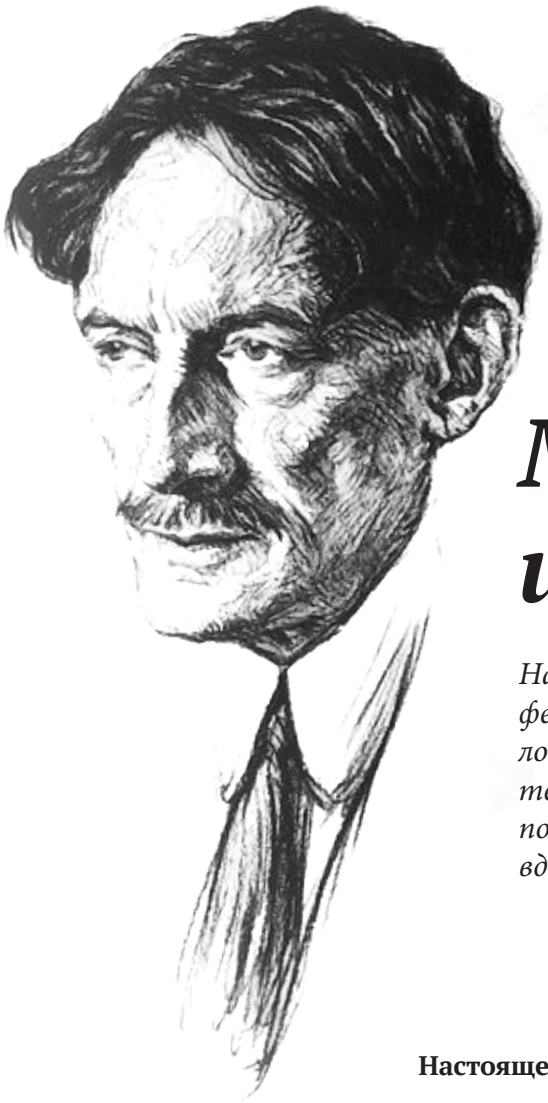
В-четвертых, основной тенденцией объединения религиоведческого сообщества, а только это, какмнедумается,егосохранит,является объединение коллег «снизу», через научно-исследовательские проекты и издания. Иначе, если не произойдет такое объединение, кто-то так и будет «дышать под водой», а остальные под натиском обстоятельств и бюрократии исчезнут.

РУБРИКА

МАНИ-ФЕСТЫ

Барбюс А. — Манифест интеллектуалов (перевод С. С. Бредихина)

Брошюра «Манифест интеллектуалов» создана всемирно известным писателем, крупным общественно-политическим деятелем Анри Барбюсом (1873-1935) в 1927 году для конференции писателей в Париже, в ней он выступает с глубокой критикой буржуазного мира, его идеологов в лице националистических партий и движений, клерикалов и реакционеров. Брошюра, представляя собой, изложение программных установок интеллектуалов, обосновывает место и задачи их в современном капиталистическом мире. Несмотря на значительный отрезок времени прошедший с момента ее создания, брошюра в полной мере сохраняет свою актуальность до сегодняшнего дня. А большое внимание уделенной в ней вопросам религии делает ее предельной важной в условиях постсекулярной эпохи.



Манифест интеллектуалов

Наши дни как никогда кишат литературными манифестами и обращениями к интеллектуалам, — и это логично. Но такое нагромождение писанины и её оглушительная какофония не останавливает, а наоборот — подталкивает нас в свою очередь бросить призыв вдобавок ко всем остальным.

Настоящее и будущее

~

Первостепенный долг интеллектуалов и людей искусства состоит в том, чтобы распознать и сыграть ту самую роль в обществе, которая им выпадает.

Начнём с того, до чего мы дожили?

Мы живём в эпоху огромного материального прогресса, и в то же время, вэпоху краха, разложения, — мы подошли к концу определенного периода цивилизации.

От искусства и литературы веет упадком, как и от всего остального. Я лишь обозначу пункты того слишком длинного обвинения, которое складывается само собой: легкость — и в то же время хаос, культ детали, тонкости, мудрёные анализы, неуклюжие и неполные обобщения, противоречия, возрождение старых суеверий, невежество, путаница, беспорядок. И при этом налицо меркантильность; жестокие методы рекламы в руках денежных королей; знаменитости, раздутые до торговых марок и навязываемые потребителям, словно фармацевтическая продукция; захват предпринимателями не только книги, но и других средств, позволяющих донести художественное произведение до публики: театра, мюзик-холла, кино, радио — и их эксплуатация «по-американски».

Среди всего этого, мы продолжаем держаться письма, пытаясь прорвать более или менее сильную изоляцию, препятствующую обновлениям, но часто эти попытки оборачиваются карикатурой и удовлетворяются одним лишь скандалом. Некоторые из этих попыток, осуществляемые молодыми писателями, полны виртуозности и таланта, не лишены интереса и значения; они имеют преимущество в дискредитации устаревших правил

школы и отживших формул. Но до сих пор, они ограничиваются только лишь формой и не идут дальше проблемы обновления способа выражения, оболочки слов, если можно так выразиться.

Что касается общей ментальности интеллектуалов — эпоха неопределенности, хождения взад и вперед, исканий, беспокойства. Беспокойство — это органическая реакция, колики упадка. Те, кто размышляют, и пытаются смотреть чуть дальше ближайшего будущего, обеспокоены. Все ищут пути, все стараются найти что-то новое. Все чувствуют, что грядет перемена. Но понять её дано не каждому.

~

Наш социальный и философский реализм позволяет нам распутать беспорядок нашей переходной эпохи, проследить причины его и констатировать, что сложившееся положение вещей совершенно логично. Наша доктрина, отводя идеологии ее роль и определяя ее значение, дает тот верный свет, в котором сегодня может произойти объединение всех тех, кто по-настоящему обеспокоен.

Идеология не составляет, и это наш первый принцип, отдельную область, особый вид искусства или райской мечты. Она образует единое целое с историческим развитием. Посредством языка, доктрины, искусства, человек выражает себя и выражает свою среду, в соответствии с позитивными правилами, *которые одинаковы для идей, для действий и для событий.* Нет двух типов истины, одной теоретической и другой практической — истина одна. Поэтому важно не отделять абстракции: любая идея должна соответствовать действительности, иначе это лишь пустое слово. Мы не рассекаем, не членим жизнь.

Новое искусство и новый порядок

~

Выражая себя, люди фиксируют и созидают. Искусство, и если обобщить речь и письмо вообще, — инструменты для достижения этой цели, великие средства в руках людей. Новое искусство предполагает в качестве «основы» новый этап исторического развития. Но не нужно говорить, как мы зачастую слышим, что ничего нельзя сделать, пока новый порядок не будет установлен. Разум берет на себя инициативу. Он чертит перспективы, он готовит пути, возбуждает и смешивает чувства, он намечает, расшатывает, или напротив укрепляетубеждения.Онвноситясность и определенность. Таков смысл нашего литературного и художественного материализма (этот термин уже был использован, я полагаю, Генриеттой Роланд Холст[1]).

Соответственно, мы не считаем, что идеология может произвольно диктовать фактам. Тезис так называемой ведущей *элиты*, аристократии и автократии мыслителей, ни на чем не основан. Это откровенный блеф. Вождь, который ведет свободную толпу, вначале должен быть порожден этой толпой или какой-либо ее частью.

Наша цель заключается в следующем: придерживаться импульса реальных фактов и логической доктрины, осознавая случайные совпадения и их сочетания. Осознавать реальность, означает повиноваться лишь ей и не покоряться формулам или иллюзиям. Мы применяем к блоку коллективной жизни и ее идеальному выражению красивую четкую заповедь стоиков по отношению к божеству: «Я не повинуюсь Богу, я с ним согласен».

Индивид и социальный человек

~

Ясно, однако, что мы рассматриваем, прежде всего, человека социального, а не человека как такового (он лишь фикция), и не индивида. Это должно быть четко определено и твердо установлено.

1 *Нидерландская поэтесса и писательница, участница социал-демократического движения (здесь и далее прим. пер.)*

Индивид не является просто фикцией. Напротив — это реальная клетка человечества. Мы не оспариваем центральной значимости индивида. Не оспаривал этого и Карл Маркс, как в этом его пытаются упрекать те, кто слабо знаком с его работами. Каждый из нас, образно говоря, двойственен: общность и индивид с его специфическим багажом, его личным кризисом, его особенным положением в вечной драме счастья, желания, смерти.

Каждый из нас является неотъемлемой частью социального целого, каплей толпы, фигурой в коллективе; при этом и сам коллектив является отдельным организмом. Как говорили древние, человек внутренний и человек внешний.

Вы не можете разрешить эту глубокую антиномию путем удаления из нее человека или, вернее, притворяясь, что вам удалось удалить один из элементов, тогда как оба они существуют в действительности. Если искусственно разделяются индивидуализм и социальный объективизм, первый идет наперекосяк, а второй мумифицируется и остаются лишь две абстракции, туманности, дорогие поэтам, диктаторам фантазии.

Но, сейчас, индивид нас интересует меньше чем общность, и мы оставляем частное лицо, чтобы посвятить себя коллективу.

Индивид, изолированный случай, личное приключение, властвовали до сих пор в литературе и искусстве. Если мы и не можем утверждать, что все уже было сказано об этом, поскольку мы не в силах предугадать появление шедевров, все же очевидно, что самое главное об этом уже сказали, повторили и переповторили. Теперь же, мы хотим искать в другом месте.

Необходимо прекратить вращаться в кругу индивидуального разума и сердца, и продолжить штурмовать стену частной жизни. Необходимо отставить на время в сторону, исключительные случаи, монологи, и центростремительные анализы. Г-на X и г-жу Y, меня и тебя. Необходимо войти в сферу общности.

Все толкает нас туда. Прежде всего, фатальность, экономическая и историческая, которая отводит коллективу все возрастающую роль, и именно ему дает знак, и теперь уже, форму, будущее. Нравится нам это или нет, но это — регламентация жизни общностью, общностью, которая сегодня подлежит обсуждению прежде всего. Волей-неволей сегодня человеческая солидарность становится нашим грузом.

Однако ж справиться с неотложными и грандиозными социальными требованиями весьма не просто.

На этом пути планомерный прогресс, непрерывное созидание, не должны поддаваться топоту индивидуализма, вечному возобновлению личного. И этого уже будет достаточно, чтобы определить то направление, которым необходимо следовать людям, которые, имея сердце и разум, желают выполнять на этом свете реальное дело.

Таким образом, именно в этом направлении, направлении отношений людей между собой, долг приказывает нам сегодня ориентироваться.

Мы не станем впадать в «крайность», которая состояла бы в том, чтобы делать из социального человека или коллектива, отдельное бытие, вещь в себе. Софистические противники марксизма, а иногда даже и неловкие марксисты, стремятся к тому, чтобы превратить исторический и экономический материализм, в материализм чистый и простой, и рассматривать «догматический объективизм», как механизм, винтики которого двигаются вне всякого индивидуального влияния, вне любого психологического фактора. Но это значит предавать мысль Маркса, злоупотребляя словом материализм, и недооценивать все то, что есть

гибкого и живого у марксистского реализма, который своим размахом заслуживает того, чтобы его рассматривали не только как доктрину, но и как новое состояние разума, новый метод сосредоточения созидательных сил, в гармонии с жизнью и логикой, природой и наукой.

Если бы экономические явления рассматривались исключительно и непременно в материальном плане, были бы одни только вещи, все установленные порядки оказались бы постепенно оправданными, и было бы лишь пустой демагогией говорить пролетариату о необходимости изменения курса для разрыва его собственных цепей, однако же, именно об этом ему и нужно говорить.

Школа бернштейнианства была загипнотизирована этим узким детерминизмом, и извлекла из него нечто вроде социалистического оппортунизма, приводящего к любым видам уступок.

Исторические явления закономерны, как и все другие явления. Но они не совершаются автоматически. Они не приводят на неодолимый склон. Человек может ими овладеть, как он может овладеть атомами и повернуть реки, которые подчиняются физическим законам. Приключения людей на земле не являются фатальной геометрией, таковыми они становятся лишь в той мере, в какой люди это игнорируют. Как раз в этом и заключается основание пропаганды, которая представляет собой лишь чистую инициацию.

Я охотно сказал бы, резюмируя этот общий обзор, что мы должны рассматривать человека в качестве *социального индивида*.

Эта концепция, давшая в середине XIX-ого века настоящую сущность социализму, что некогда Бэкон сделал для науки, и Кант, гигант мысли, для всей философии, богата и плодотворна. Она устраняет «вещь в себе», она критически проверяет значимость формул и традиций, она уничтожает суеверия и иллюзии, она заменяет сентиментальный и призрачный «идеал», идеал волшебных сказок, окончательной научно обоснованной целью. Она полностью объединяет абстрактное с конкретным.

Она обладает в качестве своей органической силы человеческим множеством. Она отмечена естественной властью. Это — голос и трепет прилива. Таким образом, мы можем сказать, что она намного глубже идеализма помпезных утопий рыцарей или апостолов исключительно словесного идеала.

Таковы причины, по которым честный человек, желающий честно мыслить, должен вырваться, по крайней мере, на время, из круга тех, кто пришел отслужить безосновательный и бесцельный культ каждого, вырваться и начать ориентироваться на дело всех.

