

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск V

«Современные тетради»
Москва 2008

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова

Философский факультет

АСПЕКТЫ

*Сборник статей
по философским проблемам
истории и современности*

Выпуск V

«Современные тетради»
Москва 2008

УДК 1/13
ББК 87
А907

Сборник подготовлен
Советом молодых ученых философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова

Редакционный совет:

Канд. филос. наук, ст. преп. А.А. Скворцов,
канд. филос. наук, научн. сотр. П.А. Сафронов
ст. научн. сотр. П.Н. Костылев,
канд. полит. наук, доц. А.В. Федякин,
асп. И.Х. Максуютов

**А907 Аспекты: Сб. статей по филос. проблемам истории
и современности: Вып. V. — М.: Современные
тетради, 2008. — 312 с. — ISBN 978-5-88289-347-6**

В сборнике представлены работы студентов, аспирантов и молодых ученых философского факультета МГУ, отражающие широкий спектр теоретических направлений, методологических подходов и прикладных исследовательских интересов. Разнообразие тем, заявленных и рассматриваемых в публикуемых материалах, свидетельствует о многогранности разрабатываемых проблем и масштабности научных исследований, осуществляемых молодым поколением философов, политологов, религиоведов и культурологов факультета.

Для студентов, аспирантов, преподавателей и научных работников гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей и современными проблемами философских, политических, религиоведческих и культурологических наук.

Издательство «Современные тетради»

Лицензия № 040548 от 30.12.1997 г.

Главный редактор,
генеральный директор издательства — Красненков В.Г.

Ответственный за редакторско-корректорские работы — *Гордусенко Г.Д.*

Корректор — *Ременник В.А.*

Верстка, дизайн — *Давыдова Е.А.*

Подписано в печать . 2008 г.

Формат 60*90 7₁₆. Бумага офсетная. Объем 312 с. Тираж 500 экз.

Почтовый адрес издательства — ЗАО «Современные тетради»:

117342, г. Москва, ул. Введенского, д. 8. Тел.: 332-50-20

ISBN 978-5-88289-347-6

© Философский факультет МГУ
им. М.В. Ломоносова, 2008
© Издательство «Современные тетради»,
2008

СОДЕРЖАНИЕ

I. Аспекты философии и культурологии

<i>Болдырев И. А.</i> Жорж Батай и его «экономическая теория»	7
<i>Жданова Г.В.</i> Проблема Восток-Запад в русской мысли XIX—XX вв.	16
<i>Малова А.В.</i> Возникновение фотографии и ее место в системе искусств	26
<i>Миронов Д.Г.</i> Философская герменевтика языка Х.-Г. Гадамера	34
<i>Патлач А.И.</i> Концептуализация картезианского учения о сознании	48
<i>Сарайкина Г.С.</i> Об истоках и последствиях глобализации	56
<i>Сафронов П.А.</i> Предмет и феномен: эссе об организации опыта	67
<i>Скворцов А. А.</i> Христианская этика и теория ненасилия	72
" <i>Фомин А.А.</i> Выражение бытия в языке: концепция синтетического предмета	81
<i>Штиков А.М.</i> Современный взгляд на средневековые космогонии	91

II. Аспекты политологии

<i>Бочарова КН.</i> Некоторые теоретико-методологические аспекты исследования современного терроризма	105
<i>Гордеева М.М.</i> Основные характеристики региональных политических процессов в современной России	111
<i>Даштамиров О.Ш.</i> Теоретико-методологические аспекты политологического анализа таможенной политики государства	119
<i>Кабанов А.А.</i> Специальные службы и их функции в сфере обеспечения политической безопасности государства	124
<i>Кочетков ЕЕ.</i> Республики в системе федеративных отношений в современной России (на примере Республики Коми)	131

<i>Курбанов А.Р.</i> Понятие «политическая оппозиция» как теоретический конструкт.	143
<i>Лобанов М.А.</i> Диаспоры в политическом процессе.	150
<i>Снегирев А.В.</i> Москва как город федерального значения и субъект Российской Федерации	162
<i>Ратина М.Е.</i> Педагогический аспект гражданственности в системе институтов политической социализации.	171
<i>Семченков А.С.</i> Обеспечение внутривнутриполитической стабильности в Российской Федерации.	177
<i>Сопряков В.В.</i> Государственная промышленная политика: общие модели и задачи для России.	186
<i>Трушина М.А.</i> Политическая борьба в Югославии.	192
<i>Федякин А.В.</i> Исследование политики формирования позитивного образа государства: возможности и пределы современной науки.	198
<i>Ядрышников Е.В.</i> Интернет в современных условиях: проблемы этического и политико-правового регулирования ..	207

III. Аспекты религиоведения

<i>Комаров Ю.А.</i> Учение квакеров о человеке в трудах зарубежных исследователей.....	219
<i>Кондратьев А.В.</i> Концепция Спасителя в позднеантичном гностицизме.	225
<i>Костылев П.Н.</i> Зарождение суфизма и Басрийская школа.....	230
<i>Крупник И.Л.</i> Изучение зерванизма в отечественной и зарубежной литературе.	239
<i>Крюков Д. С.</i> Смысловая сфера религиозной личности.....	250
<i>Максутов И.Х.</i> «Миф» о Златоусте: к постановке проблемы ..	261
<i>Мирошников И.Ю.</i> Антропология Евангелия от Филиппа. . . .	273
<i>Опалев С.А.</i> Новые религиозные движения в российской светской печати (2001—2005 гг.).	280
<i>Сафронов Р.О.</i> Особенности дюркгеймовского определения религии. Сущность теории тотемизма.	288
<i>Ушакова В.В.</i> Исламский вызов в условиях глобализации.....	305

РАЗДЕЛ I

АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

*И~А. Болдырев,
кафедра истории зарубежной философии*

Жорж Батай и его «Экономическая теория»

Жорж Батай

Назвать знаменитого французского мыслителя Жоржа Батая (1897—1962) экономистом нелегко. Его творчество вообще с трудом поддается однозначному анализу. В России интерес к нему совпал с интересом к французскому постмодернизму, что правомерно, поскольку Батая можно считать тем, кто стоял у истоков этого движения. В самом деле, о его влиянии пишут Фуко, Бланшо, Деррида. Однако часто к Батаю относятся как к современному автору, упуская из виду неизбежную историческую ограниченность его взглядов. Он современник Сартра и сюрреалистов, а не поколения 1968 года, он свидетель двух мировых войн и советских показательных процессов, а не нынешнего «общества потребления». Тот факт, что Батая вместе с остальными «властителями дум» и теоретиками постмодерна начали переводить и издавать в России лишь в 1990-х гг., не должен искажать нашу оптику. Контекст его творчества существенно иной.

Батай всегда воспевал иррациональную чрезмерность, пытаясь подверстать свою жизнь под собственные идеалы. Он с самого начала был апологетом трансгрессии, переступания всяческих границ. Несостоявшийся священник, он начал свою литературную карьеру как писатель-порнограф, а впоследствии обратился к философии. Общение с Л. Шестовым породило увлечение Достоевским и Ницше, лекции А. Кожева привили вкус к гегелевской диалектике, осмысленной в духе нарождавшегося французского экзистенциализма. Несомненная философская одаренность Батая позволяла ему совмещать в себе несовместимое, быть точкой совпадения многочисленных противоположностей. Он занимался бурной политической деятельностью, создал тайное общество «Ацефал» («Безголовый»), целью которого было совершение человеческих жертвоприношений¹, и при этом оставался скромным библиотекарем и библи-

¹ Характерная деталь, прекрасно отражающая нравственные основы европейской ментальности: жертвоприношение не состоялось, хотя желающих стать жертвой было немало. Не нашлось только паяжача.

ографом, автором скрупулезных исторических исследований, не чуждых буквоедству. Он писал утонченные литературоведческие эссе и насыщенные личными переживаниями (но вместе с тем абстрактные) философские работы, однако любопытно то, что в зрелый период своего творчества Батай занялся, на первый взгляд, неожиданным делом—экономическими исследованиями.

Предметом нашего интереса и будут его экономические взгляды, которые, по-видимому, не поддаются систематическому упорядочиванию, однако, будучи заключены в рамки одной книги, могут, тем не менее, быть критически изложены. Главный труд Батая, посвященный экономической проблематике, — это «Проклятая доля» (1949), относительно недавно переведенная на русский язык¹. К этому тексту примыкает ранняя статья «Понятие траты» (1933). Ее ницшеанский пафос контрастирует с более поздней «Проклятой долей» и заставляет нас серьезнее отнестись к последней, оставив краткий и страстный манифест любителям французской литературной публицистики

Скажем сразу, что из-за неоднозначности и множественности возможных характеристик, которые давались и даются Батаю, сложно точно определить, является ли эта книга, как говорит сам автор, «трактатом по политической экономии»², или это скорее еще одно упражнение в «сакральной социологии», разрабатывавшейся Батаем и его единомышленниками по тайному обществу «Ацефал» в «Колледже социологии». Ясно одно: концепция Батая, сколь бы неоднозначной или даже порою абсурдной она ни была, выросла не на пустом месте и вписана в определенную традицию, более того, сейчас книги Батая в моде и, видимо, этот автор уже стал классическим. Таким образом, наша цель в том, чтобы осмыслить вклад Батая в экономическую мысль, попытаться понять границы его теоретизирования и задаться вопросом о популярности столь спорного исследователя. Отметим, что нас не будут интересовать эстетические, философские и литературные произведения Батая. Отчасти мы коснемся его социально-политических взглядов постольку, поскольку они нашли отражение в его политэкономической концепции.

Основные теоретические закономерности

По сути дела Батай переворачивает традиционные экономические категории, казавшиеся столь очевидными и ясными. Он ставит себе задачей изучение системы производства и потребления в более обширных рамках. Если человечество сводит использование материальных ресурсов к разрешению непосредственных сиюминутных трудностей, то оно тем самым приписывает используемым силам (бесцельному и избыточному движению и истечению энергии, которое, по мнению Батая, постоянно

¹ Батай Ж. Проклятая доля. М: Гнозис, Логос, 2003.

² Там же. С. 9. *

происходит на нашей земле) чуждую этим силам цель. Избыток энергии в любой системе может быть потрачен на ее развитие, если же система не может расти или же избыток энергии не может быть поглощен для ее роста, то лишняя энергия тратится. Прирост ресурсов в какой-то момент перестает быть объектом полного присвоения, и этим объектом становится расходование избытка. Такой вывод следует из рассмотрения экономики с «общей», а не с «частной» точки зрения.

Аналогом экономической системы Батай делает живую систему. Ни рост, ни размножение не были бы возможны, если у организмов не было бы некоторого избытка энергии. Более того, Батай берет на себя смелость утверждать, что рост есть фикция, что любой рост есть лишь *компенсация* за произведенные разрушения. Под разрушениями в общественной жизни понимается, прежде всего, война и смерть. И если учесть, что глобальным пределом роста живых систем является биосфера, то получается, что, поскольку рост ограничен, динамика жизни есть динамика расточения, а не накопления, причем расточения внутри этой системы.

В экономической системе, как известно, ключевую роль в механизмах роста занимает научно-технический прогресс. Батай отмечает, что техническое развитие сначала производит избыток, а затем начинает его потреблять. Примером, который был у Батая перед глазами, служили в 1949 году две мировые войны (и назревавшая третья) как роскошное расточительство, выводившее промышленность из кризисов перепроизводства. Невозможность войны и отказ от такого расточения, которое воспринимается как несправедливое, превращают рост богатства в экономике в ту самую «проклятую (или «отверженную») долю», вынуждают избыток энергии искать выход.

Батай утверждает, что если нам и следует нечто рационально выбирать, так это способ растраты, которую надо направлять в нужном нам направлении, что позволит избежать разрушений и уничтожения. Именно этот способ и определяет, по Батаю, тип общества, лежит в основе социального механизма. В каком-то смысле эта точка зрения противоположна вульгарному историческому материализму и сближается с позицией Вебера, поскольку «надстройку» кладет в основу «базиса», «профанное» обособывает «сакральным». Уже тогда (а теперь — тем более) рост и расширение экономической системы осуществлялись за счет сферы услуг, но и эта сфера, как указывает автор, не может расти вечно. По аналогии с «энергетическим» законом своей «общей экономики» Батай не считает возможным бесконечное накопление в этой системе. Выражаясь языком современного микроэкономического анализа, Батай начисто отвергает предпосылку о так называемой «локальной ненасыщаемости» предпочтений. Предпочтения в экономике, рассматриваемой им, насыщаемы. Но если классический анализ, констатируя наличие точки насыщения, не задает вопросов, что произойдет с системой далее, то Батай делает следующий логический шаг и утверждает (разумеется, в нормативном ключе, не пытаясь обосновать свою точку зрения прямо), что энергия будет продолжать поступать и что она будет растратена. Простейшими формами растраты в животном

мире являются половой акт и смерть, благодаря которым поддерживается баланс энергии внутри биосферы. В социальном и экономическом пространстве это различные формы роскоши, войны, кровавые жертвоприношения, строительство бессмысленных религиозных сооружений (пирамид у ацтеков, церквей в феодальной Европе). Приводя далее так называемые «исторические данные», Батай отмечает, вслед за Дюркгеймом и его школой, что сакральные торжества как бы «выпускают пар», позволяя обществу внутри особого, сакрального времени, сплотиться, дабы затем вернуть его в нормальное русло. Речь идет о своеобразной «стабилизации», описанной Дюркгеймом в его труде «Элементарные формы религиозной жизни» (там и была введена дихотомия «сакральное-профанное»).