Две профсоюзные организации

~

Наш метод является рациональным и научным; он дает нам твердые доказательства и, освещая текущий исторический момент и все сопутствующие ему идеи и идеалы, позволяет нам четко видеть, и распознавать, как я об этом уже упоминал выше, движущие организации.

Во-первых, организацию капитализма, организацию эксплуататоров масс, то есть организацию всемирного правящего класса, управляющуюся олигархией крупных финансистов, главных хозяев нынешних конъюнктур. Капиталистическая конкуренция и централизация, которые осуществлялись до сих пор, имели необыкновенные пропорции в связи с промышленным прогрессом, усовершенствованием оборудования, развитием предприятий и гравитацией состояний и мелких частных компаний, поглощаемых

средними и крупными корпорациями, что наши предшественники так хорошо предусмотрели и описали. Эта эволюция положила земной суверенитет исключительно в руки богатых американцев: достигшие значительной степени развития способности к поглощению, они принимаются колонизировать все то, что может быть колонизировано на нашем старом континенте. Нью-Йоркская фондовая биржа стала центром притяжения и полюсом ориентации, местом схождения и расхождения всего мирового движения, средоточием гигантской машины, выполняющей все работы.

Именно там плакат изображает сам образ капитализма: материальный прогресс, все заменяющее текущее потоками богатство, атрофированную мысль.

Против организации эксплуататоров стоит организация эксплуатируемых. Пролетариат противостоит капиталу. Революция контрреволюции.

Таковы два фундаментальных, глубоких, реальных течения.

Все движения, все тенденции, объединяющие единомышленников, или просто кишащие в мозгу современного мира, прямо, или косвенно, присоединяются к одному из двух этих противоположных течений.

Без сомнения, борьба еще очень неравная. За исключением России, силы на стороне капитализма: социальные институты, законы, мощь государства. Более того, мы живем в эпоху развития фашизма, этой высшей реакции, относительно которой в этом кратком и общем обзоре я ограничусь определением: организация наступательной борьбы, предназначенная подрывать молодую организацию пролетариата, и добиваться овладения массами среднего класса.

Преимущество эксплуатируемых составляют, не их собственные, еще не достаточно сплоченные силы, но катастрофические результаты триумфа системы индивидуального обогащения, то есть человеческие страдания. Существующий порядок более не жизнеспособен. Он осужден самой своей гипертрофией, своим абсурдом, проявляющемся все больше и больше в искусственных средствах, поддерживавших его до сего дня: насилии и обмане. Так к аппарату принуждения, которым располагает господствующий империалистический капитализм, добавляется вся идеологическая пропаганда, которая поддерживает его и сама поддерживается им. Усиленная внушительными рекламными средствами, вековыми традициями и закоренелым рабством; используя демагогию, страх нового и неизвестного, извращая идеи и действия противников, большая паразитическая система сумела до сих пор получать согласие подавляющего большинства людей.

Эта идеология угнетения крайне разнообразна и многогранна, иногда она открыта, иногда скрыта и завуалирована. Существенная часть ее укладывается в следующем клише: идея *Порядка*. Порядок означает здесь: существующий порядок, и надо понимать: система эксплуатации человека человеком.

Благодаря каламбуру, настоящему иллюзионизму, который стремится представить «то, что есть» в качестве «того, что есть нормально», благодаря всевозможным схоластическим и диалектическим приемам, которые оправдывают и усиливают работу социального консерватизма, большая часть людей, я это повторяю, - теперь сторонники порядка привилегированных и паразитов.

~

Величайшим двигателем этого освященного порядка, бывшего порядком феодальным прежде чем приобрести этикетку порядка буржуазного, бывшего тиранией коронованных авантюристов и королевских

династий, прежде чем стать тиранией воротил большого бизнеса, является понятие Бога. Именно из концепции Бога были заимствовали элементы этой неслыханной фальсификации естественной эволюции человечества, этого жертвоприношения масс в пользу некоторых лиц.

В действительности присутствие Бога нивелирует все человеческие труды. Это великий трансформатор, переделывающий все. Это контрреальность, раздавливающая реальность.

Но Бог — лишь смелое слово. Кантианство, окончательно определившее место философии, покончило с конкретной реальностью Бога. Бог это создание ума и сердца, которому предоставляется самостоятельное существование; здесь совершается тот же акт безумия, что заставляет поверить галлюцинации, когда видение, исключительно внутреннее, начинает существовать во вне. Бог это Формула par exellence. Навязанное магией и терроризмом, это изобретение позволило полностью сместить порядок вещей.

Мы понимаем отчаянные усилия реакционеров и консерваторов, совершаемые для того, чтобы исключить возможность «общества без Бога». Их преследует этот призрак.

Если сверх того театральная молния ускользает от них — от них ускользает все. Ко всему прочему, Бог это ключевой лозунг идеологов всех мастей от контрреволюционеров из «Французского действия»[2], которые считают себя националистами, до католиков любых оттенков, неохристиан и неотомистов, модных в наше время. Они развивают во всех формах тезис Жозефа де Местра[3], для которого Французская Революция была сатанинской сущностью, поскольку она исключала Бога из человеческих дел. Они не желают, чтобы касались божества и его загробной терапии, которая переносит все счеты и сроки исполнения в область запредельного, и давит, тем временем, живое, повиновением и смирением.

Но куда серьезнее то, что у Бога имеется значительное число эрзацев. Здесь уже не только Бог, стоящий в центре религиозного аппарата; здесь целый ряд абстрактных идолов и светских религий, столь же пагубных и столь же обманчивых, как и ряд церквей, ведь они исходят из той же неправомерной операции: дать ценность саму по себе, дать независимое и грозное существование понятию или мечте (правосудие, здравый смысл, мир), и сделать из этого сущность, в то время как это – только лишь общие идеи, исходящие из разума, только лишь формы этого разума, описательные термины. Шарль Раппопорт[4], в своей «Философии истории», превосходно говорит о том, что априори это «заместитель Бога».

Эти уточнения позволяют нам объяснить, и, если можно так сказать, сорвать видимость поверхностных различий и разногласий, которые мы наблюдаем среди тех, кто на самом деле един под знаменем Защиты Порядка.

Мы импортируем полемику с единого рынка национализма, для которого у каждой большой страны есть свой питомник, с некой диссидентской сектой, некими «Молодыми патриотами», «Гражданской Лигой» или «Фэссо»[5], даже с Ватиканом и Папой!

Защитники Порядка избирают в качестве своей платформы иногда классицизм, иногда антисемитизм, иногда патриотические религии. За своими аргументами они идут так же и в арсенал государственных религий, как и к так называемой мудрости языческой древности. Милитаристский писарь, такой, например, как г. Моррас[6] не менее языческий, чем католический. Впрочем, христианство это обширный искусственный синтез творчества Святого Павлом

4 *Шарль Раппорт (1865 – 1941) – коммунист большевик, публицист, теоретик марксизма. Участвовал в работе II интернационала, сотрудничал с В. Лениным, Г. Плехановым, П. Аксельродом, К. Цеткин. Был одним из основателей Французской Коммунистической партии, редактором ее центрального органа «Юманите», также был редактором журнала «Имперкор», выпускавшегося Коминтерном.*

5 *Jeunesses Patriotes - Молодые патриоты - праворадикальная группа, основанная в 1924 году промышленником и консервативным депутатом Пьером Тетенже. В своей программе «Молодые патриоты» требовали создания сильного государства и социальной политики антисоциалистического направления. Ligue Civique – Гражданская Лига – общественная организация Франции, существовавшая с 1917 по 1928 гг., занимала позиции социального консерватизма, стремясь предотвратить реформы в сфере труда и любые выступления рабочих, связанные с ними. Faisceau – Фэссо – основанная в 1925 г. Жоржем Валуа, после его выхода из «Французского действия», первая фашистская партия во Франции, просуществовавшая до 1928 г.*

2 *l'Action Francaise — «Французское действие» — праворадикальная монархичексая профашистская французская организация, основанная писателем-монархистом Шарлем Моррасом (1868-1952) в 1899 г., и существующая поныне.*

6 *Шарль Моррас (1868—1952) — французский публицист, критик, поэт, монархист. Член Французской Академии (1938-1945), лишен звания по решению Лионского суда как предатель родины). Моррас стоял на позициях монархизма и католицизма, утверждая превосходство «латинской расы» над другими народами. Основатель «Французского действия». В годы Второй мировой войны поддерживал генерала Петена, выступал как ярый антисемит.*

3 *Жозеф-Мари, граф де Местр (1 апреля 1753 — 26 февраля 1821) — французский католический философ, литератор, политик и дипломат, известен как один из наиболее влиятельных идеологов консерватизма.*

с монотеизмом и мессианством евреев, перемешанный с некоторыми догмами стоицизма и платонизма, и с грековосточными мифами, а также сильно подкрашенный язычеством; фактом христианства не был заменен факт римской империи, ибо рабством они схожи. Тот же Святой Павел проповедовал в самой категоричной форме, самым абсолютным и бессовестным образом пассивное повиновение князьям и существующим властям. Это был прежде всего защитник Порядка.

Что же касается эллинизма — это концепция, поверхностная и ограниченная непосредственно данным и сиюминутным, которая, в действительности и, несмотря на все ее претензии, была не более «разумом», чем христианство — любовью, официальный моисеизм[7] — справедливостью, а римское право - правом.

Так давайте же оставим этих господ ссориться между собой. Давайте оставим «Молодую Республику»[8] выделяться, если ей это нравится, из «Народно-демократической партии»[9], происходящей из «Пути»[10]. Давайте оставим публикацию озаглавленную *«Движение» (le Mouvement)*, толкающую ортодоксальных и милосердных христиан к тому, чтобы поименно указывать в своей итальянской хронике жертв Муссолини, яростно нападать на «Французское Действие». Давайте подойдем с другой стороны.

Одно и то же следует, раз и навсегда, сказать о пацифистах и о моралистах, которые мечтают об усовершенствовании человеческой природы, и обожествляют мирскую любовь и доброту. Принося свою утопию в реальную социальную борьбу, они обманывают, отвлекают внимание и отнимают энергию, мешают отыскать причины патологий (а без этого не возможна никакая эффективная борьба с ними), скрывают от глаз практические пути дисциплинированной организации и реальных завоеваний. Они, нравится им это или нет, консерваторы.

И, наконец, то же самое следует сказать о всевозможных «демократах» — республиканских, радикальных, радикально социалистических, и даже, в большинстве случаев о социалистических.

Чемпионы полумер, сторонники временных смягченных вариантов и недолговечных подпорок, радетели сотрудничества классов и завоеваний «понемногу» в рамках существующих абсурдных институтов (равно как и иллюзий и ловушек), напрасно они стараются, испуская громкие возгласы, противостоять ужасам войны, эксплуатации труда и сумасбродства фашизма. Все они, в силу естественного порядка вещей и неумолимой логики, являются защитниками существующего порядка и реальными врагами человеческого множества.

Прежде чем быть националистами, прежде чем быть христианами, католиками, прежде чем быть либералами и демократами, все эти проповедники являются сторонниками статус-кво. Впрочем, их единство, их священный союз воскрешается как по волшебству, как только речь заходит о развязывании войны настоящим революционерам. Именно эта истина факта должна открыть нам глаза.

Никогда нельзя забывать, что для капиталистической организации, задача состоит лишь в том, чтобы поддерживать то, что есть; для других, разрушить то, что есть и заменить его на лучшее. Ясно, что весьма разнородные элементы могут способствовать сохранению существующего порядка (даже безразличные и нейтральные, становящиеся мертвым грузом), но это никогда не относится к тем, кто продолжает глубокую революцию. Здесь можно найти применение двум известным заповедям Евангелия. Консерваторы могут сказать: «Кто не против Меня, тот со Мною»[11], революционеры должны сказать: «Кто не со Мною, тот против Меня».[12]

7 *В оригинале mosaïste – мозаизм (от французского написания имени Моисея – Moïse) – в общем смысле термин, обозначающий все религии опирающейся на послание Моисея, полученное им на горе Синай; в узком смысле - иудаизм.*

8 *Jeune République – Молодая республика - левоцентристская христианско-демократическая партия «Молодая республика» (Jeune republique), создана в 1912 г. Марком Сангьером. В идеологическом плане была близка к персоналистскому социализму Эммануэля Мунье. Занимала левоцентристские позиции заявляя об оппозиции к «Народно-Демократической партии», вошла в парламентское большинство, поддержавшее правительство левого Народного фронта.*

9 *Parti démocrate populaire (PDP) – Народно-демократическая партия – первый крупный союз христианских демократов, стоящий на позициях центризма. Основана в 1924 г., во время Второй Мировой Войны большинство членов поддержала режим Петена. Фактически прекратило существование после 1944 г..*

10 *Le Sillon – Путь – основанное Марком Саньером французское католическое политическое движение, ставившее целью примирить рабочее движение и христьянство. С 1899 г. начал выходить философский журнал «Путь». Первоначально поддерживалось папским престолом, но после того как в 1905 г. открыто выступило за власть простых прихожан в церкви, которая должна заменить существующую власть Папы и епископов, была подвергнута церковными иерархами критик и в 1910 г. окончательно осуждена папским престолом. Прекратило свое существование в 1912 г. с образование «Молодой республики».*

11 *«Ибо кто не против вас, тот за вас» (Мр. 9:40).*

12 *«Кто не смою, тот против меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Лк. 11:23).*

Лицом к лицу с этим миром врагов и лжедрузей, народ, пролетариат пытаются быть самими собой, пытаются восстановить статус человека, взяв власть, которая позволит сокрушить старые формы государства и построить новое общество по закону труда и общественной пользы (при существующем же порядке вещей, общественная польза, сотрудничество жертв с палачами - лишь обман), уничтожив классы и государство. Можно сказать, что это творение, основанное на равенстве политическом и производственном, творение демократии, но демократии полной и настоящей, не имеющей ничего общего с демократическим пустословием, которое разливают официальные трибуны наших так называемых республик.

Наша программа

~

Нельзя терять времени в тонких рассуждениях, в раскрытии и собирательстве нюансов. Мы должны отказаться от всякой мифологии.

Наш долг, долг всех интеллектуалов, писателей и художников, трудящихся свободных профессий, состоит в том, чтобы ясно увидеть и вымести вон все эти софизмы и все эти безумства, на которых были откормлены человеческие страдания. Мы должны дать эксплуатируемым понимание, для того чтобы они сообразовывали все свои действия с разумом и своими жизненно важными интересами. Мы должны твердо обозначить блестящее согласование воли народа с естественным и разумным порядком вещей, а также с правом на жизнь.

На каких основах мы можем попытаться объединить все круги интеллектуалов, все элементы, достаточные для подготовки нового? Данное основание это не политическая программа, но три значимых и обширных принципа действий:

1. Сближение работников физического и умственного труда. Эти последние и сами, подвергаются эксплуатации, обречены на нищету и попрошайничество, раболепие по отношению к богатым и могущественным.

2. Борьба с реакционной пропагандой, архаичной идеологией и буржуазной культурой.

3. Высвобождение и помощь в развитии коллективного искусства.

В коллектив должны нас толкнуть не только причины, связанные с головокружительной современностью, о которых я уже говорил, но сам смысл, который обязаны иметь наше благородство и наша жизнь. Искусство, как и общество, возродится снизу. Неограниченное поле открывается перед этим возрождением, некоторые признаки которого мы уже видим. Что такое танец нераздельной пары сквозь судьбу свою, близь бурь, через узкие проливы, под человеческими лавинами!

Таковы эти три момента, что должны быть реализованы в интернациональном объединении и едином союзе. Эти важнейшие принципы адаптируют к реальности и действительно открывают будущее.

Реклама

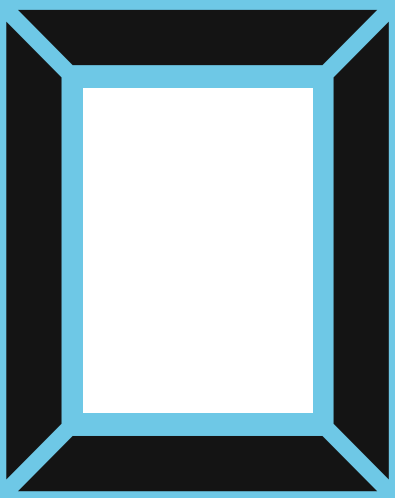
в Генезисе

+7 (950) 739-89-00
genesis@genesis-magazine.ru

РУБРИКА

ПОРТРЕТ МЫСЛИТЕЛЯ

Юрген Хабермас — отец теории постсекулярности (материалы биографии, интервью «Постсекулярное мировое сообщество? О философском значении постсекулярного сознания и мультикультурном мире»)



Юрген Хабермас – отец теории постсекулярности

Несмотря на то, что, по словам Хайдеггера, о жизни мыслителя нам следует знать лишь то, что он родился, работал и умер, а по словам Фуко нам и вовсе следует «умертвить автора», мы тем не менее продолжаем стремиться посмотреть в лицо тому, кто говорит с нами строками в книге. Иногда это лицо оказывается радикально не соответствующим нашим представлениям и тогда прочитанное нами блекнет и теряет свой шарм, однако случается и так, что вся жизнь и вся личность мыслителя оказываются пропитаны тем благородством идей, которое мы ощущаем в его работах. К последнему случаю безусловно следует отнести фигуру Юргена Хабермаса. Давно ставший живым классиком Хабермас и сегодня, как и 40 лет назад находится в эпицентре интеллектуальной мировой среды. Его идеи не просто актуальны, они задают новые тренды мысли, как это случилось с его идей постсекулярности. Вчитаемся же в следы его жизни и попытаемся увидеть в них отражение его мысли.

Несмотря на определенную эволюцию взглядов Хабермаса он всегда придерживался и продолжает придерживаться левых взглядов и как часто это бывает эта позиция отнюдь не продиктована рождением в бедной рабочей семье. Как и многие из левых интеллектуалов Хабермас выходец из мелкобуржуазной вполне состоятельной и статусной семьи управляющего отделением торгово-промышленной палаты в небольшом немецком городе Гуммерсбах близ Кельна в земле Северный Рейн — Вестфалия, в котором и сегодня проживает чуть больше 50 тысяч человек. В этом небольшом немецком городке без особых достопримечательностей Юрген жил вплоть до окончания гимназии.

Хабермас воспитывался в строго протестантской среде, его дед Фридрих Хабремас был теологом и директором семинарии Гуммерсбаха. По словам Юргена, для его семьи был характерен климат бюргерских умонастроений, с которыми он себя не в полной мере идентифицировал, но и не подвергал сколько-нибудь се-

рьезной критике. Отец мыслителя Эрнст Хабермас был не только идейным сторонником, но и членом НСДАП с 1933 года, да и сам Юрген (как и практически все молодые люди, начиная с 10 лет) некоторое время входил в ряды гиттлерюгенда. Впоследствии Эрнст Хабремас некоторое время находился в американском плену. Несколько неясное прошлое в гитлерюгенде разумеется не прошло для Хабремаса бесследно и спустя много лет в 2006 году его попытались обвинить в том, что он был не просто рядовым членом гитлерюгенда но был его идейным активистом (на этот счет появилась статья в журнале Cicero, однако после небольшого развития скандал быстро сошел на нет после ряда свидетельств людей знавших Хабермаса в то время.

Вообще этот период довольно сильно сказался на Хабермасе и он неоднократно говорил о том, что будучи молодым человеком он был глубоко затронут влиянием Второй мировой войны, закончившейся за несколько месяцев до его шестнадцатилетия, а борьба с наследием национал-социалистского прошлого стала главной темой его взрослой политической жизни.

Обучение в гимназии не было легким — хоть учеба и давалась Юргену достаточно легко, но проблемы возникали в той сфере, изучению которой он посвятит впоследствии своё основной внимание — в коммуникации со сверстниками. Много позже Хабермас писал: «Я вспоминаю о трудностях, с какими сталкивался, когда разговаривал в классе или на школьном дворе, но произносил звуки в нос и искаженно артикулировал их, сам того не осознавая. Я вышел за пределы семьи и хорошо знакомого окружения и должен был самоутверждаться в до известной степени безымянном пространстве… Кроме того, дефект речи может объяснить, почему я всю жизнь был убежден в превосходстве письменного слова. Письменная форма маскирует изъяны устной речи. Своих студентов я оценивал скорее по их письменным работам, нежели по сколь угодно разумному участию в дискуссиях на семинарах. И как вы видите, к ущербу для своих слушателей, я и по сей день опасаюсь переходить на речь без бумажки». Дискриминация и обиды со стороны сверстников не озлобили Хабремаса, но наоборот пробудили в нем моральную чувствительность.

По окончанию гимназии в период между 1949 и 1954 Хабермас учился в университетах Геттингена (1949-50), Цюриха (1950-51) и Бонна (1951-1954). Там он как и полагается в немецких университетах занимался целым комплексом гуманитарных наук — философией, историей, психологией, немецкой литературой и экономикой. Среди его учителей такие видные ученые как Николай Гартман, Вильгельм Келлер, Теодор Литт, Эрих Ротхакер и Йоханнес Тиссен. Вот что пишет Хабермас о начале этого периода университетской жизни: «Меня постигло «счастье позднего рождения» — я был достаточно зрелым, чтобы вместе с другими совершить исторический перелом в морально чувствительном возрасте, но слишком молодым, чтобы быть отягощенным политическими обстоятельствами. Мы даже не успели стать солдатами. И нам не пришлось отвечать за ложные партийные взгляды и чреватые последствиями политические заблуждения».

Атмосфера тех лет в немецких университетах вовсе не была безоблачной и благодушной: «Для меня магическим словом стала «демократия», а не англосаксонский либерализм. Конструкции разумно-правовой традиции, которые в те годы доходили до меня благодаря популярным изложениям, сочетались с духом прорыва и обещаниями эмансипации эпохи модерна. Тем больше мы, студенты, ощущали себя изолиро-

ванными в неизменно авторитарном окружении послевоенного общества. Непрерывная сохранность общественных элит и структур предрассудков, с помощью которой Аденауэр покупал одобрение своей политики, оказывала парализующее воздействие. Не было ни разрыва, ни появления новых личностей, ни перемены менталитета — ни морального обновления, ни изменения политического настроя… Даже в 50-е годы можно было столкнуться с элитарным и в то же время далеким от политики самовосприятием немецкого университета, а также с тем злосчастным сочетанием национализма и обывательски чванливого антисемитизма, которое духовно разоружило наших академических наставников, а то и прямо бросило в объятия нацистов в 1933 году».

В зимнем семестре 1950/51 Хабермас впервые встретился с Карлом-Отто Апелем, ставшем ему близким другом, чье «просвещенческое мышление» и интерес к американскому прагматизму имели большое значение для последующего философского становления мыслителя.

Впервые общественное внимание Хабермас привлек в 1953 году, когда он опубликовал в «Frankfurter Allgemeine Zeitung» отзыв на работу Хайдеггера «Введение в метафизику», которая вышла в том же году и содержание которой совпадало с названием хайдеггеровского курса лекций летнего семестра 1935 года.

Только что напечатанную работу принес Хабермасу Карл-Отто Апель и именно в этот момент по словам Хабермаса соприкоснулись его левые политические убеждения и философия, до этого бывшие долгое время разделенными в условиях послевоенного академического климата. До этого момента Хабермас считал Хайдеггера одним из своих главных учителей (наряду с Д. Лукачом), хотя никогда и не учился у него непосредственно. «Я прочел «Бытие и время» глазами Кьеркегора. Фундаментальная онтология содержала этику, которая, как мне казалось, апеллировала к индивидуальной совести, к экзистенциальной правдивости одиночки». И вот теперь этот мыслитель, которого Хабремас считал своим союзником и одной из главных философских опор публикует свои лекции, прочитанные во времена расцвета нацистской идеологии, причем публикует их без какого-либо комментария и предисловия с точки зрения прошедших лет и произошедших мировых событий. «Лексикон этой лекции отражал обожествление народного духа, драчливую строптивость и коллективизм торжественного Мы-Говорим (Wir-Sagens). Неожиданно «здесь-бытие народа» заняло место всякий раз индивидуального «здесь-бытия». Мой недоверчивый ужас я описал тогда, вложив всю душу».

Отзыв Хабермаса назывался «Мыслить с Хайдеггером против Хайдеггера», что отражало двойственную позицию Хабремаса того времени — с одной стороны он ученик Хайдеггера, а с другой стороны он до глубины души разочарован своим учителем. В этом отзыве Хабермас подверг глубокой критике Хайдеггера, причем основное внимание было уделено факту отрицания им морально-политической ответственности национал-социалистского философа за последствия массовых преступлений.

В 1954 году Хабермас защищает в Бонне свою диссертацию «Абсолют и история. Амбивалентность в мышлении Шеллинга» (Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. (Dissertation) — Bonn: H. Bouvier, 1954). Руководство диссертационным исследованием осуществляли Эрих Ротхакер и Оскар Беккер.

После успешного получения ученой степени Хабермас работает в качестве внештатного журналиста во «Frankfurter Allgemeine Zeitung»,

«Frankfurter Hefte» и «Düsseldorfer Handelsblatt». Впрочем писать статьи для газет и журналов Хабермас начал еще будучи студентом. С 1952 по 1956 г., когда он занимал должность ассистента во Франкфурте, число написанных и опубликованных им статей превысило семь десятков.

В 1956 году Хабермас получает стипендию и работает во Франкфурстком институе социальных исследований. В этот период он готовит работу для хабилитации под руководством Макса Хоркхаймер и Теодора В. Адорно и знакомится с трудами своих научных руководителей и других представителей франкфуртской школы. При этом он начинает испытывать сильно влияние со стороны Герберта Маркузе, которого он встретил в первый раз в том же 1956 году. Под его влиянием, он переориентирует свою концепцию на идеи Фрейда и молодого Маркс. «Будучи ассистентом Теодора В. Адорно, я поначалу работал сотрудником Франкфуртского института социальных исследований. Критическая теория общества предоставила мне перспективу, в которой начала американской, французской и английской демократии, а также то и дело терпящие крах подступы к демократии в Германии расположились в более всеобъемлющем контексте общественной модернизации. Тогда, в конце 50-х годов, политическая культура у нас еще никоим образом не укоренилась. Было вовсе не ясно, что принципы до известной степени навязанного извне демократического строя укоренились в головах и сердцах граждан. И очевидно, такое изменение менталитета не могло происходить изолированно. Невозможно было внедрить его и попросту административно. Лишь живое и по возможности дискурсивное формирование общественного мнения могло продвигать вперед этот процесс. Поэтому мое теоретическое внимание обратилось на политическую публичность».