В современном мире Батай находит подтверждение своим мыслям, анализируя план Маршалла, который, как ему кажется, есть сохранение баланса энергии, безвозмездная трата с целью равномерного распределения богатства в мире и смягчения той напряженности, которая возникла после Второй мировой войны. Батай, в частности, неоднократно подчеркивает, что в связи с ростом взаимосвязанности экономик и глобализацией необходима «общая» точка зрения, согласно которой США должны делиться с остальным миром избытком своих ресурсов.

Идеологически план Маршалла для Батая оказывается глубоким отрицанием классических капиталистических принципов накопления и роста. Однако мы знаем, что исторически, в долгосрочном периоде, план Маршалла, напротив, содействовал росту, что приводит нас к противоречию, на которое Батай обращает внимание, анализируя потлач.

Потлач и экономика растрат

Особую роль в теории Батая играет так называемый «потлач» или дар соперничества (впервые описанный в работах М. Мосса), при котором осуществляется унижительное для одариваемого действие. Дар изымается из мира повседневных предметов и обретает сакральное значение. Подчеркивается символический характер дарения, которому сопутствует показная растрата благ. На потлач можно ответить только еще большим потлачем. Дарение при потлаче становится обретением власти, но чтобы власть действительно стала властью, необходимо присутствие другого и воздействие на него. Человек становится богатым, показным образом потратив то, что, лишь будучи потребленным, является богатством. Как считает Батай, мы реализуем закон траты, избытка, созвучный общему движению вселенной, но чтобы для нас это имело смысл, существует власть дара, приобретение ранга, который есть способность индивидов к дарению (противоположная обычной вещи, ибо в древних обществах ранг имеет сакральный смысл). Речь идет о том, что мы бессознательно вовлечены в процессы энергетического обмена, выражением которых становятся подобные действия.

При анализе потлача Батай указывает на фундаментальную противоречивость человеческого существования. С одной стороны, люди отрицают «рабское» пользование благами (т.е. их использование ради накопления богатств), с другой стороны, рабски используют это отрицание. Подобная противоречивость выливается у Батай в противоречие между производством и потреблением, в невозможность одновременного потребления и приумножения богатства.

Батаю можно возразить в том духе, что реально потребление осуществляется ради насыщения, а не ради самого потребления или показной растраты. Даже при рассмотрении показного потребления Батай не может не признать, что получаемый престиж также потребляется и служит расширению потребительских возможностей. Однако он все равно указывает, что даже если престиж и служит источником прибыли, то все равно его принцип — в расточительстве. Кроме того, престиж, как уже было сказано, не есть вещь, это что-то трудно формализуемое и эфемерное, «сакральное», измерить престиж можно лишь косвенно, чем и занимается в рамках современной экономической науки поведенческая и институциональная теория.

Еще одним важным персонажем, которого рассматривает в своей книге Батай, является Маркс. Любопытна трактовка Марксом тех проблем, которые затрагивает Батай в связи с роскошью и показным потреблением. В частности, критикуя в «Теориях прибавочной стоимости» экономистов, апологетически настроенных в отношении непроизводительного потребления и превращающих это непроизводительное потребление в условие производства, Маркс утверждает, что расточительный капиталист все равно не является настоящим расточителем. Его богатство — «потребляющее богатство с нечистой совестью, с задней мыслью о бережливости и расчетливости»¹. Для Маркса капитализм — это всегда производство ради производства, стоимость, увеличивающая самое себя. Непроизводительное потребление связано с капитализмом, но не является его необходимым условием. Интересно, что теория Маркса сопоставляется Батаем с протестантизмом на том основании, что и марксизм, и идеология Реформации стремятся сблизить человека и мир вещей, удалить из вещей присущую им особую сокровенность. «Основопологающий проект марксизма сводится к полному освобождению мира *вещей* (экономии) от всех элементов, внешних этим *вещам* (экономии): именно исчерпывая все возможности, скрытые в вещах (безоговорочно подчиняясь их требованиям,... доводя до крайних последствий движение, сводящее человека к *вещи*), Маркс решительным образом настроен свести *вещи* к человеку, а человека — к свободному распоряжению самим собой»² — пишет Батай. Здесь тоже кроется парадокс, ибо и Маркс, и Батай стремятся к освобождению человека, но Батай с самого начала апеллирует к иррациональным, животным инстинктам, к мистическому опыту человеческого существа, а Маркс становится идеологом

¹ Маркс К. Теории прибавочной стоимости//Соч., 2-е год. Т. 26 4.1, М.: Политиздат; 1962. С. 276.

² Батай Ж. Проклятая доля. М: Гнозис, Логос, 2003. С. 121—122.

особой миссии рабочего класса, способного воплотить Царство Божие на земле и освободить самого себя путем подчинения себе вещей, устранения овеществляющего и косного капиталистического способа производства.

Но вернемся к показному потреблению. Экономика потлача длительное время была предметом пристального интереса и обсуждения в рамках различных наук, преимущественно социологии и социальной антропологии. Акцент делался на символическом характере экономических операций, на их отрыве от реальных вещных отношений. Любопытным примером создания новой экономической идеологии современного постиндустриального общества, отчасти базирующейся на представлениях о потлаче, является книга Гиддера¹. Автор пытается обосновать современную экономическую систему не как систему длительного накопления, а как постоянный процесс рискованного инвестирования в условиях неопределенности, который он соотносит с понятием траты. Иррациональность, случайность, вложения в неизвестное, доход по которым и возмещение которых не гарантированы — вот подлинная моральная основа современного капитализма, вызревавшая долгое время (одним из первых экономистов XX века, осознавших роль предпринимателей-инноваторов, был, как известно, Шумпетер), но теперь проявляющаяся наиболее отчетливо. Образцовый капиталист сегодня не расчетливый накопитель и аскет, каким он представлялся Веберу, напротив, он должен уметь тратить, порою руководствуясь отнюдь не рациональными соображениями, а чутьем, интуицией, настроением, уступая социальному давлению, конформизму и т.д., короче говоря, иррациональность становится движущим идеологическим принципом современного капитализма. В некотором смысле и Батай, и Гилдер движутся в русле ключевых положений кейнсианской макроэкономики, ведь именно Кейнс (в частности, своим знаменитым «парадоксом сбережений») радикально изменил классические представления (в то время бывшие по большей части микроэкономическими), противопоставив им свой, «общий», как сказал бы Батай, взгляд. Классикой в то время была в основном теория частичного равновесия А. Маршалла и маржиналистская микроэкономика, окончательно оформившаяся на ее основе.

Сопоставляя точки зрения Батая и Гилдера, можно сделать вывод, что в современном обществе ключевое противоречие между показным потреблением и рационально организованным производством снято. Для того чтобы эффективно производить, следует потреблять и тратить, поэтому на первом этапе любая экономическая деятельность нуждается в (непродуктивной) трате, которая затем, согласно всем диалектическим законам, оборачивается своей противоположностью. Результатом развития должна стать вся социальная структура в целом, в которой присутствуют и рациональные, и иррациональные моменты. По-видимому, в научно-теоретическом анализе не следует преувеличивать значение мистического опыта в социальной жизни, как это делает Батай.

¹ *Gilder G. Wealth and Poverty.* N.-Y.: Bantam Books, 1981.

ическое значение концепции Батая

На мой взгляд, теория Батая есть, прежде всего, социально-политическая, философская, но отнюдь не научная теория. Рассуждения автора порою наукообразны, но не более того. Скорее, работы Батая в области экономической науки носят идеологический характер, стремятся выразить определенный социальный идеал, весьма туманный и чрезвычайно сомнительный. Иными словами, Батай часто выдает желаемое за действительное. Однако некоторые его соображения заслуживают внимания.

Во-первых, нельзя не заметить, что переформулировка задачи потребительского выбора (которая непосредственно следует из батаевского анализа) во многом полезна в исследовании рынков культурных благ, товаров роскоши и пр. Действительно, если в классической задаче рационального выбора потребителя мы сталкиваемся с ресурсными ограничениями и максимизируем некоторую целевую функцию на заданном ограничении множества (причем потребности, как правило, считаются неограниченными), то у Батая мы, скорее, сталкиваемся с избытком ресурсов, которые следует потратить, и наша задача сводится к выбору способа растраты. Именно такой выбор часто осуществляется в современном обществе, когда речь заходит о товарах, не имеющих никакой объективной пользы. Потребность становится не недостатком, а, наоборот, желанием избавиться от избытка. Эти же феномены в свое время описывал Т. Веблен в «Теории праздного класса», правда, придавая им несколько иной смысл и пользуясь особыми объяснительными схемами. Явление «престижного потребления» и дебаты вокруг экономического понятия рациональности давно уже стали предметом анализа, поскольку осознается необходимость выхода за рамки традиционных представлений о человеческом поведении, используемых стандартной неоклассической экономической теорией.

Эти представления были подвергнуты сомнению и в книге Батая, ведь говорить о редкости ресурсов и скудости экономической системы в XX веке нельзя: технический прогресс являет нам примеры невероятного роста всевозможного изобилия. По крайней мере, банальные представления об ограниченности ресурсов окажутся неполными и абстрактными. Для сегодняшнего западного мира такая точка зрения (а значит, и соответствующие методологические требования в отношении науки, непосредственно из нее вытекающие) вполне оправдана.

Однако понятие пользы, которое вводит Батай, довольно узко. Польза есть то, что способствует насыщению потребностей любой системы или ее росту. Утверждение о принципиальной насыщаемости экономических и живых систем спорно, его невозможно верифицировать. Очевидно, что понятие пользы (как и представления о рациональности) можно трактовать шире. Польза — это и приобретение статуса (как в потлаче), и эстетическое удовлетворение (при потреблении предметов роскоши или культурных благ) и многое другое. Однако чем свободнее

трактуются польза или рациональность, тем менее ценными в научном смысле становятся эти понятия. Выигрывая в логической непротиворечивости путем уточнения определений, мы проигрываем в объяснении реальных процессов.

Разделить «продуктивное», «полезное» потребление и «непродуктивную» растрату чрезвычайно сложно, это нормативная, этическая, если угодно, политическая проблема. Скажем, потребление алкоголя или сигарет сложно назвать «продуктивным» с точки зрения воспроизводства живого организма. Контроль за таким потреблением — задача нормативного, а не позитивного знания. В то же время современное общество демонстрирует нам «непродуктивность» потребления уже с точки зрения классической утилитарной теории, причем в гораздо больших масштабах. Вряд ли стоит вводить в науку о потреблении принципы «общей экономии» Батая, но на понятие «продуктивности» и «непродуктивности» потребления стоит обратить внимание. По-видимому, современное общество движется в сторону трансформации классических принципов экономической рациональности, которые были приспособлены к иному типу социальности/Сегодня расширился выбор, появилось множество принципиально новых типов благ, трансформировались потребности. Понять, является ли то или иное решение потребителя инвестицией в рост и накоплением, или же оно представляет собою непроизводительную трату можно, лишь четко определив критерии и принципы рационального поведения. Анализ должен быть ситуативным и не иметь никакого отношения к политическим призывам Батая.

В целом Батай обращает наше внимание на явную иррациональность или, скажем точнее, иную рациональность множества явлений общественной жизни. В этом плане его работа есть одно из многочисленных проявлений отказа от классической веберовской концепции капитализма, ставшей (отчасти против воли самого Вебера) явной или неявной идеологической и методологической основой многочисленных экономических исследований. Однако собственной стратегии научного исследования у Батая нет. Поэтому считать его работу полноценным теоретическим вкладом в экономическую науку было бы нелепо.

• . •

Итак, «экономическая теория» Батая есть всего лишь видимость теории. Прежде всего, это призыв (идеологический и политический по сути своей) к свободной трате, которая, по Батаю, является одной из фундаментальных черт так называемого «суверенного» существования. Кроме того, это совокупность недоказанных (и недоказуемых) утверждений и мало связанных друг с другом «исторических данных». Но критиковать Батая с научных позиций бессмысленно (на фоне современной неоклассической теории его книга просто абсурдна). Мы ограничимся указанием на то, что мысли Батая содержательны и ценны для определенных пластов социальной жизни и должны обязательно быть учтены в значительной части конкретных социально-экономических исследований, прежде всего, при анализе потребления и в поведен-

ческой теории. Сегодня, когда потребление, а не производство, выходит на первый план в экономической жизни, система ясных, адекватных представлений о человеческом поведении, по возможности учитывающая все многообразие социальной жизни, всю специфику психологических, антропологических и философских исследований, — была бы как нельзя кстати.

Что же касается творчества Батая в целом, то в самом скором времени оно приобретет еще более широкую известность в нашей стране: выходит в свет давно готовившийся трехтомник Батая, включающий основные теоретические работы этого оригинального мыслителя.