В этот период Хабермас начинает активную политическую деятельность. Он участвует пацифистском протесте «Пасхальных маршей», в движении «Борьбы с ядерной смертью». Его политический активизм переходит конечно и на страницы его произведений. Он пишет введение к институтскому исследованию «Студенты и политика» с настолько радикально демократических позиций, что вызывает крайне негативную реакцию Хоркхаймера. Адорно пытается защитить и отстоять молодого сотрудника перед Хоркхаймером, что выливает уже в конфликт между двумя ведущими фигурами во франкфуртской школе. Последним актом этого противостояния становится неприемлемые требования, выдвинутые к диссертации Хабремаса Хоркхаймером.

Развивающийся конфликт делал перспективы хабилитации весьма туманными (кроме того Хабермас постепенно разочаровался во франкфурсткой школе — так как счел что в ее текущем состоянии она оказалась парализована политическим скептицизмом и презрением к современной культуре) и Хабермас принимает решение переехать в Марбург. Здесь благодаря гранту он заканчивает свою хабилитационную диссертацию и успешно защищает ее в 1961 году под руководством Вольфганга Абендрота. Эта работа вторично привлекает внимание общественности к Хабермасу. Впоследствие его диссертация «Структурная трансформация публичной сферы» будет переведена на английский язык и сделает Хабермаса одним из ведущих мыслителей современности. В этом работе Хабермас проводит тщательный анализ процесса становления публичной сферы в западном обществе от ее истоков в XVIII веке до современности. Вот что пишет Хабремас по поводу того, что стало толчком для написания этой работы: «В последующие годы я отчетливее понял аффект, объединяв-

ший между собой таких мыслителей, как Хайдеггер, Карл Шмитт, Эрнст Юнгер или Арнольд Гелен. У всех у них презрение к массам и усредненному сочеталось, с одной стороны, с торжеством властного одиночки, избранного и необычайного, а с другой — с отверганием молвы, публичности и неподлинного. Молчание превозносится по сравнению с говорением, порядок приказов и послушания — по сравнению с равенством и самоопределением. Таким образом, младоконсервативное мышление определилось посредством грубого противопоставления тому основному демократическому импульсу, которым мы были движимы с 1945 года. Для меня этот «веймарский синдром» превратился в негативный отправной пункт, когда я, завершив учебу, перешел к теоретическому осмыслению разочарования по поводу вязкого, то и дело подвергавшегося опасности процесса демократизации в послевоенной Германии. Мое опасение по поводу политического рецидива до середины 80-х годов оставалось стимулом для научной работы — работы, которую я начал в конце 50-х годов с книги «Структурная трансформация публичной сферы»».

В 1961 году Хабермас становится приват-доцентом в Марбурге и в том же году еще до завершения диссертации он был приглашен при посредничестве Х.-Г. Гадамера и Кю Лёвита экстраординарным профессором в Гейдельбергский университет (что было довольно необычно для немецкой академической сцены того времени). Там он преподает вплоть до 1964 года. Его знакомство с Гадамером способствует изучению герменевтики. В то же время Хабермас знакомится с аналитической философией особенно поздним Витгенштейном и американского прагматизмом главным образом с Пирсом, Мидом и Дьюи. В 1963-1965 годы, Хабермас участвует в споре относительно позитивизма, который разгорелся в немецкой социологии, и который побудил его к написанию важного трактата о гносеологическом статусе социальных наук.

В 1964 году Хабермас при активной поддержке Адорно возвращается во Франкфукт, где занимает место Хоркхаймера во главе Департамента философии и социологии. Для своей инаугурационной лекции «Знания и интересы человека» он выбрал в качестве отправной точки эссе Хоркхаймер «Традиционная и критическая теория» (1937). Он вводит понятие «знание определяющего интереса» для того, чтобы объяснить различия в научных методах и теориях. По мнению Хабермаса три основных интереса человечества неразрывно связаны с различными методами и теориями: интерес технического контроля объективных процессов (эмпирически-аналитические науки), интерес к живой практическое понимания в общественной коммуникации (герменевтика) и интерес к эмансипации от природной необходимости (социологический критика идеологии и психоанализа).

Правлением Хабермасу было предложено возглавить Институт социальных исследований, однако он отказался. Вместо этого, он взял на себя совместно с Людвигом фон Фрейдебургом руководством «Семинаром по социологии».

Во время студенческих бунтов во Франкфурте Хабермас играл, наряду с другими представителями франкфурстской школы видную роль. Уже в 1950-е годы, Хабермас активно выступал за демократические реформы в системе образования и в университетах и поэтому не случайно, что он стал одним из духовных вдохновителей студенческого движения 1967/68. Среди прочего Руди Дучке возглавил в Ганновере Конгресс «Состояние и организация сопротивления». Однако вскоре между Хабермасом и радикальным студенческим крылом

возникают разногласия из-за различных оценок социально-политической ситуации. Хабермас указывает на то, что революционная ситуация существует лишь только в воображении студентов, а продолжение текущей стратегии на взятие власти любой ценой ведет к катастрофе. Чуть позже Хабремас уже говорит о «мнимой революции» и «левом фашизме» студентов (впоследствии однако он сожалел, что использовал подобное словосочетание). К концу 1960-х годов, он занимает позицию «лояльного к конституции» и теряет свое прежнее влияние на умы студентовее влияние.

В 1971 году Хабермас возглавляет (вместе с Карлом Фридрихом фон Вайцзеккером) Институт Макса Планка по изучению жизненных условий научно-технического мира, расположенный в городе Штарнберг близ Мюнхена, где он работает вплоть до 1981, в Институте Макса Планка во главе. Свой отъезд из Франкфурта он прокомментировал в письме к Герберту Маркузе: «Это был некий «символический шаг», относящийся к концу франкфуртской школы».

В 1973 году Хабермас участвует в дискуссии с Никласом Луманом относительно теории систем. В 1973 Хабермас удостоен премии имени Гегеля, а в 1976 премии имени Зигмунд Фрейда.

Во время своей работы на посту директора в Штарнберге Хабермас пригласил на работу 15 ведущих социологов того времени, среди которых Клаус Оффе, Клаус Эдер, Райнер Доберт и Фолькер Ронге. Сначала они была тематически сосредоточены на изучении кризисов в странах развитого капитализма. Были сформированы три рабочие группы по исследованию различных кризисных явлений. С 1973 группа начинает публикацию работ по проблемам легитимности позднего капитализма. Однако важнейшим направлением работы Хабермаса в это период было развитие его главного проекта — теории коммуникативного действия.

Во время так называемой «немецкой осени» 1977 года вновь активно включается в общественно-политическую жизнь. Он выступает с резкой критикой расширения действия законов против радикалов принятых в 1972 году. Кроме того Хабремас развивает критику нео-консерватизма с его негативным отношением к процессам модернизации.

В 1980 году Хабермас получает премию имени Теодора Адорно, а в 1981 году он публикует свой главный труд «Теорию коммуникативного действия», в котором он обращается к широкому кругу авторов, в частности, Джорджу Герберту Миду, Максу Веберу, Эмилю Дюркгейму, Толкотту Парсонсу, Георгу Лукачу и Теодору Адорно для формулирования оригинальной теории социального действия.

В том же году он уходит в отставку с должности директора Института Макса Планка. Его намерение после отставки Вайцзеккера направить всю деятельность Инстиута на исследования в области социальных наук вызывает неожиданный протест со стороны нового содиректора Дарендорфа, который полагал необходимым сосредоточить исследования на вопросах трудового права, что нашло активную поддержку со стороны бывших членов экономической исследовательской группы Вайцзеккера.

После своей отставки и частичного закрытия Института Макса Планка по изучению жизненных условий научно-технического мира, он возвращается во Франкфурт, где с 1983 года возглавляет кафедру философии. На этом посту он работает вплоть до своего выхода на пенсию в 1994 году. С середины 1980-х Хабермас посвятил свою деятельность проектам финансируемым обществом Лейбница. Результатом стала его работа «Фактичность и значимость», в которой Хабремас развивает свою философию права и теорию «делиберативной демократии».

В 1986 году Хабермас пишет статью, в которой обращается к критике апологетической тенденции в немецкой историографии — обозначенных им в качестве ревизионистских — развиваемых группой историков (в частности Эрнстом Нольте наряду с Майклом Штюрмером, Андреасом Хиллгрубером и Клаусом Хильдебрандом), которые ставили на одну плоскость нацизм и сталинизм, либо пытались представить последний в качестве предтечи и модели для первого. Эта статья вызывает бурную реакцию. После воссоединения Германии Хабермас подвергает критике попытки решения возникших проблем социальной интеграции чисто экономическими и административными методами без развития «собственно демократической динамики».

По словам Хабермаса: «В 80-90-е годы я участвовал в дебатах о проработке национал-социалистского прошлого, о гражданском неповиновении, о способе объединения Германии, о первой иракской войне, о разработке права на убежище и т. д.». При этом даже занимая подчас критическую позицию в отношении политики европейских стран Хабермас неизменно оставался защитником Европы, ее ценностей и идеалов.

Конституционную поправку, ограничивающую право на получение политического убежища, принятую в конце 1992 года, он воспринимает в качестве выражения «менталитета благосостоятельного шовинизма». Он активно протестует в печатных СМИ и участвует в демонстрации собравшей 350000 человек 8 ноября 1992 года в Берлине.

Даже после своего выхода на пенсию в 1994 году, Хабермас продолжает заниматься журналистикой. В марте 1999 года на страницах еженедельника «Die Zeit» он заявляет собственную позицию по вопросу войны в Косов. В том же году после выступления Питера Слотердайка Хабермас включается в дискуссию по вопросу об евгенике, что привело к публикации в 2001 году работы «Будущее человеческой природы».

В своем выступлении на церемонии вручения премии Киото за работу «Свобода и детерминизм» (2004), он включается в обсуждение вопросов философии сознания в связи с проблемой свободы человека.

Начиная с 1997 года, Юрген Хабермас является соредактором политических и научных ежемесячных журналов, бюллетеней по вопросам немецкой и международной политики. 15 сентября 2007 года, он открыл в Риме трехдневную конференцию «Право религия и политика в пост-светском обществе». Начиная с этого времени Хабермас начинает развивать идеи постсекуряного общества и подчеркивает важность религии для системы общественных ценностей в условиях капиталистического «дефицита солидарности».

В последние десятилетия Хабремас высказывается также по вопросам европейского объединения и биоэтики. А со времени, как он полагает «противоречащего международному праву вторжения в Ирак» его занимает «постнациональная констелляция применительно к тому, что произойдет в будущем с кантовским проектом всемирно-гражданского порядка».

У Хабермаса большая семья. Еще в студенческие годы он женился на Уте Весселхофт. Он неоднократно подчеркивал, что его жена поддерживала и разделяла его политические убеждения: «[в 50-е годы] глубокое политическое разочарование я разделял с моей женой, с которой познакомился в годы учебы». У пары есть трое детей. Тилман Хабермаса (родился в 1956), который с 2002 года является профессором психоанализа в университете Франкфурта-на-Майне, Ребекка Хабермас (родилась 1959), которая с 2000 года является профессором

истории в университете Геттингена и Джудит Хабермас (родилась в 1967), которая работает в издательской сфере.

Хабермас также известен как прекрасный учитель и наставник. Среди его учеников известный философ прагматик Герберт Шнадельбах (развивающий теории дискурса различия и рациональности), социолог политики Клаус Оффе (профессор школы управления в Берлине), социальный философ Иоганн Амасон (профессор университета Ла Тробе и главный редактор журнала «Thesis Eleven»), социальный философ Ганс-Герберт Коглер (заведующий кафедрой философии Университета Северной Флориды), теоретик социологии Ханс Йоас (профессор университета Эрфурта и Чикагского университета), социальный теоретик Клаус Эдер, социальный философ Аксель Хоннет (нынешний директор Института социальных исследований), специалист по этике окружающей среды Конрад Отт, анархо-капиталистический философ Ганс-Герман Хоппе, американский философ Томас МакКарти, социальный теоретик Джереми Шапиро и убитый сербский премьер-министра Зоран Джинджич .

Кроме того, Хабермас известен и как активный участник множества дискуссия, среди ключевых — дискуссия по вопросам истории с группой Эрнста Нольтке, серия диспутов с Жаком Деррида (при этом эти диспуты в частности по вопросу оценки событий 11 сентября 2001 года не помешали мыслителям полностью солидаризоваться в негативной оценке начавшей в 2003 году войны в Ираке), дискуссия по религиозному вопросу в частности с Папой Римским Йозефом Ратцингером. На сегодняшний день Хабермас по-прежнему включен в ряд общественных обсуждений в среде мировых интеллектуалов по вопросам евгеники, будущего религии, когнитивных исследований и проблемам свободы воли, настоящего и будущего Европы.

Хабермас неоднократно подчеркивал, что в современную эпоху постсекулярности вновь обостряется дискуссия о месте и роли интеллектуалов в жизни общества, об их задачах в данный момент: «Интеллектуал должен публично пользоваться профессиональным знанием, которым он располагает, например, как философ или писатель, как социолог или физик, не будучи спрошенным, то есть не получая поручений ни с какой стороны. Не будучи беспристрастным, он должен высказываться, осознавая возможность ошибаться. Он должен ограничиваться важными темами, приводить объективную информацию и по возможности хорошие аргументы; таким образом, он должен стараться улучшать достойный сожаления дискурсивный уровень публичных дискуссий. И в других отношениях от интеллектуала ожидается трудное хождение по краю. Он предает свой авторитет и в том и в другом аспекте, если тщательно не отделяет свою профессиональную роль от публичной. И он не вправе использовать влияние, которого добивается словами, в качестве средства достижения власти, то есть путать «влияние» с «властью». На государственной службе интеллектуалы перестают быть интеллектуалами. То, что мы по названным критериям, как правило, терпим крах, неудивительно; но это не может обесценить сами критерии. Ибо интеллектуалы, которые весьма часто боролись с себе подобными и объявляли их умершими, не могут позволить себе одного: быть циничными».

Хабермас более всего известен своей теорией коммуникативного действия и поэтому естественно было выбрать для публикации не просто его статью, но диалог — интервью Хабермаса с его давним другом и собеседником Эдуардо Мендиета.

ИНТЕРВЬЮ
ЭДУАРДО МЕНДИЕТА
С ЮРГЕНОМ ХАБЕРМАСОМ

Постсекулярное мировое сообщество? О философском значении постсекулярного сознания и мультикультурном мире[1]

ЭМ: *В течение последних пары лет Вы работали над вопросом о религии с точки зрения различных перспектив: философской, политической, социологической, моральной и когнитивной. В Ваших йельских лекциях осенью 2008 года Вы подошли к проблеме жизнеспособности и способности к обновлению религии в мировом сообществе с точки зрения необходимости переосмысления связи между социальной теорией и теорией секуляризации. В этих лекциях Вы выдвинули тезис о необходимости отделения теории модернизации от теории секуляризации. Означает ли это, что Вы дистанцируетесь от доминирующих тенденций в западной социальной теории, начало которым положил Парето, которые затем были продолжены Дюркгеймом и достигли своего апогея у Вебера, и, та-*

1 *Habermas, J. A postsecular World Society? On the philosophical significance of postsecular conciousness and the multicultural world society // http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/02/A-Postsecular-World-Society-TIF.pdf*

ким образом, дистанцируетесь также от явного и общепризнанного европоцентризма этих тенденций?

ЮХ: Мы не должны выплескивать ребенка вместе с водой. Дебаты по поводу социологического тезиса о секуляризации привели к пересмотру, прежде всего, прогностических заявлений. С одной стороны, система религии стала более дифференцированной и ограниченной сферой пастырского попечения, то есть, она в значительной степени потеряла другие свои функции. С другой стороны, нет никакой глобальной связи между социальной модернизацией и потерей религией значимости, связи настолько близкой, чтобы мы могли бы рассчитывать на полное исчезновение религии. В отношении еще не законченного спора является ли религиозной страной США или в значительной степени секуляризированная Западная Европа является исключением из общей тенденции развития, Хосе Казанова, например, разработал новые интересные гипотезы. В любом случае, глобально, мы должны рассчитывать на постоянную жизнеспособность мировых религий.

В связи с последствиями, о которых Вы говорите, я считаю программу группы Шмуэля Айзенштадта и их сравнительные исследования цивилизаций перспективными и информативными. В сложившемся мировом обществе и в плане социальной инфраструктуры, на сегодняшний день есть, как бы то ни было, только современные общества, однако рождаются они в виде нескольких моделей современности, которые формировались под воздействием мировых религий, имевших огромную культур-формирующую силу на протяжении веков и они до сих пор не потеряли полностью эту силу. Также как и на Западе, эти «сильные» традиции открыли путь в Восточной Азии, на Ближнем Востоке, и даже в Африке для развития культурных структур, которые противостоят друг другу сегодня, например, в споре за право толкования человеческих прав. Наше западное сёамопознание современности возникло из противостояния с нашими собственными традициями. Та же диалектика традиции и современности повторяется сегодня и в других частях мира. Там наблюдается тоже обращение к собственным традициям для противостояния вызовам модернизации общества. На этом фоне, межкультурные диалоги об основах более справедливого международного порядка больше не могут быть проведены односторонне, с точки зрения «перворожденных». Эти дискурсы должны стать привычными [sich einspielen] в симметричных условиях взаимного перспективного восприятия, если глобальные игроки, наконец, поставят под контроль свои социально-дарвинистские игры во власть. Запад является одним из участников игр наравне с другими, но все участники должны быть готовы узнать от других о своих «белых пятнах». Если мы и должны были извлечь какой-нибудь урок из финансового кризиса, то этим уроком является то, что настало время для мультикультурного мирового сообщества развивать свою политическую конституцию.

ЭМ: *Позвольте мне вернуться к моему первоначальному вопросу: если мы больше не можем объяснить модернизацию с точки зрения секуляризации, то как мы можем говорить о социальном прогрессе?*

ЮХ: Секуляризация государственной власти - это ядро процесса секуляризации. Я вижу это как либеральное достижение, которое не должно быть потеряно в споре между мировыми религиями. Но я никогда не рассчитывал на прогресс в смысле некой комплексной меры «хорошей

жизни». Почему мы должны чувствовать себя счастливее [glücklicher], чем наши бабушки и дедушки или освобожденные греческие рабы в Древнем Риме? Конечно, один человек счастливее [hat mehr Glück] другого. Как в море, отдельные судьбы подвергаются бесчисленным случайностям. И счастье [das Glück] распределяется сегодня так же несправедливо, как и всегда. Возможно, что-то изменилось в ходе истории в субъективной окраске экзистенциальных переживаний. Но прогресс не изменяет кризисов потери, любви и смерти. Ничто не смягчает личную боль тех, кто живет в нищете, кто чувствует себя одиноким или больным, кто испытывает невзгоды, обиды и унижения. Это экзистенциальное понимание антропологических констант, однако, не должно привести нас к забвению исторических изменений, в том числе несомненного исторического прогресса, который существует во всех тех сферах, для которых характерен процесс обучения.

Я не собираюсь оспаривать того, что многое забылось в ходе истории. Но мы не можем намеренно вернуться к точке предшествующей результатам процесса обучения. Это объясняет прогресс в области науки и техники, а также прогресс в морали и праве, то есть, децентрацию наших эго- или этноцентристских перспектив, когда точкой невозврата является ненасильственное прекращение конфликтных действий. Эти социально-когнитивные виды прогресса уже относятся к дальнейшему возрастанию рефлексии, то есть, способности сделать шаг за себя. Это то, что Макс Вебер имел в виду, когда говорил о «разочаровании».

Мы действительно можем проследить последний на данный момент социально значимый толчок в рефлексивности сознания в западном модерне. В раннем модерне, инструментальное отношение к государственной бюрократии в политической власти в значительной степени свободной от моральных норм означает тот же рефлексивный этап, что и инструментальное отношение, появляющееся примерно в то же время, к методологически объективированной природе, которое делает возможным в первую очередь современная наука. Конечно, я имею в виду, прежде всего, шаги саморефлексии, которыми были, в семнадцатом веке, рациональное право и независимое искусство; затем, в восемнадцатом веке, это рациональная мораль и интернализованные религиозные и художественные формы выражения пиетизма и романтизма; также как, наконец, в девятнадцатом веке, это историческое просвещение и историзм. Это когнитивные толчки, которые имеют существенные последствия и которые, оставляют след в памяти.

Разумеется, в связи с этим масштабным толчком к рефлексии, мы должны усматривать и прогрессивный распад традиционной религиозности. Две специфично современные формы религиозного сознания возникли из этого: с одной стороны, фундаментализм, который либо отказывается от современного мира, либо проявляет агрессию по отношению к нему; с другой стороны, рефлексирующая вера, которая связывает себя с другими религиями и уважает возможно ошибочные представления институционализированных наук, а также права человека. Эта вера еще закреплена в жизни общины и ее не следует путать с новыми, деинституционализированными формами непостоянной религиозности, которые полностью укоренены в субъективности.

ЭМ: *На протяжении уже более двух десятилетий, Вы ратуете за просвещение философского мышле-*

ния в терминах «постметафизического мышления». Вы охарактеризовали постметафизическое мышление в терминах ре-артикуляции разума как процедурного — то есть строго лингвистицированного — и в то же время исторически определенного, что ведет к дефляции экстраординарного. Постметафизическое мышление, таким образом, являетсяэкономным,фаллибилистичным и скромным в своих претензиях. В своей недавней работе, однако, Вы утверждаете, что постметафизическое мышление заставляет нас предпринимать следующий шаг, а именно, постсекулярный шаг. Вы говорите о «постсекулярном мировом сообществе» как социологическом состоянии, социокультурном факте. В каком смысле, постсекулярный разум катализирует социальное развитие и в чем смысл этого результата внутренней динамики постметафизического мышления?

ЮХ: Ваш вопрос предупреждает меня о терминологической неясности. Широкое распространение моды различения всех видов новых явлений от уже известных только лишь с помощью предлога «пост» имеет недостаток в неопределенности. Постметафизическое мышление остается секулярным даже в ситуации, изображенной в качестве «постсекулярной»; но в этой иной ситуации, оно может свидетельствовать о секулярном само-непонимании. Кажется, я должен предотвратить ложное уравнивание «постметафизичексого» с «постсекулярным».

При рассмотрении Канта в качестве первого «постметафизического» мыслителя, я просто следовал конвенции. Его «трансцендентальной диалектикой» заканчивается плохая привычка применения категорий рассудка, которые брались из внутренних, мирских феноменов и применялись к миру в целом. Это деваль-вация эссенциалистских заявлений о природе и истории в целом, является одним из далеко идущих последствий «номиналистической революции» Средневековья и раннего Нового времени. Антропоцентрический поворот к мироконституирующим достижениям субъективности или языка, то есть сдвиг парадигмы в сторону философии сознания и философии языка — также восходит к этой революции. Уже в семнадцатом веке, объективизация естественных наук привела к разделению практического и теоретического разума. Это разделение, в свою очередь, спровоцировало попытки формулирования теорий рационального права и рациональной морали, чтобы оправдать долженствование и мировоззрение лишь на основе практического разума, а не из «природы вещей». Наконец, с появлением гуманитарных наук и исторической мысли в начале девятнадцатого века, происходит обесценивание до точки трансцендентальных подходов, вынужденных также пройти через этот путь. Кроме того, результаты достигнутые герменевтикой, раскрыли перед нами раскол нашего эпистемологического подхода к миру: жизненный мир, который раскрывает себя для нашего понимания только в виде (по крайней мере виртуальных) участников повседневной практики, не может быть описан с естественно-научной точки зрения так, чтобы мы могли опознать себя в этой объективирующем описании.

Науки освобождают себя от принципов [Vorgaben] философии в обоих направлениях: они приговаривают философию к более скромному месту ретроспективной рефлексии, с одной стороны, методологически правильных достижений науки и, с другой стороны, предположительно универсальных черт этих методов и форм жизни, которые для нас являются безальтернативными, даже если

мы лишь условно находим самих себя в них. Другими словами, незамкнутые [Nicht-hintergehbaren] универсальные структуры жизненного мира в целом заменяют позицию трансцендентального субъекта. На пути генеалогии современной мысли, чей путь я лишь кратко набросал здесь, реализовалась сильная дифференциация и метафизические претензии пали ее жертвой. Мы можем также определять этот процесс дифференциации в качестве сортирующего и сквозного для разума, который только еще «прикидывал» постметафизическое мышление.

Напротив, заявления, касающиеся сущности [Wesensaussagen], которые характерны для метафизического мышления единого-всего [Alleinheitsdenken], и категории разума, которые метафизическое мышление может мобилизовать, были на первый взгляд девальвированы. В отличие от этого, у выражения «постсекулярный» не генеалогический, но социологический предикат. Я использую это выражение для описания современных обществ, которые должны считаться с продолжающимся существованием религиозных групп и сохраняющейся актуальности различных религиозных традиций, даже если сами эти общества в значительной степени секуляризованы. Поскольку я описываю, как «постсекулярное» не само общество, но соответствующие изменения сознания в нем, то данный предикат также может быть использован, чтобы обратиться к изменению собственного понимания относительно степени своей секуляризованности обществ Западной Европы, Канады или Австралии. Здесь кроется причина Вашего недопонимания. В этом случае в истории ментальности «постсекулярный» относится к «постметафизическому». Но разница в том, что мы используем социологический предикат как описание с точки зрения наблюдателя, в то время как мы используем генеалогический предикат с точки зрения того, кто разделяет цели самопознания.

Я просто выбрал дискуссию о тезисе секуляризации в качестве отправной точки для вопроса, который направлен на уточнение самопознания постметафизического мышления. Номиналистическая революция дала еще один результат, а именно то, что теология XVII века потеряла ту связь с современной науки, которую ранее предлагала философия природы Аристотеля, с ее телеологически структурированным мировоззрением. С этих пор философия занимает сторону науки и более или менее игнорируется теологией. В любом случае, с этого времени происходит изменение в распределении бремени доказательности. Даже философы немецкого идеализма, которые принимают на себя наследие иудео-христианской традиции, просто принимают как должное свои полномочия, чтобы иметь возможность сказать, что верно в религиозном содержании, а что нет. Они тоже до сих пор считают религию по существу конфигурацией прошлого. Но так ли это?