*Г.В.Жданова,
кафедра философии естественных факультетов*

Проблема Восток-Запад в русской мысли XIX—XX вв.

Проблема Восток-Запад изначально присуща русской мысли. Противостояние Востока и Запада связано прежде всего с тем, что Русь принимала христианство, когда в разгаре было противостояние церквей — православной (восточной) и католической (западной); российская государственность была сформирована на востоке Европы (Россию европейцы воспринимали как восточное государство); кроме того, Русь имела свой собственный восток — степь с ее кочевниками, с которыми она была вынуждена не только встречаться на поле битвы, но и вступать в диалог, в результате чего неизбежно происходило сближение двух различных этносов и культур. Исходя из данной геополитической ситуации, известный русский историк В.О. Ключевский приходит к выводу, что «исторически Россия, конечно не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее к Азии, или в нее влекли Азию»¹.

В 20—40-е гг. XIX в. эта проблема приобрела философское звучание в кружках Н.В. Станкевича, А.И. Герцена, Т.Н. Грановского. «Общество любителей», созданное князем В.Ф. Одоевским, стало своеобразной лабораторией формирования новых мировоззренческих и методологических оснований в русской культуре. Философский романтизм означал главным образом исторический взгляд на культуру. Значительный интерес романтизма к истории, прежде всего национальной, определил такую его типологическую особенность, как стремление к описанию национальной истории, выявлению ее корней и истоков. В своем философском романе «Русские ночи» Одоевский наряду с проблемами соотношения природы и культуры, особой миссии «славянского Востока», призванного оживить Запад, который много внимания уделял вещественным условиям жизни, сформулировал еще

¹ Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1. С. 65.

три важнейшие идеи: 1) всечеловеческое братство достигается на пути прогресса мирового духа, эстафета которого передается от одного народа к другому; 2) Запад уже выполнил свое великое культурное назначение; 3) теперь историческое преимущество принадлежит отставшим, но «свежим» народам, например русскому¹.

П.Я. Чаадаев в своем первом «Философическом письме» темой «Восток-Запад-Россия» впервые в истории русской философии поставил проблему исторической типологии культуры и приступил к изучению типологических духовных черт русской культуры, отличающейся от западноевропейской. Восток и Запад для Чаадаева — это не просто географическое деление, а два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы разумного существа и охватывающие весь жизненный строй человеческого рода. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе»². Русская культура, по мнению мыслителя, не сочетала в себе духовных основ Востока (воображения) и Запада (разума), именно поэтому мы «растем, но не созреваем», составляя «пробел» в порядке разумного существования человечества. Причину такого положения дел Чаадаев усматривал в том, что за нравственным учением в воспитательных целях Россия обратилась к «растленной Византии»³. Русская культура по причине «рокового выбора» Русью восточного направления христианства — православия трактуется мыслителем как культура, развивавшаяся в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, а Россия — как страна, стоящая, по существу, вне истории, поскольку она в точном смысле не принадлежит ни Востоку, ни Западу. Отсюда философ делает вывод: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума»⁴.

Первая в истории русской философии теоретическая постановка вопроса о прошлом Отечества была пессимистической. В первом «Философическом письме» И.Я. Чаадаев утверждал, что «мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» и «так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. Внутреннего развития, естественного прогресса у нас нет»⁵. Позднее, в «Апологии сумасшедшего», уже не содержащей нигилистического отношения к истории России, что было характерно для «Философических писем», мыслитель отвечал на нападки своих оппонентов: «Прекрасная

¹ См.: Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997. С. 71.

² Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 145.

³ Там же. С. 21, 25—26.

⁴ Там же. С. 25.

⁵ Там же. С. 20—21.

вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине»¹.

Наиболее важной идеей типологии культуры П.Я. Чаадаева было положение об установлении Царства Божьего как конечной цели и плане исторического развития. В шестом и седьмом «Философических письмах» дан своеобразный прообраз идеи «осевого времени», сформулированной в XX в. К. Ясперсом. Прогрессивный ход развития мировой истории, по мнению мыслителя, представляет собой последовательную смену форм монотеизма: ветхозаветный Израиль — протохристианское учение Платона — европейское христианство (католичество). Довольно далеки от «осевого времени» застывшие формы, так называемые «уклонения» — Индия, Китай, Япония, близок к нему мусульманский Восток.

Развитием народов, наций руководит «божественная вечная сила, действующая всеобщим образом в духовном мире». Провидение ставит перед данным народом определенную цель, как частную относительно цели развития всего человечества, идущего к Царству Божьему на земле. Эта наиболее общая закономерность не распространяется на Россию. Провидение «как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало нас научить»². Прошлое России — «печальная история нашей юности», наполненная «бесцветным и мрачным» существованием периодов «дикого варварства», «грубого суеверия» и иноземного владычества — это собиранье земель в единое государство и его оборона³.

Следующим важным этапом в развитии мировоззрения П.Я. Чаадаева стали письма к А.И. Тургеневу середины 30-х гг. Так называемое «незападное» бытие России, казавшееся ранее мыслителю главным источником ее бедствий и неурядиц, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества: «нам нет дела до крутины Запада, ибо сами-то мы не Запад», и далее: «Россия, если только она уразумет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику... ее дело в мире есть политика рода человеческого»⁴. С точки зрения Чаадаева, не следует ограничиваться утверждением, что Россия отстала от Европы: «... У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам»⁵.

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 140.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 19—20.

⁴ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма М., 1991. Т. 2. С. 96.

⁵ Там же. С. 98.

Прямым полемическим ответом на «Философические письма» Чаадаева стало начало работы одного из представителей славянофильства А. С. Хомякова над «Записками о всемирной истории», более известными как «Семирамида», главным сочинением по истории и философии культуры славянофилов.

Неправомерность «Философических писем» Чаадаева Хомяков усматривал в отстранении греко-российской семьи при разделении на латинскую и тевтонскую европейской «односемейности». По мнению славянофила, в первые века существовали три главные силы: Греция, Рим и Север. Русь возникла в результате добровольного слияния Греции с Севером.

Славянофилы по сути были последователями поздних идей П.Я. Чаадаева, поставившего вопрос о России как о специфическом типе культуры, отличающегося от европейского. Цельность и органичность допетровской России они противопоставили раздвоенности Запада, в духовной культуре которого, по их мнению, все механизировано и рационализировано. В основе этого противопоставления лежат религиозный, политический, общественно-экономический и собственно культурный критерии.

Запад унаследовал от античной культуры сильное влияние культа разума и развил его до торжества формального разума над верой. Это господство сначала привело его к развитию схоластической философии внутри веры, затем реформации в вере и, наконец, рациональной философии вне веры. Европа, по мнению, Хомякова, довела себя до состояния аналитической машины, утратившей какое-либо живое сознание фактов. Сохранение древнего патриархального быта славян в единстве органической государственностью способно высветить потенциальные возможности русского духа по отношению к европейскому, дать жизненные силы христианству в его синтезе. Поскольку православие способно соединить все человечество, постольку история призывает Россию быть впереди всемирного «просвещения» культуры. Всемирная миссия России — религиозная. Она состоит в том, чтобы освободить развитие человечества от одностороннего и ложного направления, которое получено им от Запада.

Периодизацию истории мировой культуры Хомяков представил в виде триады, в которой начальное и конечное звенья основаны на принципах братства, а на среднем звене (азиатской, античной и европейской ступенях) лежит печать рокового «проклятья» разъединения необходимости и свободы. Развертывающаяся драма противоборствующих типов культуры этого «среднего звена»: древневосточной (кушиты и иранцы), античной (государство и община), средневековой и новой (Запад и славянство во главе с Россией) позволяет рассматривать концепцию Хомякова в качестве истока теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева.

Во второй половине XIX века представитель почвенничества А.А. Григорьев представил проблему «Восток-Запад» в виде противопоставления «жизни»-«теории»: «Теория и жизнь — вот Запад и Восток... Запад дошел до мысли, что человеческое существо само для себя, для своего счастья — стало быть, должно определиться теоретически, успокоиться в конечной цели, в возможно полном повиновении. Восток внутренне носит в себе ясную мысль о том, что человечество существует как

свидетельство неистощенных еще и неистощимых чудес великого художника... отсюда и грань»¹. Таким образом, понятия «Запад» и «Восток» рассматриваются им не только как определяющие национальную принадлежность, а как гораздо более глубокие противоположности, как философские категории.

Другой мыслитель этого периода Н.Я. Данилевский в своей теории культурно-исторических типов рассматривал восточнославянский и европейский как два различных культурно-исторических типа. Выделение четырех сфер культурно-исторического типа (религиозной, культурной (научной, художественной и технической), политической и общественно-экономической) позволило Данилевскому усмотреть в историческом развитии «одноосновные» и «двуосновные» культуры. Египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую культуры, которые «сами себя построили», он называл «культурами подготовительными». В них все было смешано: религия, политика, культура, экономика². Еврейскую, греческую и римскую культуры он называл «одноосновными», поскольку каждая из них развивала одну из сторон культурной деятельности. Так, евреи развили религию, греки — художественную культуру, римляне — политику. Европа смогла развить две основы — политическую и культурную (с наукой и техникой), поэтому германо-романский культурно-исторический тип именуется им «двуосновным». Восточнославянский «четырехосновный» тип, ядром которого является Россия, будет следующим культурно-историческим типом, идущим на смену европейскому «двуосновному».

В представлении К.Н. Леонтьева Россия и Европа олицетворяют две альтернативы грядущих исторических судеб человечества, в связи с чем, Россия должна оторваться от гибельного европейского исторического движения и, дождавшись крушения Европы, встать во главе «нововосточного» движения умов. Леонтьев рассматривает русскую историю с точки зрения «формирующего» воздействия государственной власти и церкви. Создание восточнославянского типа, согласно Леонтьеву, должно начинаться с реализации ряда акций консервативного характера, которые должны обеспечить «православие и его усиление», самодержавие и его незыблемость, «сообразный с настоятельными требованиями жизни» сословный строй, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; независимость в области мышления и художественного творчества»³.

Со временем Леонтьев все более осознает несбыточность своей мечты о создании нового культурно-исторического типа. Полемизируя со славянофильством, он начинает опасаться сближения России со славянством, призывая обратить свой взор на Восток, поскольку именно там, по его мнению, живут племена, не затронутые европейским влиянием.

¹ Григорьев А.А. Письма Ап. Григорьева к М.П. Погодину // Отд. Рукописей ГБЛ. Ф. 231. К. 9. Ед. хр. 34, 606.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995. С. 401.

³ Леонтьев К.Н. Собрание сочинений: В 9 т. М., 1912—1913. Т. 6. С. 294.

В.С. Соловьева понятия Восток и Запад интересуют прежде всего с религиозной точки зрения. Именно во Христе, по мнению Соловьева, явлен синтез религиозно-созерцательного начала, свойственного религиям Востока, и начала личного, человеческого, активно-деятельного, развившегося в лоне западной культуры. Раскол восточной и западной церковью ознаменовал собой новую эпоху распада, поразившего уже христианский мир. В этом, как считает Соловьев, сказалось несовершенство «исторического христианства». Духовное единство распалось на две односторонности. На Востоке победил исключительный монизм, господство надъиндивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека. «Восток... сохранил истину Христову; но, храня ее в душе своих народов, Восточная церковь не осуществила ее внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую»¹. На Западе, напротив, получил гипертрофированное развитие принцип индивидуализма, свободы в ее отрицательном понимании, как освобождения от единства, что привело к господству хаоса.

Поддерживая славянофильскую традицию, Соловьев довольно негативно высказывает относительно западной цивилизации. Истина оказалась разорванной: восточный мир утверждает «бесчеловечного бога», а западный — «безбожного человека»². «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации»³. Как и славянофилы, Соловьев видит один из главных истоков этой односторонности Запада в господстве отвлеченного рационализма с его принципом автономии разума, вызванным к жизни протестантизмом. «Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантизме и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но ложность этого пути скоро обнаружилась. .. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия...»⁴.

Преодолеть этот роковой разрыв призван народ, свободный от какой-либо исключительности и односторонности; а эти свойства, согласно Соловьеву, «принадлежат племенному характеру славянству и в особенности национальному характеру русского народа»⁵. «Такой народ, — пишет Соловьев, — не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 167.

² См.: Там же. С. 171.

³ См.: Там же. С. 171.

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Там же. С. 173.

его с всецелым божественным началом»¹. Таким образом Россия имеет религиозно-мессианское призвание объединить распавшиеся моменты и тем самым осуществить последний акт мировой исторической драмы воссоединения бога с человечеством.

И в дальнейшем эта проблема остается не менее актуальной. В XX столетии в наиболее яркой форме она представлена в творчестве мыслителей русского зарубежья.

Учение евразийцев 20—30-х гг. XX века приводит к крайнему напряжению и постоянному колебанию между двумя полюсами в отношениях между Востоком и Западом — полюсами единства и противостояния. С одной стороны, русско-евразийская культура воссоединяет и примиряет принципы европейской и азиатской культур. С другой стороны, Евразия оказывается ареной борьбы этих принципов, в которой Азия в конце концов выходит победительницей. И это происходит по двум причинам: с одной стороны, подлинно русская душа — азиатская, а не европейская (русское европеиство было лишь поверхностным, искусственно навязанным России Петром Великим); с другой стороны, азиатская или «восточная» культура выше и глубже европейской или «западной».

Учение евразийцев носит полидисциплинарный характер, поэтому в данной проблеме Н.С. Трубецкого интересует прежде всего культура, а П.Н. Савицкого — природа, что же касается Р.О. Jakobsona, то он попытался определить языковую специфику Евразии. Однако все они так или иначе стремились — каждый в своей области — дать научное определение Евразии. Так, по Савицкому, традиционное разделение Старого Света на Европу и Азию, равно как и деление России на «европейскую» и «азиатскую» части не выдерживает критики. Граница по Уралу, в которой обычно видят раздел между Европой и Азией, искусственна. Линия, связывающая наиболее близкие точки перешейка, простирающегося от Балтики до Черного моря, вместе со всеми теми климатическими, растительными, почвенными, языковыми и культурными границами, которые на нее наслаиваются, образует реальную, или «естественную», границу. В письме Jakobsony от 7 августа 1930 года² Савицкий напоминает о своем приоритете в использовании слова «Евразия» для обозначения России (русской империи) как «особой географической целостности».

Складывается впечатление, что для евразийцев единственно важна лишь граница между Россией и Европой, так что вычленение самозамкнутых «зональных» культурно-исторических типов есть не что иное, как способ отделить Россию от Европы непроницаемой культурной и экономической границей. Восток и Запад здесь выступают не как элементы отношения, а как некие "первичные объекты: славяне изначально устремлялись душою к Востоку, а телом к Западу»³.

Ключевой идеей евразийства было признание и всестороннее обоснование самобытности исторического пути России. «Россия-Евразия — это

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 172.

² См.: Архив Jakobsona в Массачусетском технологическом институте.

³ См.: Трубецкой Н.С. Верх и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Исход к Востоку. София, 1921. С. 93.

особый географический и культурный мир»¹, — провозгласили евразийцы. Обоснование идеи России как особого социокультурного мира вылилось у евразийцев в определенную геополитическую доктрину. Культурное поле геополитической модели «Евразия — особый географический и культурный мир» в пространственном плане очерчивалось следующим образом. Россия как геополитическое, государственное и культурное целое занимает центральную, срединную часть крупнейшего на планете материка Евразии и своими восточными и западными границами равно принадлежит как к Европе, так и к Азии².

Категория «границы» оказывалась важным определением сущности той культуры, которую представляла собой Евразия. Евразийство — это прежде всего попытка переопределения границ, деконструкция «мнимых» или «обманчивых» сущностей (например, «славяне») ради других — более «органичных» и потому более «реальных» (например, «евразийцы»). Евразийцы отделяют Россию от славянского мира и, отмежевываясь от панславистов, перемещают границу ближе к востоку. Важное различие между Данилевским и евразийцами заключалось в том, что у первого славянский мир был частью России, при том, что Азией он не интересовался, тогда как вторые исключали западных и южных славян из состава Евразии, но вводили в нее все азиатские народы Российской империи. Таким образом, за какие-то тридцать лет рассуждения о самоопределении России постепенно сдвигаются с Запада на Восток, отходят от западной Европы и начинают рассекать уже славянскую область.

Географическая граница — наиболее материальный аспект культуры, предполагающий ее «заземление». В силу своего промежуточного географического положения Россия, лежащая на границе двух миров — восточного и западного, всегда имела альтернативные ориентации на Запад и на Восток. Исторически и геополитически она была призвана выполнять роль некоего культурного синтеза, социокультурно объединяющего и уравновешивающего оба эти начала — восточное и западное. «Весь смысл и пафос наших утверждений сводится к тому, что мы осознаем и провозглашаем существование особой евразийско-русской культуры и особого субъекта как симфонической личности»³.

Этот культурный полифонизм и культурный синтез коренятся прежде всего в том, что Россия исторически находилась на столкновении и пересечении двух колонизационных волн, идущих одна на Восток, другая на Запад. Это предопределило многие особенности русского этнопсихического сознания и прежде всего его открытость многообразным веяниям.

Некоторые различия между Востоком и Западом, провозглашенные евразийскими мыслителями, связаны скорее с различиями в сравнительной значимости тех или иных тем исследования, понятий, типов рассуждения, ценностных иерархий. Среди них, например, отказ от современности, связанный с восприятием (одновременным или запаздывающим) знаний,

¹ Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 33.

² См.: *Савицкий П.* Географические особенности России. Б.м., 1927; *Савицкий П.* Россия — особый географический мир. Париж, 1927.

³ Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 33.

приходящих с Запада. Эти сдвиги сделали возможным переход к действительно новому — к понятию структуры, не характерному для культуры русского научного исследования. Провозглашенный Якобсоном эпистемологический разрыв был не только моделью оппозиции во времени (старая наука — новая наука), но и оппозиции в пространстве (западная наука — русская наука), а эпистемологический разрыв превращается тем самым в геокультурный. Пространственный фактор играет в данном случае роль научной парадигмы. В этой «теории двух наук» Россия (в СССР и за рубежом) противопоставит Западу и превосходит его. То, что Якобсон считал оппозицией между Востоком и Западом, фактически оказывается конфликтом между двумя следовавшими друг за другом эпистемами — рациональным аналитизмом Просвещения и синтетической наукой Романтизма.

Евразийцы считали, что культура России-Евразии по сути своей православная. Эта православная культура, основанная на «соборности», противопоставлялась рационалистическому и индивидуалистическому европейскому католицизму. По мнению евразийцев, западный человек не способен мыслить категорию «целостности», он воспринимает лишь логические абстракции, его этика вырождается в каузистику, а его наука — в чисто деструктивный анализ. Этот рационалистический дух можно обнаружить в логических построениях Фомы Аквинского и в современной аналитической науке. Напротив, греческая теология никогда не была антропоцентричной. Опираясь на традицию платонизма, она мыслила Бога как Логос, который образует и преобразует Космос, а человека — как часть Космоса и участника Логоса. Понятие вселенной играет основополагающую роль в православии: в тварном мире нет ничего такого, что участвовало бы в религиозной жизни. А это в свою очередь исключает антропоцентрическую установку по отношению к религии, тем самым не допуская поглощения религии этикой. В равной степени это предупреждает возникновение какого-либо индивидуализма, поскольку ни Бог, ни человек не рассматриваются отдельно — друг от друга и от мира. Таким образом, в концепции евразийцев просматривается неоплатоническое учение о неразделенности мира. Трубецкой призывает к «работе по перевоспитанию национального сознания для установления симфонического (хорового) единства многонациональной нации»¹. Тем не менее Космос для евразийцев не является универсальным: он расщеплен на множество «миров», сущность которых заключается в том, чтобы быть различными. Для евразийцев языки и культуры совершенны в своей множественности.

Уже своим географическим положением Россия исторически и геополитически призвана уравновешивать два мира, два исторических антагониста — Восток и Запад, органически совмещая в себе оба начала. В этом культурном полифонизме заключались, по мнению евразийских мыслителей, специфические особенности исторического пути России, которая всегда была и не Западом, и не Востоком, а избирала свой, особый «третий» путь, совмещающий в себе элементы того и другого культурно-исторического развития, но никогда полностью не совпадающий с ними.

¹ Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм // Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 9. С. 30.

«Русской культуре всегда приходится искать в разных направлениях, тратить свои силы над согласованием элементов разнородных культур... выискивать подходящие друг другу элементы из груды ценностей двух культур»¹, — писал Н.С. Трубецкой.

Историко-культурная самобытность и «особость» евразийской России коренилась также и в естественной целостности ее евразийского «месторазвития», в естественной целостности географической специфики самой материковой Евразии. Почти все реки ее протекают в меридиальном направлении, тогда как непрерывная полоса степей объединяет и пронизывает ее с запада на восток. Благодаря географической целостности Евразии на протяжении веков на огромной территории Восточной Европы и Азии складывалось определенное единство культуры, особенно ярко проявившееся в бронзовый период (так называемый скифско-сибирский «звериный» стиль культуры кочевников).

Географическая и этническая целостность Евразии обусловила и определенное культурное единство, что позволяет ограничить и выделить особый этнический тип, на своей периферии сближающийся как с европейскими, так и с азиатскими типами, но не совпадающий с ними полностью. Представление о России-Евразии (хотя эти два слова соответствуют понятиям части и целого, евразийцы употребляют их как синонимы, как два названия одной и той же целостности) как о самодостаточном и саморазвивающемся этносе и особом типе культуры, замкнутой в себе, и, одновременно, перманентно разворачивающейся вовне, стало отправным пунктом евразийского учения. «Надо осознать факт: мы не славяне, и не туранцы, а русские... мы решительно отвергаем существо западничества, то есть отрицание самобытности и... самого существования нашей культуры»².

Концепцию евразийства, в сущности, можно назвать концепцией историко-культурной самобытности. Задача подлинного культурно-исторического самопознания, по мнению евразийцев, заключалась в познании себя, познании своей самобытности перед лицом других народов и культур. «Только истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире. Только вполне самобытная национальная культура есть подлинная, и только она отвечает этическим, эстетическим и утилитарным требованиям, которые ставятся любой культуре»³.

Одной из заслуг евразийцев является то, что они были одними из первых русских мыслителей, которые поставили проблему многонационального государства. Народы азиатской России, благодаря евразийскому рассмотрению культурно-исторического процесса сквозь призму взаимоотношений Руси и Востока, восточных славян и туранцев, «леса» и «степи», были осознаны в качестве активных субъектов истории. Особого внимания заслуживает введение понятия «Евразия», во многом прояснившее проблему отношения России к Западу и к Востоку, в результате чего усложнялась утвердившаяся двучленная картина мира «Запад — Восток» и появлялся третий компонент—Россия как особая цивилизационная общность.

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920. С. 59.

² Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 33.

³ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самосознания. Берлин, 1927. С. 15.

А.В. Малова,
кафедра истории и теории мировой культуры

Возникновение фотографии и ее место в системе искусств

Культура XX и XXI веков имеет ярко выраженную *визуальную* направленность. Нам интересны, нужны и важны зрелища, «картинки». Мы — «экранная цивилизация».

Культура XIX-го века во многом подготовила современную. Как известно, XIX век представлял собой третий этап становления буржуазного общества (первыми двумя этапами были XVII и XVIII века). Важнейшими достижениями XIX века были мощный рывок техники, в результате которого все столетие получило название «века Техники», и становление массового общества с потребительской культурой.

Можно сказать, что в XIX веке между человеком и миром встала машина. Об этом написано много книг, но в этой статье хотелось бы затронуть только один, зато, возможно, наиболее показательный аспект таких феноменов, как «технологизация» и «омассовление» культуры. Речь идет о *фотографии*, поскольку именно она стала одной из «первых ласточек» этих явлений, вторгшись в художественный процесс, испокон веков считавшийся сугубо рукотворным.

Главной *целью* этой работы является изучение условий, при которых *фотография* (в буквальном переводе в греческого языка слово «фотография», как известно, означает «светопись») в современном понимании этого термина появилась на свет. Также очень важным представляется рассмотрение вопроса о соотношении фотографии и искусства, т.к. оно показательно отражает соотношение между *цивилизацией* как множительным, потребительским началом, и *культурой* как сферой уникального и единичного. И, наконец, фотография будет интересовать нас как культурно-исторический феномен, способствовавший заложению основ современной нам *визуальной* цивилизации.

Советский Энциклопедический Словарь¹ определяет фотографию как «теорию и методы получения видимого изображения объектов на све^

¹ Советский энциклопедический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1983.

точувствительных фотографических материалах», с различением черно-белой и цветной, а также художественной и научно-технической фотографии.

Предыстория фотографии

Конечно, фотография не могла возникнуть в XIX в. «на пустом месте». Не случайно и само ее возникновение именно в XIX веке. Светопись XIX века имеет долгую предысторию, идущую из глубины веков.

Так, еще в X в. араб *Алхазен* из Басры, математик и оптик, заметил природный феномен перевернутого изображения. Таким образом, становится понятно, что «комнату, часть которой освещена солнцем» можно назвать первой естественной камерой-обскурой¹.

Понятие камеры-обскуры вообще очень важно для истории фотографии. Вот определение Энциклопедического Словаря: «*Камера-обскура* (лат. *Camera obscura* — темная комната) — прибор в виде ящика, в передней стенке которого имеется небольшое отверстие; проходящие через отверстие лучи света, отраженные от какого-либо предмета дают на противоположной стенке камеры-обскуры обратное изображение предмета».

Камера-обскура была прямой предшественницей фотоаппарата, так как в XV—XIX вв. была довольно широко распространена и помогала художникам и путешественникам получать точные натурные зарисовки. Ее размер все время уменьшался и к началу XIX в. составлял два фута в длину и меньше фута в высоту; в отверстии устанавливалась линза, а у основания противоположной стороны — зеркало.