Для философии, есть эмпирические признаки того, что религия осталась современной конфигурацией духа [Gestalt des Geistes]. Кроме того, философия также находит внутренние причины для этого, причины в своей истории. Длительный процесс перевода сущностного, религиозного содержания на язык философии начался в поздней античности; мы вынуждены думать только в таких понятиях, как человек и индивидуальность, свобода и справедливость, солидарность и общность, эмансипация, история и кризис. Мы не можем знать, исчерпал ли себя этот процесс присвоения семантических потенциалов от дискурса, что в своей основе остается недоступным, или он может

быть продолжен. Концептуальный труд религиозных писателей и авторов, таких, как молодой Блох, Беньямин, Левинас, или Деррида говорит в пользу продолжения производительности такого философского усилия. И это предполагает изменение отношения в пользу диалогических отношений, открытых для обучения, со всеми религиозными традициями, и рефлексии о положении постметафизического мышления между науками и религией.

Эта рефлексия толкает в двух направлениях. С одной стороны, она поворачивает против секулярного самосознания философии, которая стремится слиться с наукой, или влиться в нее. Всякая ассимиляция с наукой исключает рефлексивное измерение, которое отличает труд философии по самопознанию от научных исследований. Методологически ориентированные науки непосредственно направляют себя к своим предметным областям, таким образом, они оказываются лишены рефлексивной проверки [reflexive Vergewisserung] неизбежного вклада собственных исследовательских практик науки в ее результат. Они притворяются, что смотрят на мир из ниоткуда. Это само-забвение является приемлемым. Оно становится проблемой только, когда философы переодеваются учеными, чтобы затем исподтишка тотализировать — то есть распространять на мир в целом — объектное измерение науки. Это «нигде», которое тогда предполагается без всякой рефлексии, и из которого проецируется натуралистическое мировоззрение жесткого сциентизма, есть ни что иное, как подпольный сообщник метафизики вакантной «божественной точки зрения».

С другой стороны, мы не должны размывать различие, которое существует между верой и знанием в режиме принятия за истину. Даже если размышление о постсекулярной ситуации приведет к изменению в отношении к религии, этот ревизионизм не может изменить тот факт, что постметафизическое мышление, являясь секулярным, настаивает на различии веры и знания, как двух существенно различных режимах принятия за истину. Я повторяю: мы можем назвать «постсекулярной» ситуацию, в которой секулярный разум и религиозное сознание, занимаются рефлексией, участвуя в отношениях, для которых, например, диалог между Ясперсом и Бультманом является образцом.

ЭМ: *В вашей рукописи «Священные корни традиции Осевого Века» вы предлагаете нам широкий и синоптической обзор антропологической и социальной теории для того, чтобы исследовать отношения между мифом и ритуалом. Вы делаете это, чтобы продемонстрировать, что символическое взаимодействие имеет свои антропологические корни в ритуальных практиках. В то время как вы подтверждаете трудности обретения археологического доказательство приоритетности ритуала по отношению к мифологическим повествованиях, вы, кажется, утверждаете, что пропозициональные измерения лингвистически опосредованного взаимодействия возвращают к эволюции обряда, который, как мы знаем, предшествует, по крайней мере, их символическому представлению в виде наскальных рисунков. Вы утверждаете, что, прежде чем люди стали Homo sapiens, они были Homo ritualis?*

ЮХ: Вы обращается к одной из глав произведения, которая и сейчас находится в процессе развития. В ней, я возобновляю старую тему в свете новых исследований: о происхождении языка, то есть, использовании символов, которые имеют один и тот же смысл, для всех членов коллектива. В широких временных

периодах эволюции Homo sapiens, наши предки должны были иметь эти символы в своем распоряжении, не позднее того отрезка времени, на котором группы организовали совместную жизнь с помощью символически обобщенных отношений родства — то есть, когда они стали жить вместе в семьях. Всем родителям, дядям, и детям присваивается тот же статус, что и другим родителям, дядям, и детям. Так как грамматические языки имеют сложную структуру, которая — смотри Хомского — не может в одночасье появиться, сегодня скорее (или, лучше: снова) предполагается предварительный уровень жестовой коммуникации, который еще пропозиционально не дифференцирован. И, по-видимому, ритуальные практики, что мы знаем из культурной антропологии, принадлежат именно к этому уровню, даже если они отличаются от повседневного общения между отправителем и получателем своей странной замкнутой и самореференциальной структурой. Таким образом, есть некоторые доказательства того мнения, что, с точки зрения истории развития, ритуал старше мифических повествований, которые требуют грамматического языка. Как бы то ни было, в этот раз я заинтересован в изучении комплекса ритуала и мифа, а не социально-теоретических оснований (как в теории коммуникативного действия), постольку поскольку ритуал сохранился в коллективной культовой практике мировых религий. Когда мы спрашиваем себя сегодня о том, что отличает «религию», в этом узком смысле еще формирующихся «сильных» традиций, от других взглядов на мир, то именно эти практики являются ответом.

Религиям не выжить без культовой коллективной деятельности. Это их «уникальная отличительная черта» [«Alleinstellungsmerkmal»]. В современности, они только конфигурации духа [Gestalt des Geistes], которые по-прежнему имеют доступ к миру ритуального опыта в строгом смысле слова. Философия может распознавать религию только как иную и все же современную конфигурацию духа, если она принимает этот архаичный элемент всерьез, и без какой-либо девальвации. Ритуал был источником социальной солидарности, для которой просвещенческая мораль равного уважения для всех не обеспечивает реального, мотивационного эквивалента, как не делает этого и аристотелевская этика добродетели и этика блага. Это, конечно, никоим образом не исключает возможность того, что этот источник, охраняемый религиозными общинами, и часто используемый в политически сомнительных направлениях, однажды иссякнет.

ЭМ: *В этой же рукописи Вы делаете следующее утверждение: «Я хотел бы, исследовать превращается ли общее происхождение метафизики и монотеизма в революции мировоззрений в эпоху «осевого времени» в перспективу, в которой постметафизическое мышление встречается с религиозными традициями, которые продолжают делать всё, чтобы их голоса были эффективно услышаны в дебатах по поводу самосознания современности. Возможно, само-сознание философии по отношению к религиозным традициям, и к феномену веры и благочестия в целом, изменилось бы, если бы она научилась понимать современное созвездие постметафизического мышления, науки и религии как результат процесса обучения в котором «вера» и «знание» (по крайней мере, рассмотренные с точки зрения их истории на Западе) встречались друг с другом. Правда, мы преследуем этот генеалогический след как исследователи современные и «западные»». Здесь действительно есть несколько претензий,*

но я хочу спросить вас в частности о двух. С одной стороны, вы, утверждаете, что постметафизическое мышление обманывает себя, если оно не признает свои общие истоки с монотеизмом; другими словами, что саморефлексивное мышление должно признать свои общие корни с великими осевыми религиями?

ЮХ: Существует определенный самообман в секулярном самопознании «научной» философии, которая видит себя исключительно в качестве наследника греческой философии и в качестве естественного противника религии. Это неправильно в нескольких отношениях. Прежде всего, упускается религиозный характер платонических истоков философии: восхождение к идее есть подлинный путь к спасению, который характеризует греческую философию, что мы можем видеть также у Пифагора или Эмпедокла, как явление параллельное Восточно-Азиатским космологиям и религиям (например, конфуцианству и буддизму). Тем не менее, философия никогда не укоренялась в ритуальных практиках греческого полиса, и Аристотель, вскоре взял курс на мирскую и научную направленность. Это может объяснить, почему путь к спасению через созерцание может слиться с христианским путем к спасению в монашеской культуре Средневековья, наиболее плотно, конечно, с христианским мистицизмом.

Во-вторых, секулярное самопознание подавляет концептуальные следы, упомянутые выше, оставленные в философской мысли монотеистической традицией путем симбиоза греческой философии с паулинистическим христианством. Номиналистическая революция в средневековой мысли проложила путь для рождения современной науки, для гуманизм, и для новых эпистемологических и рационально-правовых подходов, так же, как для протестантизма и обмирщения [Verweltlichung] христианства, то есть, для того, что католическая церковь в первую очередь подразумевает под «секуляризацией» со своей точки зрения (Чарльз Тейлор подчеркнул это недавно в своей «Секулярной эпохе»). Поскольку эти сложные процессы могут также быть поняты как процессы обучения, из которых ни один разумный путь не ведет обратно к точке возврата, наше самопознание, таким образом, просто расширяет себя.

Такое расширение генеалогии, кстати, делает бесполезным альтернативу представленную у Карла Шмитта и Ханса Блюменберга. В своих политических и духовных формах, современность не просто результат секуляризации — так как в этом случае, невозможно было бы ничего узнать, — но результат, который по-прежнему зависит от своих теологических корней. Также не стоит думать, что с тех пор как используется посылка etsi deus non daretur [как если бы не было Бога] современность может просто не отделять себя от теологического наследия, к которому она остается в оппозиции. Ограничения этой генеалогии были критически преодолены развитием постметафизического самосознания, которое видит себя в качестве результата процессов обучения. Повышение сознательности критики соединяется с искупительной памятью [rettende Erinnerung].

ЭМ: *Второй вопрос, который касается Ваших претенензий, заключается в том, как постметафизическое мышление, которое знает через саморефлексивность о своем происхождении, может преодолеть свой антиклерикальной менталитет связанный больше с модернистскими, нежели Западными, установками. Считаете ли вы формирование постметафизического мышления, преодолевшего эту перспективу, достижением, имеющим*

отношение только к Западу, или достижением, имеющим общечеловеческую значимость?

ЮХ: Эта альтернатива, возможно, слишком проста. Опять же, это только секуляризм приводит философию к заблуждению в ее самосознании как науки. Философствование это научная деятельность, но утверждение «научности» философской аргументации не означает, что обобщающий философский труд по самопознанию исчерпывается в науке. Царский путь философии [Königsweg] лежит в саморефлексии. Вот почему это дисциплина, но не «нормальная» наука в ряду других наук, и по этой причине она не равнодушна в той же степени, в отношении подобных философских попыток самопознания в других культурах. С другой стороны, самопознание относительно постметафизического мышления, конечно, также направлено на разграничение общего межкультурного «пространства разумов».

Здесь, однако, мы должны проводить тщательное различие между, с одной стороны, философским анализом — то есть предложением о правильном понимании того вида разума, который сегодня может считаться с, и, также, как ожидается, «предусматривать» межкультурность — а с другой стороны, аргументами, фактически используемыми в соответствующих попытках самопознания, которые предоставляют материал для такого ретроспективного философского анализа. В этом смысле, вы правы: возможна попытка реконструкции постметафизического мышления в качестве мета-философского плана, применимого не только к западной мысли, но к современной мысли в целом. Как и все другие философские подходы, это мышление тоже подвергается критической дискуссии среди дисциплинарных коллег. С другой стороны, когда мы принимаем участие с таким самопознанием в межкультурных дискурсах относительно какой-то конкретной политической или культурной темы или чего-то другого, мы ведем себя в качестве второй персоны для участников диалога из других культур. В этом случае, мы не ведем себя как философы, которые хотят открыть для себя характеристики разума которые мы бы назвали универсально приемлемыми, но мы направляем себя к проблемам, которые предстоит решать нам самим. В этой перформативной роли, мы сможем узнать о необходимости исправить наши возможные западные предубеждения в реконструкции постметафизического мышления. Фаллибилитация сознания, естественно, относится к постметафизическому мышлению.

ЭМ: *Вы вернулись к генеалогической теории Осевого времени Карла Ясперса, отчасти потому, что в его тезисе мы находим глобальный, а не ограничительно европоцентричный, подход к когнитивным достижениям человечества. Действительно, Осевое время позволяет думать о когнитивных и социальных достижениях в плане глобального процесса обучения, который принадлежит к человеческому роду вообще, а не к одной цивилизации. Читая Ваш недавний текст, остается сильное впечатление, что вы подразумеваете, что мы стоим на пороге или, может быть, уже в гуще чего-то вроде нового осевого времени. Это ожидание восхода «постсекулярного мирового сообщества» или выражение нового осевого времени?*

ЮХ: В мировоззренческом развитии осевого времени можно прочитать рефлексивный толчок в трех измерениях: историческое сознание встречается с догматизацией доктрины, которая восходит к фигурам основателей; из трансцендентной точки зрения внутреннего или внешнего

по отношению к мирским событиям, выводится полнота межличностных отношений, которые определяются в соответствии с универсальными категориями; отдельные судьбы отделяют себя от судьбы коллектива, в результате чего возникает сознание личной ответственности за собственную жизнь. Мы также можем описать этот процесс как дифференциацию жизненных миров в ходе возрастающего социального усложнения: возникает рефлексивное отношение к традициям и к социальной интеграции, той интеграции, что в настоящее время достигается за рамками родственных групп и даже за рамками политических границ; также рефлексивность возникает и в отношении индивидов к самим к себе. В европейской современности, мы наблюдаем дальнейший познавательный толчок в тех же размерах. Мы наблюдаем обострение сознания случайностей и расширение футурологических ожиданий; эгалитарный универсализм становится более заостренным на законе и морали; также здесь есть место и для прогрессивной индивидуализации. В любом случае, мы по-прежнему извлекаем отсюда наше нормативное самосознание (без учета кратковременных, продиктованных модой отказов).