Следующий большой шаг к современному фотографическому видению был сделан художниками-европейцами начала XV в. Фотография XIX века, что очень важно, представляла собой именно «рывок картины», т.е. техническое образование на базе *живописи*. И действительно, на картинах того времени можно найти тому примеры. В этом смысле нужно упомянуть картину «Чета Арнольфини» (1434 г., Лондон, Национальная галерея) фламандца Яна ван Эйка, где была прекрасно передана «не только игра света на формах, но и соотношение света и цвета на расстоянии»², т.е. так называемая «воздушная перспектива». В дальнейшем эта тенденция усилилась. Как отмечает исследователь Питер Поллак: «Изобразительное искусство XVI столетия, особенно в Венеции и Северной Италии, отразило огромный интерес к оптическим явлениям, и в XVII веке он стал почти всеобщим»³.

В XVIII в. в Европе возросло число людей со стабильным средним достатком, а вместе с ним вырос и спрос на портреты за умеренную цену. В итоге уже в 1800 г. Том Веджвуд смог получить надежное фотографическое изображение (это были негативные отпечатки предметов, прикладываемых к листам светочувствительной бумаги), но не сумел его закреп-

¹ Паллак П. Из истории фотографии. М: Планета, 1983. С. 15.

² Там же. С. 17.

³ Там же.

пить¹. Хотя достижения Тома Веджвуда нельзя еще назвать фотографией, они в числе других значительных открытий составили тот фундамент, на котором в XIX в. и было воздвигнуто ее здание.

Рождение фотографии

Именно XIX век дал миру собственно фотографию. Весьма примечательно, что примерно в один период сразу несколько исследователей смогли, хотя и принципиально разными способами, получить первые изображения, созданные самим солнечным светом. Как отмечает французский историк фотографии Кантен Бажак, это доказывает, что «подобные идеи к тому времени носились в воздухе»².

Первым человеком, который сумел, во-первых, создать в камере-обскуре именно фотографию, т.е. светописный отпечаток, поддающийся последующему закреплению, а во-вторых, сделать изображение постоянным, т.е. закрепить его, был француз Жозеф-Нисефор Ньепс (Joseph Nicéphore Niépce, 1765—1833).

Ньепс экспериментировал на светочувствительность множество химических соединений и к началу 1820-х гг. остановился на покрытии из особого битума. Раствор накладывался на пластину из сплава олова со свинцом; экспонируя пластину 8 часов, Ньепс получал изображение, которое он называл «отражением видимого». Затвердевшее на пластине изображение ученый опускал в кислоту, а потом отправлял пластину художнику-гравёру, который придавал изображению окончательный вид³. Получившиеся таким образом изображения Ньепс назвал «гелиографиями» (heliograph), т.е. «написанными солнцем».

Сохранилась гелиография Ньепса, датированная 1826 г.; она считается *первой в мире фотографией*. Это вид из окна имения Ньепса в Гра; довольно размытый отпечаток, результат восьмичасовой экспозиции (за это время солнце успело осветить здания по обе стороны кадра). У этой гелиографии — своя история: она была выставлена в 1898 г. в Лувре, после чего пропала. Уже в XX в. ее отыскал историк фотографии и коллекционер Хельмут Гернсхайм и в 1964 г. преподнес в дар университету штата Техас.

О некоторых фотопластинках Ньепса в 1853 г. один из первых историков фотографии Роберт Хант написал следующее: «Они доказывают, что Н. Ньепс знает метод создания изображений, с помощью которого свет, полутона и тени передаются столь же естественно, как это наблюдается в природе; он преуспел также в создании своих гелиографии, которые не подвергаются дальнейшему воздействию солнечных лучей. Некоторые из этих образцов очень хорошо отгравированы»⁴.

¹ Поллак П. Из истории фотографии. М: Планета, 1983. С. 18.

² Бажак К. История фотографии. Возникновение изображения / Пер. с фр. А. Кавтаскина. М.: Астрель, 2003. С. 18.

³ Поллак П. Указ. соч. С. 22.

⁴ Цит. по: Поллак П. Указ. соч. С. 19.

Итак, именно Ньепсу по праву принадлежит слава если не изобретателя фотографии, то уж, по крайней мере, первого в мире фотографа. И, тем не менее, почти вся слава изобретателя фотографии досталась другому французу, партнеру Ньепса. Им был **Луи-Жак Дагер** (Louis-Jacques-Mande Daguerre, 1787—1851), известный парижской публике как творец Диорамы — «заведения, развлекавшего публику зрелищами, основанными на хитроумных обманах зрения и изощренной игре со светом»¹. Услышав о достижениях Ньепса, Дагер понял, что ему предоставляется возможность развить свои догадки, и 14-го декабря 1829 г. Ньепс и Дагер подписали десятилетний контракт о сотрудничестве. В нем говорилось: «Г-н Дагер приглашает г-на Ньепса объединиться, чтобы добиться совершенства нового метода, открытого г-ном Ньепсом, для фиксирования изображений природы, не обращаясь к помощи художника»². На деле же этот контракт не был равноценным, т.к. основные исследования и опыты уже были проделаны Ньепсом, но он к тому времени потерял к ним интерес.

После смерти Ньепса в 1833 г. Дагер продолжил исследования в одиночку и к моменту обнародования новинки в 1839 г. сосредоточил все знание о ней в своих руках. Этим и объясняется тот факт, что широкая публика считает единоличным создателем фотографии именно Дагера.

В результате процедуры, усовершенствованной Дагером, получалось изображение, которое было названо в честь своего изобретателя дагеротипом (daguerreotype). Изображение на нем было единичным, сразу позитивным, четко детализированным; имело формат 16:21 см., «бликовало». Со временем изображение темнело и поначалу требовало очень длительного времени экспозиции.

Стремясь извлечь максимум выгоды из своего изобретения, Дагер решил заинтересовать научные круги. Он посвятил в тайны своего метода астронома и физика Луи-Франсуа Араго, который и представил метод Дагера на очередном заседании Академии Наук в Париже. Это произошло 7-го января 1839 года, и этот день условно считается «днем рождения» фотографии.

«Г-н Дагер с помощью светового луча получил прочное изображение на серебряной пластинке в камере-обскуре»³, — сообщал Араго, странно рекламируя представляемую новинку и призывая французское правительство приобрести у Дагера патент на его изобретение. Сообщение Араго вызвало бурную реакцию в научно-художественном мире Европы. Известный советский историк и теоретик фотоискусства С.А. Морозов отмечал, что «восторженный прием этого открытия Академией наук и Национальным собранием отражал потребность общества в быстром прогрессе техники»⁴. Кроме того, это сообщение спровоцировало немалое количество заявок от различных авторов, утверждавших свой

¹ Бажак К. Указ соч. С. 14—15.

² Цит. по: Поток П. Указ соч. С. 22.

³ Цит. по: Морозов С.А. Искусство видеть. Очерки из истории фотографии стран мира. М.: Искусство, 1963. С. 8.

⁴ Там же. С. 9.

приоритет в изобретении фотографии. Несмотря на достоинство некоторых притязаний, дагеротип пока совершенно затмевал их, безраздельно господствуя над умами.

14-го июня 1839 г. французское государство согласилось купить у Дагера права на полученное им фотографическое изображение и тайны сгоревшей Диорамы, а взамен назначить пожизненную пенсию самому Дагеру и наследникам покойного Ньёпса. Наконец, 19-го августа 1839 г. во время объединенной сессии обеих Академий (наук и изящных искусств) методика получения дагерова изображения была представлена широкой публике. Газеты того времени писали, что в течение считанных дней после этого «оптические лавки заплотнили толпы разгоряченных любителей, питавших надежды получить хоть какой-нибудь дагеротип; повсюду снимали памятники. Всяк желал скопировать вид, открывающийся из его окна.... Самые убогие оттиски... принимались с несказанной радостью, коль скоро процесс этот был внове и представлялся сущим волшебством»¹.

Дагеротипия начала свое победоносное шествие по всему миру. Господство дагеротипа продолжалось около 15 лет, что объяснялось, во-первых, его новизной и широкой разрекламированностью; во-вторых, четкостью и детализированностью изображения, и, в-третьих, относительной доступностью методики.

Но мы видим, что методики гелиографии и дагеротипа, хотя и являются явно фотографическими процессами, все же очень далеки от фотопроцесса *современного* типа. Изобретатель фотографии современного типа, Уильям Генри Фокс Толбот (William Henry Fox Talbot, 1800—1877), проводил свои исследования параллельно Дагеру, но работал в Англии, что оставило его в стороне от бурных событий во Франции.

В качестве исходного материала Толбот использовал изобретенную им в 1834 г. *светочувствительную бумагу* (в чем принципиально расходился с Дагером). Именно Толбота по праву можно назвать «отцом» фотографии в ее современном понимании, поскольку его методика обладала следующими главными чертами. Принцип «негатив-позитив»: Толбот получал негативное изображение в камере-обскуре на бумаге, пропитанной светочувствительным раствором. Полученные на ней еще скрытые образы Толбот проявлял в галловой кислоте, закреплял теплым раствором гипосульфита натрия, затем промывал в чистой воде, просушивал и натирал воском, делая изображение прозрачным. Так получался *негативный* фотоотпечаток, с которого впоследствии можно было напечатать сколько угодно *позитивов*. Это открытие Толбот сделал осенью 1840 г. Кроме того, он открыл возможность размножения изображений, что и является основой современной светописы. Свое изобретение ученый назвал калотипией (calotype, от греческого слова «калос», означающего «красивый»).

Толбот был первопроходцем во многих областях фотографии: например, в 1843 г. он открыл типографию для изготовления печатных

¹ Цит. по: Бажак К История фотографии. Возникновение изображения / Пер. с фр. А. Кавтаскина. М.: Астрель, 2003. С. 24—25.

форм своей книги «*Кисть Природы*» (The Pencil of Nature, 1844—1846)—первого в мире издания, иллюстрированного фотографиями. Не получая поддержки бт британских властей, в 1841 г. Толбот взял на свои изобретения несколько патентов. Что касается художественной стороны дела, то изображения на калотипах были зернистыми, что считалось их недостатком, но вместе с тем эта зернистость смягчала назойливые детали, столь заметные на дагеротипах. Если способ Дагера служил науке, то калотипию взяли на вооружение первые сторонники художественного направления фотографии. Именно способом калотипии работал первый в мире художник светописы, Дэвид Октавиус Хилл (David Octavius Hill, 1802—1870).

К 1850-м гг. усовершенствование техники (изобретение *мокрокалодионного* процесса, сменившегося *сухим желатиновым* способом) вытеснило методики как дагеротипа, так и калотипа. Вместе с физико-химическими усовершенствованиями менялась и камера: ее размеры уменьшались, она все более становилась техническим инструментом, нежели уникальным и дорогостоящим «объектом искусства». Рубежная черта на пути превращения фотографии в массовое искусство была перейдена в 1888 г., когда американец Джордж Истман выпустил первую камеру «*Кодак*», объяснив выбор названия тем, что это слово «легко произносимо в любой точке мира». Камера была маленького размера, относительно дешево стоила и была проста в употреблении. «Омассовление» фотографии и преход инициативы от профессионалов к любителям были подчеркнуты и слоганом «Кодак»: «Вы нажимаете кнопку, мы делаем все остальное»¹.

Фотография и искусство

Примечательно, что сами изобретатели фотографии — Ньепс, Дагер и Толбот — не предполагали создавать новое искусство, рассматривая свои изобретения исключительно с технической точки зрения. Такой подход был обусловлен также самим характером всего XIX века, когда изобретения служили, прежде всего, научно-техническому прогрессу. Неудивительно поэтому, что фотографию поначалу «впустили» только в число «множительных», копируемых искусств, наряду с литографией и гравюрой. Однако моментально «взбунтовались» сами литографы и граверы, увидев в фотографии прямую угрозу их профессии. Вот объяснение С.А. Морозова: «До сих пор одним монополистам-граверам принадлежало право на воспроизведение картин и памятников искусства. И вот появился соперник»². Фотографии была объявлена настоящая война на страницах прессы; против нее пустили грозное оружие — карикатуру. Но по мере угасания остроты первых споров выяснилось, что фотография

¹ Clarke C. The Photograph. Oxford History of Art. Oxford University Press Inc., N.-Y, 1997. P. 17—18.

² Морозов С.А. Искусство видеть. Очерки из истории фотографии стран мира. М: Искусство, 1963. С. 19.

«не пошатнула монополии граверов и литографов. Только потеснились рисовальщики-портретисты, их заменил дагеротипный аппарат»¹. Так фотография добилась признания в качестве способа репродуцирования, но ее главный бой — за место среди искусств — был еще впереди.

Неудивительно, что при ответе на вопрос: способна ли фотография выдерживать сопоставление с классическими искусствами, мнения очень сильно расходились. Известно смелое заявление художника Поля Делароша: «Живопись умерла с этого дня» (имелся в виду день изобретения фотографии). Такие слова, да еще из уст художника, с первых же дней жизни светописси решительно заявляли о возможном соперничестве нового изобретения с мастерством художника, и даже о замене первым второго.

И все-таки большая часть общества занимала в те дни иную позицию. С.А. Морозов прекрасно передает ситуацию: «Искусство не мыслилось без свободы фантазии. Художники выступали творцами мира образов. Дагеротипия же с ее точностью в изображении вызывала неприязнь»².