Конечно, мы не должны рассматривать это как линейное развитие, несмотря на определенные эволюционные пороги. Постколониальная встреча с другими культурами в 20 веке обратила наше внимание на раны колонизации и разрушительные последствия деколонизации и, таким образом, также на шокирующую диалектику высокоуровневой рефлексивности. Сегодня мы оказываемся в условиях перехода к мультикультурному мировому сообществу и борьбы за его будущее политическое устройство. Результат полностью непредсказуем. Для меня, глобальная современность выглядит как открытая арена, на которой участники, с точки зрения различных путей культурного развития, борются [streiten] над нормативным структурированием социальной инфраструктуры, которая является более или менее общей. Это открытый вопрос, достигнем ли мы успеха в преодолении атавистического социально-дарвинистского состояния «поймай меня, если сможешь», которое по-прежнему доминирует сегодня в международных отношениях; в точке, в которой капитализм, глобально развязался и одичал, становится возможным приручить его и направить в русло социально приемлемых путей.

ЭМ: *Я хотел бы, взять приманку этого критического тезиса о раскованном и хищном капитализме, но это уже другая тема для другого разговора. Вы утверждаете, что постметафизическая мысль должна быть критичной в отношении секулярных соблазнов, и что способом удержания в ситуации неопределенности, является подход к вопросу о религии как «современной интеллектуальной конфигурации», которая не может быть правильно понята, если она наблюдается исключительно из гносеологической точки зрения. Для того, чтобы преодолеть эту «когнитивисткую» редукцию религии, вы обращаетесь к изучению ритуала и мифа, и Вы пишете: «Сегодня, когда члены религиозной общины выполняют свою ритуальную практику они, кажется, ищут надежный источник солидарности, который более не доступен любым другим способом». Но можно ли утверждать, что нерелигиозные граждане могут участвовать в «ритуальных практиках», которые не являются религиозными, и в которых они могут найти гарантии солидарности? Возьмем, к примеру, практику добровольчества по регистрации избирателей, или политической агитации,*

характерную для Вашингтона, работу в столовых, посещение заключенных в тюрьмах, помощь в строительстве домов для бездомных. Существует множество нерелигиозных «ритуалов» — позвольте нам называть их «гражданскими ритуалами», и можно сказать, что у всех граждан есть доступ к этим способам обретения чувства солидарности, в то время как вы полагаете, кажется, что только у религиозных граждан есть такой доступ.

ЮХ: В своей книге «После Прогресса», Нормен Бирнбаум описал религиозные корни мотивационного фона социалистических и прогрессистских движений в США и Западной Европе, которые совместно определяли социальную историю Запада на протяжении века, вплоть до краха советского режима. Эти социальные движения были, в соответствии с их собственным самосознанием строго атеистичными. Можно предположить, что в этом смысле, гражданская общность [zivilgesellschaftlich], в некоторых случаях даже среди нерелигиозных граждан, сохранила нечто из назидательного и душиспасительного характера участия в воскресном культовом собрании. Ибо, как мы знаем, этот вид добровольческой деятельности является одним из отличительных признаков политическая культура США. Что показательно в этом добровольчестве, кажется, меньше сходства между религиозным и гражданским [staatsbürgerlich] ритуалом, чем прочного мотивационной потенциала религиозной социализации, которая часто продолжает быть бессознательно эффективной.

Я не думаю, что справедлива столь модная среди социологов практика, применения очень специфической концепции ритуала для всякого повторяющегося поведения. Кажется, наоборот, что основными источники солидарно обеспеченной энергии ритуалов, являются идеи и опыт, описанные антропологами, которые обязаны сами по себе очень своеобразной форме коммуникации. Эта форма отличается, во-первых, отсутствием связи с миром в самореференциальной общинной практике замкнутой на себя. Во-вторых, она отличается от целостного смыслового содержания недифференцированным, или еще не пропозиционально дифференцированным, использованием различных знаковых символов (например, песни и танца, пантомимы, украшения, бодиарта, и т.д.). Я хотел лишь сказать, что сегодня, только религиозные общины, путем их культовых практик, имеют открытый доступ к архаическому опыту такого рода. Эти переживания остаются закрытыми для тех, кто немузыкален в религиозном смысле; такие, как мы должны довольствоваться эстетическими переживаниями, как высокосублимированной заменой. Эта аналогия действительно мотивировала Питера Вайса на поиск политической надежды в «эстетике сопротивления», то есть, в поучительной и солидаризирующей силе искусства, которая «ломается в течении жизни». Даже если эта надежда, вдохновленная сюрреализмом, сегодня исчезла, конечно, нет оснований вслепую рассчитывать теперь на мотивационные силы религии в борьбе против неолиберальной десолидаризации общества. Как мы знаем, эти мотивационные силы политически весьма двойственны. Демократическое правовое государство не согласовывается, не гармонизируется с каждой религиозной практики, но только с не-фундаменталистски ориентированной.

ЭМ: *Вы утверждали, что секулярная идеология современных конституционных демократий лишена в своих публичных сферах смыслового содержания, которое необходимо для нравственного здоровья политики. По этой причине, вы защищаете боль-*

шую терпимость, или даже присутствие в публичной сфере, тех видов аргументов, которые могут выдвинуть религиозные граждане. Теперь, если смотреть из перпестиквы США, ваш тезис о постсекулярной публичной сфере, на самом деле очень напоминает то, что уже происходит. Что если я скажу, о Вашем предположении относительно постсекулярной публичной сферы тоже, что сказал Рорти о Ролсе, а именно, что его политический либерализм был философско-политической артикуляцией политических практик граждан США? Другими словами, что ваша теория выражает эту очень локальную практику, а именно вид гражданской религии и аккультурации через конфессиональную идентификацию, уникальные только для США.

ЮХ: Я понимаю, почему происходит такое впечатление. Моя критика направлена против секулярного [laizistisch] понимания разделения церкви и государства. Это европейский взгляд. В этой стране, в которой президент публично молится в кабинете, критицизм ориентированный теми же принципами имеет противоположную политическую направленность. На мой взгляд, позиция, которая не хочет подвергаться политическому влиянию религиозных голосов и призывает действовать в данном случае через официальные ограничения, размывает границы, без которых светское государство не может сохранять свою беспристрастность. Что должно быть защищено так это то, что решения законодателя, исполнительной власти и судов, должны быть не только сформулированы универсально доступным языком, но также оправданы на основе универсально приемлемых оснований. Это исключает религиозные основания из всех решений, санкционированных государством, то есть юридически обязательных норм. Кроме того, я не верю, что светские граждане могут узнать что-нибудь из фундаменталистских учений, которые не могут смириться с фактом плюрализма, с публичным авторитетом наук, и с эгалитаризмом наших конституционных принципов. С другой стороны, вы правы, что политические культуры уже настолько отличаются от наших западных обществ, что универсальные принципы общественной роли религии, в целом, то, что мы на Западе называем «разделением церкви и государства», — должны быть определены и институализированы в каждом конкретном местном контексте.

ЭМ: *В вашем эссе «Что подразумевается под «постсекулярным обществом», а также в дискуссии «Ислам в Европе» из вашей последней книги «Европа, пошатнувшийся проект», вы называете три явления, которые могут объяснить появление того сознания, что вы называете «постсекулярным». Во-первых, способ, которым глобальные масс-медиа постоянно подчеркивают глобальную роль религии как в конфликтах, так и в примирении. Во-вторых, возрастание понимания того факта, что религиозные формы убеждения и прямого выражения мнения проникают в публичную сферу. И, в-третьих, — и это именно то, на чем я хочу сосредоточиться в своем вопросе – путь, на котором «европейские общества» все еще не совершили «болезненный переход к пост-колониальным иммигрантским обществам». Вы утверждаете, что постсекулярное сознание должно быть связано с постколониальным типом гражданства, в котором граждане определены равными, независимо от их расы и религиозных убеждений?*

ЮХ: Здесь, безусловно, есть связь между появлением постсекулярного сознания и новыми миграционными потоками, которые фундаментально представляют две проблемы для национальных государств. Во-первых,

натурализованные иммигранты из другой культуры должны быть социально и экономически интегрированы, кроме того они должны получить пространство для утверждения своей коллективной идентичности. Во-вторых, ненатурализованные, частично нелегальные чужаки, которые не пользуются гражданскими правами, должны быть размещены на равных условиях с гражданами страны, по крайней мере, в том, что касается статуса их гражданских прав. Эта проблема существует, например, в США в настоящее время, относительно реформы здравоохранения, которая была первоначально предназначена для включения в систему страхования незаконных мигрантов.

Классические иммигрантские общества лучше справляются с первой проблемой, чем европейские общества, которые либо открывают себя, прежде всего, для выходцев из своих колоний (например, Великобритания и Франция), либо для иностранных рабочих (например, Германия). В наших более однородных — и даже более религиозно однородных — обществах, мы, европейцы, понимаем и применяем конституционные принципы на сегодняшний день в свете наших национальных культур. Тем не менее, увеличение культурного и мировоззренческого плюрализма взрывным способом размыкают это соединение. Мы узнаем, что абстрактные правовые принципы, которые обещают всем гражданам равные права должны быть отделены от того, что большинство культур до сих пор неявно считали само собой разумеющимся. Одним из примеров является приговор конституционного суда Германии о христианских символах в школьных классах. Широко открытые политические культуры должна формироваться и расти за счет главенствующей культуры, но так чтобы все граждане могли найти в ней место.

Другая проблема вызвана неконтролируемым наплывом экономических иммигрантов и беженцев. Если я правильно понимаю, все государства переживают сегодня трудное время с легализацией «серой» иммиграции. Ваш тезис о постколониальном гражданстве в своих следствиях и направлении стремится к неограниченному праву на убежище для иммигрантов всех видов. Даже не обращая внимания на ксенофобские реакции («лодка полна»), которые являются одинаковыми во всем мире, я бы не рассматривал такое предложение в качестве практически осуществимого, даже по строго экономическим соображениям. Скорее всего, эта зудящая, актуальная тема направляет наше внимание на продолжающееся формирование более справедливого международного порядка. Конституционализация международного права будет способствовать политическому устройству мультикультурного мирового сообщества, и, таким образом глобальному включению внутренней политики, что может стать корнем решения проблем всех мировых миграционных потоков, то есть, нужно бороться не с последствиями иммиграции, но с причинами эмиграции. В общем и целом, никто не эмигрирует из удовольствия и жажды приключений.

ЭМ: *Вы были ведущим семинара здесь в Университете Стони Брук, в котором мы изучали произведения Шмитта, Штрауса, Метца, и Ролза. Можете ли вы поделиться с нами своими собственными целями в изучении некоторых мыслителей, которые, были бы вам интересны, исходя из ваших собственных философских интуиций и позиций.*

ЮХ: Я заинтересован в вопросе, может ли некто представить безобидный смысл в нормативно очерченной концепции «политического», несмо-

тря на различные злоупотребления своими метафизическими и теологическими коннотациями. Далее в системе с социально-научными понятиями «политическая система» и «политика» «политическое» не получает — смотри Деррида — по-видимому, достойного место. Описательно, концепция не может не обратиться к символическому полю, в котором первые огосударствленные общества представлены самим себе. Политическое относится к символической презентации и коллективной самоидентификации [Selbstvergewisserung] этих ранних высоких культур, которые отличаются от квази-естественных интегрированных племенных обществ, среди прочего, рефлексивно политической, то есть, сознательно принятой, социальной интеграцией. С точки зрения эволюции, в это время формируется новый комплекс законов и политической власти, рождается совершенно новый вид легитимации: ведь это вовсе не естественно, когда один человек или несколько людей могут выработать решения обязательные для всех. Только убедительная связь с религиозными идеями и практиками обеспечивает для правителей правовое послушание населения. В то время как правовой порядок стабилизируется санкционированием государственной власти, политическая власть, в свою очередь, должна опираться на легитимизацию власти священным законом для того, чтобы быть просто принятой. Именно в этом символическом измерении, в котором узаконивается сплав политики и религии возникает и понятие политического, относящееся к этому сплаву. «Религия» черпает свою легитимизирующую силу в том, что она обладает своим корнем, независимым от политики, в идеях спасения и страдания [Heil und Unheil] и в практике работы со спасительными и апотропическими силами.

Но мы обязаны первыми концепциями политического номотетическому мышлению Израиля, Китая и Греции, и, в общем, артикуляционной силе появляющихся метафизических и религиозных мировоззрений. Как только человеческий дух освобождает себя для индивидуального поиска спасения от ловушек событий, чей поток сюжетно упорядочен и находится во власти мифических сил — совершенно освобожденных ссылкой на бога находящегося за миром или миру имманентного в качестве исчезающей точки космической законности — политический правитель может восприниматься только как представитель божественного, но не в качестве своего собственного воплощения. Как человеческая личность, он тоже теперь субъекта номоса, по отношению к которому измеряются все человеческие действия. То, что приходит, наконец на Запад вряд ли является следствием восхождения паулинистического христианства в Римской государственной религии и продуктивного слияния теологии с греческой метафизикой. Это только в этих исторических контекстах получается так, что мышление ориентированое концептом политического может быть легко объяснено — тем режимом мышления, который Лео Штраус мог бы связать с политической философией греков и христианским естественным правом, и Карл Шмитт с политической теологией, которая оставила глубокие следы в христианском Западе со времен Августина.