Особенно показательным представляется развитие отношения к новоизобретенной фотографии, которое можно наблюдать в России. Поначалу апологеты академического искусства не признавали в фотографии даже подспорья для художника. Наиболее ярко эволюцию такого отношения можно проследить по статьям Владимира Васильевича Стасова, будущего критика-демократа и поборника критического реализма.

Его первая статья под названием «Фотография и гравюра» вышла в свет в 1856 г. В ней Стасов решил поставить лицом к лицу фотографию и гравюру. Но он считает недопустимым противопоставление и соревнование светописси с искусством. В этой статье исследователь приходит к выводу, что фотография — недостойная соперница гравюры, и заканчивает свой труд словами: «Мир искусства далек и недостижим для нее [фотографии], и до него она не должна простираť своих притязаний»³.

Через два года, в 1858 г., В.В. Стасов издал свою вторую статью о фотографии. И ее лейтмотивом стала уже мысль, что фотография «будет иметь несомненное влияние на образование человеческого рода и рано или поздно повлечет за собою великие результаты»⁴. А еще через год Стасов выступил со статьей, посвященной новым приобретениям Публичной библиотеки. В ней критик уже допускает фотографию к соревнованию с гравюрой, что еще три года назад казалось ему немыслимым.

Заключение

Итак, на этом ярком примере мы видим, что даже самым яростным противникам фотографии в итоге пришлось увидеть и признать в ней несомненное *творческое* начало наряду с техническим. После этого внедре-

¹ Морозов С.А. Искусство видеть. Очерки из истории фотографии стран мира. М.: Искусство, 1963. С. 20.

² Там же.

³ Русский вестник. М., 1856. Т. VI, декабрь, кн. 1 и 2.

⁴ Санктпетербургские ведомости. СПб., 1858. № 150.

ние техники в художественный процесс пошло и вовсе «семимильными» шагами: вслед за фотографией были изобретены кинематограф и телевидение, немыслимые без самых современных достижений техники; тем самым были заложены основы визуальной культуры современного общества.

На основе всего вышеизложенного можно сказать, что появление, развитие и последующее всеобщее признание фотографии на протяжении XIX века действительно стало предвестником глобального внедрения техники в культуру. Техника, которую XIX век поставил между человеком и миром, к концу столетия стала основой качественно нового принципа взаимоотношений человека с миром. Без машин, против которых восставали английские луддиты, стал невозможным невиданный рост производства и крайне затруднительной новая повседневная жизнь. Но гораздо важнее, что без техники были бы невозможны и целые новые отрасли искусства. Именно в XIX веке внедрение техники во все области жизни заложило основы современной цивилизации. Однако дискуссии о судьбах фотографии, а позднее — и кинематографа, и телевидения, — одновременно со всей остротой поставили вопрос о соотношении между тиражирующей, потребительской и массовой природой цивилизации и культурой как уникальным, индивидуальным и целостным, непосредственно творческим актом.

Фотография изначально стала местом встречи индивидуально-художественного миропонимания, основанного на многовековой традиции пространственных искусств, и массово-потребительского восприятия мира целыми поколениями людей, воспитанных на идеях технического прогресса. И плодотворное сотрудничество двух этих типов мироотношения составляет основу современной нам цивилизации визуального типа со всеми ее противоречиями, достоинствами и недостатками.

*Д.Г. Миронов,
кафедра истории зарубежной философии*

Философская герменевтика языка Х.-Г. Гадамера

Язык (под которым мы имеем в виду абстрактный «естественный язык», конкретизацию которого можно найти в любом из национальных языков) является существенным элементом любой культуры и как таковой интегрирован в общий процесс жизни человека. Более того, язык является фактором, который с необходимостью оказывает влияние на наше познание. Вопрос состоит лишь в том, насколько (и почему) формы языка влияют на организацию познавательного опыта. Возможны несколько вариантов решения данного вопроса.

Если рассматривать язык исключительно как средство или способ передачи информации, как некоторое орудие, которым мы можем свободно манипулировать, то вполне естественно говорить о незначительной роли языка в формировании нашего познавательного опыта. Здесь имеет место следующее утверждение: если язык не позволяет единообразно, а значит непротиворечиво, выразить всю совокупность знаний, то его следует заменить некоторым искусственно построенным, в котором данной проблемы уже не возникло бы. Сложность в построении такого языка легко заметна: всякий подобный язык в поисках значений для своих слов должен будет исходить из естественного языка как некоторого «метаязыка». Но данная трудность не снимает задачу. Искусственный язык оказывается тем идеалом, к которому следует интегративным способом стремиться.

Однако можно рассматривать язык и с принципиально иной точки зрения, которую предложил основатель философской герменевтики Ханс-Георг Гадамер. Согласно Гадамеру, именно язык априори обуславливает и границы, и способ понимания нами мира. Язык тогда уже не рассматривается как некоторое орудие, не предполагается некоторым вспомогательным средством. Он суть не просто средство общения, передачи информации, но поистине целый мир, который уже не может быть понят через что-то другое, чем он сам не является. Предельно важной

задачей философского рассмотрения языка становится попытка осмыслить его «из него самого». Ответ на вопрос о том, чем является язык по своей сути, дается такой: язык по своей сути является тем, что открывает нам мир. Тем самым мир оказывается существующим для человека лишь постольку; поскольку он зафиксирован в языке. Язык становится условием возможности мира и обретает статус трансцендентального начала. Столь радикальный подход к решению вопроса о познавательном значении языка таит в себе источник опасности. «Онтологизируя» язык, философская герменевтика как бы уводит бытие на второй план, создавая тем самым опасность его полной элиминации. По Гадамеру «бытие, которое может быть понято, есть язык»¹, а это значит, что единственным опытом, открывающим человеку бытие, является языковой опыт, и никакие принципиально другие формы опыта, кроме языкового, Гадамер не принимает во внимание. Отметим, что на такую недооценку внеязыковых форм опыта, грозящую стать действительным «забвением» бытия, Гадамеру впервые указал представитель еще одного влиятельного философского течения, критики идеологии, Юрген Хабермас.

Итак, основу нашего исследования составляет следующее положение: язык является необходимым условием возможности познания. Проследить за тем, как Х.-Г. Гадамер развивает это положение, и составляет главную цель нашего исследования. Для того чтобы прояснить те предпосылки и онтологические допущения, которые лежат в основании философской герменевтики языка Гадамера, мы обратимся к философии языка его учителя, М. Хайдеггера. Это обращение не случайно, поскольку, согласно уверениям самого Гадамера, его герменевтика лишь продолжает решение поставленных Хайдеггером «радикальных проблем»².

У истоков философской герменевтики языка: М. Хайдеггер

К теме языка в своей философии Мартин Хайдеггер обращался неоднократно. Но важно при этом заметить, что его творческий путь не предстает перед нами как некоторое однородное явление. Мы можем говорить о раннем и позднем периодах его творчества как о не повторяющих друг друга способах размышления о языке. Если во время написания «Бытия и времени», раннего периода творчества, язык интересует Хайдеггера прежде всего в качестве одного из экзистенциалов, конституирующих *Dasein* человека, то в поздний период творчества он ставит вопрос о сущности самого языка как способе существования бытия во времени. Поэтому вначале рассмотрим размышления Хайдеггера о языке в «Бытии и времени», а затем обратимся к философии языка «позднего» Хайдеггера.

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 548.

² Там же. С. 616.

А. Философия языка «раннего» Хайдеггера.

Среди всех живых существ человек, согласно Хайдеггеру, выделяется тем, что он способен состоять в отношении к бытию. На основании этого человек определяется Хайдеггером как *Dasein*. Это означает, что человек существует как «здесь» бытия, что бытие достигает в существовании человека отношения к самому себе, т.е. саморазумения в возможности быть и как возможность быть. Основополагающей структурой присущего человеку способа существования является «бытие-в-мире». *Dasein* как «бытие-в» конституируют в одинаковой мере три структурных компонента. Они суть: расположение (*Befindlichkeit*), понимание и речь. В своей совокупности они составляют сущность «бытия-в». Одновременно с этим любой из них предполагает наличие остальных: для того, чтобы могла состояться речь, необходимы расположение и понимание, которые со своей стороны выражаются в речи.

Расположение¹ следует мыслить как некоторую предрасположенность к познанию мира, устремленность на восприятие его. Понимание² следует мыслить не как одну из черт человеческого познания (наряду, скажем, с объяснением), а как определяющую характеристику самого его существования, не как свойство познавательной активности человека, а как способ его бытия. Речь³ можно мыслить как истолковывающее понимание. Функция ее состоит в «оформлении» понятого. Она наделяет значениями движения мысли в области смысла, и тем самым конституирует истолкование и высказывание.

Речь как таковую формируют «как-структура» (*Als-struktur*) и «пред-структура» (*Vor-struktur*) понимания. «Как-структура» понимания предопределяет основные схемы понимания; эта схема: «понимать нечто как нечто». «Как-структура» речи артикулирует понимание исходя из прагматического контекста («имения дела с», «обращения с»). Отсюда следует, что любое истолкование происходит в рамках уже понятого, а значит, имеет свою «предструктуру». «Предструктура» понимания включает в себя три компонента: «пред-имение», «предусмотрение» и «предрешение».

«Пред-имение» указывает на то, что все понимание осуществляется внутри области взаимосвязанных отношений «имения дела с», в которую человек погружен изначально. «Предусмотрение» указывает на то, что пред-понятое, помеченное в «пред-имении», истолковывается всегда в каком-то определенном отношении. «Предрешение» указывает на то, что истолкование всегда движется в некоторой системе понятий; истолкование всегда «натягивается» на уже имеющуюся понятийную базу и в этом смысле предрешено.

Единство «как-структуры» и «предструктуры» формируют смысл, как систему того, на чем держится понятность чего-либо. Значит, смысл есть то, что может быть оформлено речью, в ходе понимающего истолкования. На основании смысла формируется значение. Процедура выра-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М, 1997. § 29.

² Там же. § 31.

³ Там же. § 34.

ботки значений есть герменевтический круг: «в понимании мира всегда уже понято «бытие-в», понимание экзистенции как таковой всегда есть понимание мира»¹.

Далее, согласно Хайдеггеру, речь составляет «онтологически-экзистенциальный» фундамент языка. Момент зарождения языка фиксирует «выговоренность» речи в высказывании. Высказывание — это «кульминация» речи. Оно является выразителем результата понимающего истолкования. При этом, по Хайдеггеру, «исконное «как» усматривающее понимающего толкования» трансформируется в высказывании в «апофантическое» «как»². Тем самым изначальную природу высказывания можно определить как «сообщающее-определяющее показывание».

Итак, зафиксируем точку зрения «раннего» Хайдеггера на сущность языка. Речь есть истолковывающее понимание самого бытия, в ходе которого она осуществляет артикуляцию значимого и подыскивает слова для выражения понятого. Проговоренная речь становится языком. Речь и язык, таким образом, находятся в онтологической взаимосвязи. Речь есть условие возможности языка, язык есть способ бытия речи в мире.

Обратимся теперь к хайдеггеровским размышлениям о языке в поздний период. Согласно оценке самого Хайдеггера, в «Бытии и времени», размышляя о языке, он «слишком рано рискнул пойти слишком далеко»³ и вопрос о сущности языка был только очерчен, но не решен. Потому позже он был вынужден снова обратиться к теме языка.

Б. Философия языка «позднего» Хайдеггера.

Главной задачей, которую Хайдеггер поставил перед собой, была попытка осмыслить язык из него самого, ответить, чем является язык по своей сути. Все предпринятые до этого попытки объяснить язык производились с учетом лишь какой-то одной его стороны. Как итог язык объяснялся всегда «через что-то другое, чем он сам»⁴. Хайдеггер предлагает отказаться от интерпретации языка как деятельности, мировоззрения, выражения, представления, изображения и т.д. Адекватное понимание языка — это размышление о нем как о способе самовыражения самого бытия.

Сущность языка состоит в том, что он есть сказ. В языке сказывается бытие, оно обнаруживается в нем, показывает себя: «Язык говорит, поскольку весь он — сказ, т.е. показ. Источник его речи — некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка. Язык говорит, поскольку, достигая в качестве каза всех областей присутствия, он дает явиться или скрыться в них всему присутствующему. Соответственно мы слушаем язык таким образом, что даем ему сказать нам свой сказ»⁵. Языковое пространство порождается пересечением многообразий «присутствующих» как невыраженного еще в слове основания языка и «присутствий» как осуществленного в языке. Язык представляет

¹ Там же. § 32.

² Там же. §33.

³ Хайдеггер М. Время и бытие. СПб. — М., 1993. С. 277.

⁴ Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991 С. 5.

⁵ Хайдеггер М. Время и бытие. СПб. — М., 1993. С. 266.

собой место встречи человека и бытия; он есть условие и проявление историчности самого бытия.

Отсюда ясно, что язык вовсе не выполняет функцию сообщения или установления взаимопонимания, но открывает мир. Хайдеггер подчеркивает, что «там только, где найдено слово для вещи, Имеется вещь как вещь. Лишь так она есть. Соответственно мы должны подчеркнуть: нет никакой вещи там, где отсутствует слово, т.е. название. Слово впервые доставляет вещи ее бытие»¹.

Хайдеггер описывает открытие вещи языком по аналогии с ее освещением, выявлением из небытия, которое осуществляется направленным вниманием. Согласно Хайдеггеру, «язык впервые дает имя сущему, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление. Такое именование, означая сущее, впервые назначает его к бытию из его бытия. Такое именование есть набрасывание светлоты, в которой нарекается, как что именно входит такое-то сущее в просторы разверстого»².

Так как весь подручный мир существует для человека лишь постольку, поскольку он зафиксирован в языке, Хайдеггер приходит к выводу о том, что границы языка очерчивают границы мира. Причем речь идет о том, что бессмысленно говорить о мире «по ту сторону языка». Язык предстает в качестве условия возможности мира и тем самым приобретает статус трансцендентального начала. Как мы в дальнейшем увидим, именно подобную точку зрения на язык попытался развить Х.-Г. Гадамер.

Философская герменевтика языка Х.-Г. Гадамера

Перейдем теперь к непосредственному рассмотрению философской герменевтики языка Х.-Г. Гадамера. Задача герменевтики состоит в том, чтобы понять сам текст. Однако эта задача не будет решена, если собственные мысли интерпретатора с самого начала не примут участие в восстановлении смысла текста. «Чтобы дать выражение мнению текста в его фактическом содержании, мы должны перевести его на свой язык, а это значит, что мы приводим его во взаимодействие со сферой всех возможных мнений, в которой движемся мы сами»³. Тем самым оказывается, что в процессе понимания определяется также собственный горизонт интерпретатора, его мнения и возможности толкования вообще. Культурная среда, та «герменевтическая ситуация», которой принадлежит интерпретатор, задает направление всех его возможных интерпретаций. Семантика, таким образом, зависит от прагматики: то или иное смыслосодержание, вкладываемое в понимаемое, весьма зависит от прагматического контекста. И, следовательно, способом осуществления понимания высту-

¹ *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Tübingen, 1959. S. 164.

² *Хайдеггер М.* Работы разных лет. М., 1993. С. 103.

³ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 460.

пает истолкование. Но всякое истолкование, согласно Гадамеру, разворачивается в среде языка, который «с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же — является языком самого толкователя»¹. Язык — та универсальная среда, в которой происходит понимание.

Гадамер отмечает, что «историческое предание существует в среде языка, так что предпочтительный предмет истолкования сам имеет языковую природу»². Почему же он отдает предпочтение языковому (прежде всего письменному) преданию, а не, скажем, изобразительному творчеству? Дело состоит в том, что языковое предание есть нечто переданное нам в собственном смысле слова: то, что дошло до нас на путях языкового предания, не просто осталось от прошлого, но было нам передано, то есть сказано. Письменное предание вовсе не оказывается осколком некоего исчезнувшего мира; оно с самого начала возвышается над этим миром, переходя в иную сферу, в сферу того смысла, который оно высказывает. «Идеальность слова — вот что поднимает все языковое над теми конечными и преходящими определениями, которые подобают остаткам былого бытия»³.

Письменные знаки, дошедшие к нам из глубины веков, (например, надписи) можно разобрать лишь тогда, когда мы в состоянии превратить текст в язык. Для этого необходимо установить отношение к тому, что имеет в виду текст. Речь идет о смысловой сфере, опосредованной языковым преданием.

Как показывает Гадамер, способность языка к превращению в письменность основана на том, что речь сама причаетна к чистой идеальности смысла, возвещающего в ней о себе. В письменности этот смысл сказанного в устной речи существует «в чистом виде» и «для себя», освобожденный от всех эмоциональных моментов выражения.

Следовательно, все письменное представляет собой своего рода отчужденную речь, и нуждается в обратном превращении своих знаков в речь и смысл. Собственно герменевтическая задача возникает перед нами потому, что из-за письменности смысл претерпевает своего рода самоотчуждение, и это обратное превращение составляет суть задачи. «Смысл сказанного должен быть вновь высказан, причем исключительно на основе того, что передано нам через письменные знаки, дословно»⁴.

Итак, процесс понимания целиком осуществляется в смысловой сфере, опосредованной языковым преданием. Важнейшей особенностью понимания является его «сущностная связь» с языком. В силу этой связи способом осуществления понимания выступает истолкование.

Согласно Гадамеру, понимание и истолкование являются базовыми структурными составляющими языкового герменевтического опыта мира. Этот опыт универсален. В его основании лежит консенсус между членами языкового сообщества. И этот консенсус не касается языковых средств взаимопонимания, так как в противном случае предполагалось

¹ Там же. С. 452.

² Там же. С. 453.

³ Там же. С. 454.

⁴ Там же. С. 457.

бы уже наличие языка. Взаимное договаривание не представляет собой простое действие, целенаправленный поступок, подобный созданию знаков, с чьей помощью любой представитель сообщества мог бы сообщить другим свою волю. Напротив, по Гадамеру, «взаимопонимание как таковое вообще не нуждается в орудиях в собственном смысле слова. Это жизненный процесс, в котором проживается сама жизнь человеческого сообщества»¹. Консенсус затрагивает то, на чем основывается возможность совместной жизни людей, нормы того, что считать истинным и правильным, т.е. основополагающие нормы жизни.

В процессе языкового взаимодоговаривания формируется мир. К взаимопониманию по поводу мира стремятся члены языкового сообщества. «Мир есть, таким образом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом. Все формы человеческого жизненного сообщества суть формы сообщества языкового, больше того: они образуют язык»². Язык, благодаря которому формируется intersubjectively значимый мир, оказывается разговором, в процессе которого договариваются «по поводу самого дела». Иными словами, в результате взаимопонимания, выражающего результат разговора, вещи получают свою определенность и значимость, а сам язык «становится действительностью».

Таким образом, отображаемый в языке мир есть выражение совокупного опыта языкового сообщества, который характеризует его целостное отношение к действительности. Следует подчеркнуть, что исходя из данного положения, Гадамер критикует т.н. «искусственную систему взаимопонимания», претендующую быть языком. В основе искусственных языков (например, языка математических символов) нет жизненного и языкового сообщества, поскольку они вводятся и применяются лишь как средство взаимопонимания. Это означает, что им самим предшествует живое взаимопонимание, которое всегда является языковым.

Противоположен формализованному, целенаправленному логическому образованию понятий и естественный процесс образования понятий в языке. Последний Гадамер характеризует при помощи понятия метафоры. Метафора — это черта «языковой бессознательности»³, нерезлексивного мышления, некоторой языковой игры, в которой образование понятий происходит не на основе абстрагирования, а за счет прогрессирующего взаимопереноса смыслов, на основе «акциденций и связей», не подчиняющихся всегда «сущностному порядку» вещей.

Вследствие своей «принципиальной метафоричности» «языковое сознание» обеспечивает постоянное расширение опыта, отмечающего «сходства, будь то во внешнем явлении вещей, будь то в их значении для нас»⁴. Главное свойство метафорического мышления составляет его ориентированность на сами вещи, а не на уже имеющиеся слова. В результате естественного образования понятий в языке не происходит ни сознатель-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод, М, 1988. С. 516.

² Там же. С. 516.

³ Там же. С. 471.

⁴ Там же. С. 498.

ного тематизирования уже имеющихся значений слов, ни рассмотрения конкретной ситуации как особого случая некоторой общей закономерности. В этом случае говорящий не имеет сознательного намерения ни подвести одно понятие под другое, ни обосновать общезначимость неких понятий. Производимые языком классификация и структурирование опыта происходит не благодаря рефлексии об общем, свойственном различным вещам, а на основе спонтанного мировосприятия, осуществляющего свою упорядочивающую деятельность свободно. По мнению Гадамера, язык «не является продуктом рефлектирующего мышления, но участвует в реализации того отношения к миру, в границах которого мы живем»¹. Поэтому языковая структура человеческого опыта способна охватить самые разнообразные жизненные отношения.

Однако на чем основывается возможность свободного представления всего того, что встречается в мире? Гадамер полагает, что в основании такой возможности лежит свобода человека от окружающего мира. При этом «понятие мира (Welt) оказывается противоположным понятию окружающего мира (Umwelt), которым обладают все живущие в мире существа»². Свобода от окружающего мира означает одновременно и обладание языком, и обладание миром. Эта свобода, по сути, является свободой по отношению к именам, которыми человек наделяет вещи, «о чем и говорится в Книге Бытия, сообщающей, что Адам получил от Бога власть давать имена вещам»³.

Свободный выбор принципов при образовании понятий, подчиняющийся требованиям разносторонней жизни, объясняет вариативность опыта мира, отражаемого в языках различных народов. Одновременно со свободой человека от окружающего мира полагает себя и его свободная языковая способность вообще, и то многообразие языков, с которым они относятся к единому миру. «Человек, поскольку он всегда способен и был способен возвыситься над своим случайным окружением, поскольку его речь дает миру языковое выражение, с самого начала обладал свободой для вариативной реализации своей языковой способности»⁴. Метафорический характер языков проясняет отношение между языковыми значениями и историческим опытом жизни людей: естественное сознание образует слова в соответствии с пониманием вещей, которое внутренне присуще данной форме жизнедеятельности.

Тем самым оказывается, что язык представляет собой формально-смысловое единство, составляющее содержание практического опыта жизнедеятельности некоторого сообщества. «В рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме. Если всякий язык есть мировидение, то он обязан этим не тому, что он являет собой определенный тип языка, но тому, что говорится или соответственно передается на этом языке»⁵. Опыт, полу-

¹ Там же. С. 520.

² Там же. С. 513.

³ Там же. С. 514.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 510.

чающий выражение в естественных исторических языках, представляет собой «единство слова и дела»¹.

Несмотря на то, что язык «метафоричен» и тесно связан с прагматикой жизни, заключенный в нем опыт истолкования мира всегда соотносен с «миром-в-себе», т.е. с существующим независимо от человека миром вещей. «Во всяком мировидении подразумевается в-себе-бытие мира. Мир есть то целое, с которым соотносен схематизированный языком опыт. Многообразие подобных мировидений вовсе не означает релятивацию «мира». Скорее то, что есть мир, неотделимо от тех «видов», в которых он является»². Схема «мир-в-себе» — «мировидение отдельного человека» выражает конечность, ограниченность, относительность человеческого познания, но не ставит под сомнение объективное существование мира. «Не подлежит сомнению, что мир может существовать и, по-видимому, будет когда-нибудь существовать без людей. Такая возможность подразумевается самим человечески-языковым видением мира»³. Однако, по Гадамеру, не существует некоего установившегося «мира-в-себе», расположенного «по ту сторону языка», который являлся бы масштабом поступательного расширения языковой картины мира. «Скорее возможность бесконечного совершенствования человеческого опыта мира означает, что, в сфере какого бы языка мы ни двигались, мы приходим лишь ко все более широкому «видению» мира»⁴. Люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, вследствие чего они несколько иначе воспринимают мир, чем люди, принадлежащие другим традициям, способны все же к познанию иного, а, следовательно, и к расширению своего образа мира. Эта способность основывается на том, что в любой традиции «выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу»⁵.

Устанавливая отношение к миру, язык не опредмечивает его, но создает ту среду, в которой протекает вся человеческая жизнь. Языковой мир охватывает все, во что может проникнуть, к чему может возвыситься познание человека. Мир языкового опыта абсолютен, поскольку «не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать предметом рассмотрения сам этот опыт мира»⁶. Дело в том, что человеческий дух конечен, и его соотносительность с бесконечным единством абсолютного бытия, вложенного в опыт мира, оправдывает саму возможность познания. Языковой опыт мира возвышается над относительностью всех человеческих бытийных полаганий (*Seinssetzungen*). Первичный мир языка — это не мир противостоящих человеку предметов, а мир непосредственной фактичности, где само бытие высказывает себя в слове, где «обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М, 1988. С. 469.

² Там же. С. 518.

³ Там же. С. 518.

⁴ Там же. С. 517.

⁵ Там же. С. 517.

⁶ Там же. С. 523—524.

и значимого являет себя человеку»¹. При этом важно отметить, что, согласно Гадамеру, язык вовсе «не обладает самостоятельным бытием по отношению к миру, который получает в нем языковое выражение (*zur Sprache kommt*). Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, — но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир»². Говорить о чем-либо не означает с необходимостью делать что-то исчисляемым, получать нечто в свое распоряжение; говорить — значит вступать в жизненные отношения, входить в мир. Кстати, этим мир языка отличается от тех миров, которые порождаются науками. Ведь научное познание всегда может стать на позицию внешнего наблюдателя по отношению к своему объекту, т.е. противопоставить ему себя как субъект. Гадамер при этом подчеркивает, что все научное объективирующее познание всегда осуществляется изнутри мира языка, который охватывает собой все человеческое существование.