Эти высокоразвитые концепции политического, однако, потеряли свое «место в жизни» благодаря совершенно различным условиям современности. Тем не менее, Штраусс хотел открыть размерность политического, даже в современных условиях, путем непосредственного возвращения к традиционному естественному закону, в то время как Карл Шмитт при-

знавал в суверенном праве раннего современного государства реформированную структуру объединяющей силы политического. В условиях авторитарной демократии масс, он хотел, обновить понятие политического с исторической точки зрения эпохи государственности, которая подходит к концу. На мой взгляд, обе концепции не удались, но надо остерегаться отождествления канцелярского фашизма Шмитта с отличной герменевтической реактуализацией Штрауссом классического естественного права. Тем не менее, концепция политического сохраняет своеобразную актуальность в условиях «постдемократического» развития, в котором политическое рассматривается общественным сознанием в качестве возможного средства для активного продвижения эгалитарной и инклюзивной социетальной интеграции. Это также может объяснить скрытую актуальность Штрауса и Шмитта, чьи теории в настоящее время некритически освоены даже левыми, и соответственно продолжают отравляют политическую мысль в этом своем сыром виде.

Это, кстати, не случайно, что я поднял эту тему в условиях парализующего запугивания: я поражен отсутствием всякого рода стихийного протеста против вопиющей социальной несправедливости триллион долларовых вливаний в пользу банков за счет будущих налогов и роста безработицы, за счет государственного и частного обнищания в первую очередь тех классов, отраслей, и сфер жизни, которые наиболее нуждаются в государственной поддержке.

По этой причине, в нашем общем семинаре я хотел проверить, со ссылкой на контрпример «Политического либерализма» Джона Ролза, может ли в рамках умеренных условий либеральной, конституционной демократии, разумный смысл быть найден в развитых концепциях политического. По крайней мере, намек на этот тезис, мы должны понимать, как одно из следствий того факта, что секуляризацию государства не следует путать с секуляризацией гражданского общества. Пока религиозные традиции и организации сохраняют жизненные силы в обществе, разделение церкви и государства в контексте либеральной конституции не может привести к полной ликвидации того влияния, что религиозные общины могут иметь на демократическую политику. Чтобы быть уверенным, секуляризация государственной власти требует конституцию нейтральную для мировоззрений и беспристрастную в отношении коллективных обязывающих решений структурированных конституцией в условиях конкурирующих сообществ мировоззрений и религий. Но конституционная демократия, которая явно разрешает гражданам вести религиозную жизнь, не может в то же время заниматься дискриминацией в отношении этих граждан в их роли демократических совместных законодателей. Долгое время этот намек на парадокс вызывал рессентимент против либерализма – что несправедливо, если происходит отождествление политического либерализма с его секулряной [laizistisch] интерпретацией. Либеральное государство не может в политической публичной сфере, то есть, в корне демократического процесса, осудить выражения религиозных граждан, не может контролировать их мотивы в то время как они стоят у урны для голосования.

В этом смысле, коллективное самосознание либерального государства не должно оставаться нетронутым мировоззренческим плюрализмом в гражданском обществе. Содержание религиозных выражений должны быть переведены на универсально доступный язык, прежде чем они могут встать в официальную повестку дня и принять участие в рабо-

те органов, принимающих решения. Но религиозные граждане и религиозные общины сохраняют влияние именно в тех местах, в которых демократический процесс берет начало в столкновении между религиозными и нерелигиозными слоями населения. Пока политически актуальное общественное мнение питается из этого водоема общественного использования разума религиозными и нерелигиозными гражданами, оно должно принадлежать к коллективному самосознанию всех граждан, так как делиберативно образованная демократическая легитимация питается также и религиозными голосами и конфронтациями, стимулированными религией. В этом смысле, понятие «политического», таким образом, смещается от государства к гражданскому обществу, сохраняя отсылку к религии, даже в пределах секулярного правового государства.

ЭМ: *Как слушатель, я был приятно удивлен, узнав, из наших семинарских дискуссий, что у вас другой взгляд на Шмитта визави Штрауса, с одной стороны, и Метца, с другой. Есть, как вы это выразили, две формы политической теологии: одна анти-просвещенческая, а другая про-просвещенческая. Могу ли я сказать то, что Метцовская версия политической теологии воплощает вид постметафизического религиозного просвещения, которое вы проповедуете в своей собственной политической философии? Является ли Метц вашим идеальным партнером в рамках религиозного постсекулярного диалога.*

ЮХ: То, что выражено в этой броской фразе, не является совсем ошибочным. Большой заслугой Метца является уже тематизация темпоральной чувствительности постметафизического мышления без каких-либо контекстуалистских исключений, таким образом, что эта тема может служить мостом к современной теологии. В некоторой части именно под влиянием Метца появилось молодое поколение теологов в Германии. Это поколение больше не разделяет мнение, выраженное Папой в его Регенсбургской речи. Члены этого поколения вошли в теологию, после кантовской критики разума, так что они не сетуют на то, что номинализм стал вратами для современной истории упадка. Скорее всего, они также признают в постметафизическом направлении мысли процессы обучения, из которых возникли эти направления.

Спасибо, что дочитали нас до конца!

Если вы просто перелистнули на эту страницу, то мы рады, что вам интересно чем всё закончится! Для вас старались авторы:

Бредихин Сергей Сергеевич — социолог, философ, директор АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ» (Челябинск, Россия).

Головина Мария Александровна — религиовед, преподаватель Челябинского государственного университета (Челябинск, Россия).

Жижек Славой — Ph.D., профессор философии и психоанализа Университета Любляны, старший научный сотруднк Института Социологии (Словения), приглашенный профессор Колумбийского, Принстонского, Мичиганского, Нью-Йоркского и ряда других университетов, международный директор Бирбексого университета гуманитарных исследований (Любляна, Словения).

Евдокимова Людмила Сергеевна — кандидат исторических наук, доцент Челябинского института переподготовки повышения квалификации работников образования, член наблюдательного совета АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ» (Челябинск, Россия).

Короплясова Екатерина Валерьевна — религиовед, аспирант кафедры истории Российского государства Московского государственного университета (Москва, Россия).

Логиновский Сергей Сергеевич — кандидат философских наук, преподаватель (Челябинск, Россия).

Морозова Ирина Николаевна — кандидат культурологии, доцент Челябинской государственной культуры и искусств (Челябинск, Россия).

Павлова Екатерина Юрьевна — религиовед, ведущий специалист Управления национальной политики Министерства культуры Челябинской области, член правления АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ» (Челябинск, Россия).

Помелов Владимир Александрович — философ, член правления АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ» (Челябинск, Россия).

Фолиева Татьяна Александровна — кандидат философских наук, доцент кафедры профсоюзного движения и общих гуманитарных дисциплин, Волгоградского филиала ОУП ВПО «Академии труда и социальных отношений» (Волгоград, Россия).

Чумаченко Татьяна Александровна — доктор исторических наук, профессор кафедры политологии Челябинского государственного университета (Челябинск, Россия).

Щетинина Елизавета Витальевна — религиовед, философ, главный специалист МКУ «Центр народного единства» Администрации города Челябинска, председатель правления АНО «Центр культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ» (Челябинск, Россия).

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Прогрессивный журнал «Генезис» является регулярным научным изданием.

Структура журнала состоит из трех частей. Первая часть включает редакторский раздел, где редколлегия представляет собственный взгляд на тему актуальных событий, происходящих в обществе и мире и тенденций научных исследований. Вторая часть состоит из четырех основных разделов: человек, религия, культура, общество. В последней части журнала расположены дополнительные рубрики, например, переводы на русский язык работ западных исследователей.

Журнал выход ежеквартально. Форма выпуска: электронный журнал с возможностью выпуска печатных номеров в ограниченном количестве.

У авторов есть два варианта для публикации в нашем издании. Первый путь — включение публикации по согласованию с редакцией в конкретный номер журнала, посвященный той или иной теме. Второй — отправка в редакцию материала по любой интересующей автора теме с рассмотрением редколлегией возможности включения материала в следующий номер с подходящей тематикой. Все присланные публикации проходят рецензирование силами редколлегии или привлеченных извне экспертов. В случае необходимости редколлегия всегда готова оказать помощь и поддержку в доведении автором публикации до печати. Все публикации для авторов бесплатны и не вознаграждаются гонораром. Предоставляемые статьи должны являться оригинальными неопубликованными ранее в других печатных или электронных изданиях (исключение возможно лишь по специальной договоренности с редакцией). Статья предоставляется в электронном виде как файл «Microsoft Word» (на электронном носителе или по электронной почте) на русском или английском языке. Объём текста статьи должен быть от 20 000 до 60 000 знаков, включая пробелы и сноски (от 0,5 до 1,5 п.л.)

Технические требования: шрифт: Times New Roman, размер шрифта — 12, положение на странице — по ширине текста; поля — по 2 см. со всех сторон; междустрочный интервал — «Множитель» 1,15; интервал между абзацами «Перед» — нет, «После» — «Авто»; отступ «Первой строки» — 1,25; текст — одна колонка на странице.

Первая (титульная) страница статьи должна содержать следующую информацию: Заглавие (Times New Roman), прописные буквы, размер шрифта 16, полужирный, положение по центру страницы; Ф.И.О. автора (Times New Roman), размер шрифта 14, полужирный курсив, положение на странице по правому краю, через строку после «Заглавия»; сведения об авторе – ученая степень, должность, место работы, город, страна размещаются под Ф.И.О. автора, (Times New Roman), размер шрифта 14, полужирный курсив, положение на странице по правому краю; аннотация к статье. Слово «Аннотация»: (Times New Roman), размер шрифта 14, полужирный, положение по центру страницы, через строку после «Сведений об авторе». Текст аннотации: не более 1200 знаков с пробелами, (Times New Roman), размер шрифта 12, курсив, положение

по ширине текста, отступы слева и справа — по 4 см., отступ «Первой строки» — 1,25; ключевые слова (от 1 до 10), размещаются под «Аннотацией», фраза «Ключевые слова»: (Times New Roman), размер шрифта 14, полужирный, положение по левому краю страницы, отступы слева и справа — по 4 см., после фразы ставится двоеточие; сами ключевые слова указываются после фразы «Ключевые слова» в той же строке, через запятую; контакты автора, размещаются в сноске к Ф.И.О. автора на титульной странице, содержат фамилию и инициалы автора(-ов) и адрес электронной почты.

Сам текст статьи начинается со второй страницы. На последней странице необходимо предоставить перевод титульной страницы на английский язык (имя и фамилия автора, ученая степень, должность, место работы, город, страна, заголовок статьи, аннотация, ключевые слова).

Разделы статьи должны быть пронумерованы. Оформление заголовков разделов — шрифт Times New Roman, размер шрифта — 14, полужирный, положение по левому краю страницы.

Нумерация **сносок** – автоматическая, с нарастающей нумерацией до конца текста статьи, шрифт — Times New Roman, размер — 10, положение текста на странице по ширине текста. В случае цитирования части книги или статьи указывают необходимые страницы. Ссылка на источник оформляется в виде сноски.

Каждая **таблица** должна быть пронумерована и иметь заголовок. Номер таблицы и заголовок размещаются над таблицей. Номер оформляется как «Таблица 1», шрифт — Times New Roman, курсив, размер — 12, положение текста на странице по правому краю. Заголовок размещается на следующей строке, шрифт — Times New Roman, размер — 12, положение текста на странице по центру.

Графические материалы должны быть представлены «Microsoft Graph» или «Excel» без использования сканирования. Графические объекты должны быть в виде рисунка или сгруппированных объектов. Графические объекты не должны выходить за пределы полей страницы и превышать одну страницу. Каждый объект должен быть пронумерован и иметь заголовок. Номер объекта и заголовок размещаются под объектом. Номер оформляется как «Рисунок 1», шрифт — Times New Roman, курсив, размер – 10, положение текста на странице по левому краю. Далее следует название — шрифт Times New Roman, размер — 10.

Математические формулы оформляются через редактор формул «Microsoft Equation». Их нумерация проставляется с правой стороны в скобках. При большом числе формул рекомендуется их независимая нумерация по каждому разделу.

Список литературы приводится в конце статьи и озаглавливается «Список литературы» — шрифт Times New Roman, размер шрифта — 14, полужирный, положение по левому краю страницы. Сам список литературы оформляется как общий список без нумерации, размер шрифта — 12, отступ 1 см. Сначала указываются русскоязычные источники, затем иностранные, затем электронные ресурсы. Список строится по алфавиту.

Редколлегия журнала оставляет за собой право не включать в сборник статьи, не соответствующие указанным требованиям и превышающие установленный объём.

Статьи, оформленные в соответствие с требованиями, проходят рецензирование и утверждаются на заседании Редколлегии. Решение о публикации сообщается автору в течение недели после утверждения статьи на Редколлегии. При наличии замечаний рукопись возвращается автору на доработку. Редакция не несет обязательств по рецензированию всех поступающих материалов и не вступает в дискуссию с авторами отклоненных материалов.

Ц

Центр культурно-религиоведческих исследований,
социально-политических технологий
и образовательных программ

Прогрессивный журнал Генезис является проектом Центра культурно-религиоведческих исследований, социально-политических технологий и образовательных программ. Журнал выходит с периодичностью 4 раза в год. Журнал распространяется бесплатно. Если вы хотите посодействовать развитию журнала - мы будем рады вашей поддержке, ваши средства вы можете направить на яндекс-кошелёк: **41001504463650**