Вступая в мир языка, человек не только обретает мир, но и получает возможность участвовать в его обустройстве. Таким образом, язык упорядочивает и структурирует опыт. В языковом оформлении человеческого опыта мира не только отображается устройство бытия, но благодаря языку «впервые формируются и постоянно изменяются порядок и структура самого нашего опыта»³. Совокупность значений изоморфна пространству, в котором упорядочиваются вещи. При этом понимающее истолкование, выражаемое в языке и происходящее изнутри него, обусловлено историчностью самого языка. Любой язык представляет собой как бы след конечности опыта, поскольку он постоянно развивается и совершенствуется, тем самым все полнее выражая свой опыт мира.

Будучи отражением целостного процесса жизни сообщества, любой язык также представляет собой целостное образование. Это проявляется, прежде всего, по мнению Гадамера, в том, что слово — это не голое обозначение отдельной вещи, а «во всяком слове звучит язык в целом, которому оно принадлежит, и проявляется целостное мировидение, лежащее в его основе»⁴. Существует некая диалектика слова, которая наделяет его внутренними, расширяющими его измерениями. Следовательно, значение слова не исчерпывается его лексическим значением. Гадамер подчеркивает, что «говоря «слово», я имею в виду не слово, множественным числом которого является *die Wörter* в том виде, как они представлены в словаре»⁵. Каждое слово отражает взаимосвязь понимания и образа жизни, несет отпечаток совокупного опыта и выражает целостность смысловых взаимосвязей. Поэтому всякое слово позволяет присутствовать всему не сказанному, с которым оно, так или иначе, соотносится. По этой причине в любом слове становится видимой та действительность, которая возвышается в языке над сознанием каждого отдельного человека.

¹ Там же. С. 527.

² Там же. С. 513.

³ Там же. С. 528.

⁴ Там же. С. 529.

⁵ Гадамер Х-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 53.

Согласно Гадамеру, существует три формы слова, которые представляют собой, по сути, три формы речи, определяющие развитие самой культуры и способы любого самовыражения. Они суть: слово вопроса, слово сказания, слово примирения и обещания¹. Гадамер замечает, что, несмотря на самостоятельность каждой из них, они всегда предстают перед нами в созвучии.

Слово вопроса порождено нашей наукой; суть его в том, что снова и снова ставится вопрос и снова ищется ответ. Характеризуя слово сказания, Гадамер пишет: «Сказание указывает здесь все свойственные слову требования: самоосуществляться, не позволять переносить ничто, что, будучи однажды сказанным, уже подтверждено, но оно должно быть понято в сказанное™ его собственного сказания»². Слово обещания открывается нам в двух опытах: прощения и примирения. Прощение дается только один раз; будучи произнесенным, оно уже не должно говориться. Примирение чудесным образом возвышает разделенное и становится действительностью общей и солидарной жизни.

В структуру этих трех форм слова заложено нечто общее, а именно — идеальность значения, которая обусловлена стоящим за словом смысловым содержанием мира. Речь вводит в игру всю целостность смысла, хотя она и не способна высказать его полностью. Развертывание всех возможных смысловых импликаций в ходе герменевтического опыта позволяет развиваться языку. Причем, следует заметить, Гадамером постулируется неисчерпаемость смысла для понятийного понимания, поскольку смысл расширяется вместе с увеличением объема знания. Процесс становления языка коррелирует с процессом развития смысла.

Как следует из вышеизложенного, Гадамер особое внимание обращает на сопряженность языка и мира. Эта взаимообусловленность языка и мира позволяет Гадамеру говорить о «спекулятивной» структуре герменевтического опыта. Под «спекулятивным» он понимает «отношение отражения, в котором само отражающее есть чистое явление отражаемого, подобно тому, как одно есть по отношению к другому, а другое есть другое первого»³. Применительно к языку это означает, что он представляет собой «осуществление смысла», «свершение речи», в ходе которого «слова не отображают сущее, но выражают и позволяют обрести язык по отношению к целостности бытия»⁴. Иными словами, язык несет в себе нечто спекулятивное потому, что «конечные возможности слова подчинены разумеемому смыслу как своего рода направленности в бесконечное»⁵. Тот, кто желает сказать, что-либо, ищет и находит слова, именно для того, чтобы сделать свою мысль понятной другому. Это значит, что он «удерживает сказанное в смысловом единстве с бесконечностью несказанного и тем самым создает возможность его понимания. <...> Тот,

¹ *Gadamer H.-G. Lob der Theorie. Frankfurt a. M., 1983. S. 21.*

² *Idib. S. 23.*

³ *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 538—539.*

⁴ Там же. С. 542.

⁵ Там же. С. 542.

кто говорит, спекулятивен постольку, поскольку его слова не отображают сущее, но выражают и позволяют обрести язык по отношению к целостности бытия»¹.

При таком диалектическом истолковании бесконечность смысла получает каждый раз. свое конечное выражение. В этом процессе язык, в силу своих ограниченных возможностей, частично раскрывает отношение к миру в его целостности. При этом то, на что он лишь указывает, должно также быть раскрыто и истолковано. Собственная задача герменевтики на пути исследования языка как раз и состоит, по Гадамеру, в обнаружении «целостности смысла с его всесторонними связями и отношениями»².

Некоторые возражения, выдвинутые против философской герменевтики языка Х.-Г. Гадамера

Как мы уже указывали выше, представитель «франкфуртской школы» философии Юрген Хабермас одним из первых выдвинул ряд серьезных возражений против концепции Гадамера. Хабермас согласен с тем, что можно рассматривать язык как «метаинститут, от которого зависят все общественные институты, так как социальные действия конституируют себя только в коммуникации обыденной речи»³. Но этот «метаинституционализм» языка часто со своей стороны зависим от общественных процессов. Язык также является медиумом власти и социальной силы. Он служит легитимации условий организованной власти. В той мере, в какой легитимация условий власти не проявляется, язык идеологичен. «Речь идет не о заблуждениях в языке, но о заблуждении с языком как таковым. Герменевтический опыт, который наталкивается на подобную зависимость символических взаимосвязей от фактических отношений, переходит в критику идеологии»⁴.

Хабермас считает, что ненормативные силы, которые срослись с языком как метаинституты, произошли не только из систем власти, но также и из общественной работы. Изменение способа производства влечет за собой переструктурирование языковой картины мира. Это можно изучать на примере распространения обыденных сфер влияния в примитивных обществах. Известно воздействие на язык в условиях перепроизводства материальных благ; однако новая практика входит в обиход не только благодаря новой интерпретации, но старый образец интерпретации изменяется в результате операционного принуждения. Хабермас

¹ Там же. С. 542.

² Там же. С. 545.

³ *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a. M., 1971. S. 52.

⁴ *Idib.* S. 53.

полагает, что институциональные изменения, которые вызваны научно-техническими исследованиями, оказывают того же рода косвенное влияние на языковые схемы мировосприятия, как когда-то изменения способа производства, т.к. наука является одной из главных производительных сил.

Гадамер гипотезирует роль языка в жизни сообщества и традиции, исходя из той предпосылки, что артикулируемое языком сознание определяет материальное существование жизненной практики. Однако «объективная взаимосвязь социального действия не появляется в рамках intersubjectivного мнения и символически переданного смысла. Языковая инфраструктура общества — это момент связи, который формируется под влиянием следующих реальностей: 1) под принуждением внешней среды, которая поступает в процессы технического распоряжения, 2) под принуждением внутренней природы. «За спиной» языка эти принуждения также действуют на грамматические правила, по которым мы интерпретируем мир. Объективная связь, из которой только и могут пониматься социальные действия, формируется языком, работой и в особенности господством»¹. Ошибка Гадамера заключается в том, что он как раз не принимает во внимание данные внеязыковые формы опыта.

Отметим, что каких-либо серьезных возражений на данную критику Гадамер не давал. Он лишь подчеркивал, что не отрицал существование также неязыковых возможностей человека. «Следует согласиться, что всякий языковой опыт мира испытывает мир, а не язык. Это ли не встреча с действительностью, что мы артикулируем в дискуссии? Встреча с господством и неволей ведет к образованию политических идей, а это и есть мир работы, мир технических возможностей. Было бы ошибочной абстракцией считать, что не существует конкретный опыт нашего человеческого существования, прежде всего в господстве и работе, в котором наше самопонимание, наши оценки приобретают конкретное исполнение и критическую функцию. Факт, что мы движемся в языковом мире и вращаем в наш мир благодаря сформированному языком опыту, не отнимает у нас возможности критики. Наоборот: нам открывается возможность выйти за рамки внешних соглашений и схематизмов опыта по мере того, как мы в диалоге с другими, иначе думающими людьми критически себя перепроверяем и приобретаем новый опыт»².

Заключение

Концепции как аналитического, так и герменевтического толка утверждают «принципиальное первенство языкового момента»³, т.е. полагают язык как трансцендентальное начало познания. Принципиальное от-

¹ Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M., 1971. S. 54.

² Gadamer H.-G. Gesammelte Werke, Bd. 2. Tübingen, 1985. S. 203—204.

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 466.

личие герменевтической философии от аналитической заключается в том, что герменевтика отказывается от опредмечивания языка и превращения его в объект формального исследования.

Таким образом, рассмотренная нами философская герменевтика языка Х.-Г. Гадамера является одной из возможных альтернатив любой логико-семантической теории, в которой акцент делается на исследовании универсальных свойств языка. Внимание Гадамера направлено, прежде всего, на исследование индивидуальности языка, обусловленной его субъективной природой и включенностью в контекст жизнедеятельности. Наличие серьезных возражений, выдвинутых против концепции Гадамера, говорит о недостаточности его подхода для решения вопроса о том, что такое язык. Мы можем лишь предположить, что совмещение познавательных усилий как герменевтики, так и «аналитики», более всего способствует нахождению верного ответа на указанный вопрос.

*АМ. Патнач,
кафедра истории зарубежной философии*

Концептуализация картезианского учения о сознании

Учение о сознании лежит в основе всей декартовой философии. Именно в мышлении — которое, наряду с волей, относится к сознанию — Декарт видит основу всякой очевидности, фундамент познания, основание истинности. Только мышление дано нам непосредственно. Даже более того — только путем мышления мы можем убедиться в своем существовании.

Первая, «наиболее очевидная», истина — это знаменитое *cogito ergo sum*, я мыслю, следовательно, существую. Так как «для мышления необходимо существовать», эта истина обладает столь аподиктическим характером: «...ибо, найдя одно положение достоверно истинным, я должен был также знать, в чем заключается эта достоверность. И, заметив, что в истине положения Я мыслю, следовательно, я существую, меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что <...> все представляемое нами ясно и отчетливо истинно <...> трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо»¹.

Из очевидного, истинного характера собственного бытия и того, что эта истинность может быть постигнута мышлением, представляющим свой предмет достаточно ясно, Декарт делает вывод, что все, что нам ясно и отчетливо представляется — истинно.

Познание с очевидностью нам дает наш разум, наше мышление, которое не может ошибаться: «Достоверно, что мы никогда не примем ложь за истину, если станем выражать согласие лишь с тем, что мы воспринимаем ясно и отчетливо»².

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 269.

² Декарт Р. О первоначалах философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 331. Тут надо оговориться, что, согласно Декарту, вся наша «внутренняя жизнь» может быть сведена к мышлению: «Разумеется, все имеющиеся у нас модусы мышления сводятся к двум основным: один из них — восприятие, или действие разума, другой —

При этом наша чувственность не дает нам необходимой ясности и отчетливости в восприятии (т.к. в этом случае в процесс восприятия вмешивается тело, но об этом ниже), их может дать только наш рассудок. Однако и в действиях разума возможны ошибки, Декарт признает это. Но, говорит он, к самому разуму эти ошибки не имеют никакого отношения: «Причиной того, что мы впадаем в заблуждения, является не наша природа, но недостатки нашего образа действий, или применения нашей свободы выбора: природа же наше одна и та же и когда мы выносим правильное, и когда — ошибочно суждение»¹.

Таким образом, наши ошибки — это огрехи нашей свободной воли, которой дано выбирать между истиной и ложью. Что к нашему разуму (к его «природе») не имеет никакого отношения.

Итак, истинность, сопоставимую с истинностью *cogito*, нам дает наш разум, если его «образ действия» не будет искажен злым умыслом нашей воли. Каким же образом разум предоставляет нам эту истину?

Согласно картезианскому учению о методе, есть 2 способа познания, сохраняющих достоверность — интуиция и дедукция: <...> действия нашего ума, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей без всякой помощи обмана, и допустим только два, а именно интуицию и дедукцию.

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а <...> несомненное понимание ясного и внимательного ума которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция <...>².

Собственно, только интуиция, причем интеллектуальная, способна нам дать простое т.е. беспредпосылочное и истинное знание. Исходя из этого, важным для нашего рассмотрения здесь будут два вопроса: проблема того, каким образом *нечто* может быть столь очевидно дано уму, и вопрос, почему тело так мешает познанию истины. Ответ на них Декарт дает, строя свою теорию субъектности.

Как это уже понятно, мы с достоверностью можем обосновать существование нашего «Я» лишь путем придания ему целиком интеллектуального характера. Это решит сразу несколько задач: с одной стороны, покажет единство субъекта (который Декартом мыслился именно как *душа* человека, цельная и бессмертная), а с другой — покажет возможность доступности для этого субъекта истинного познания. Т.к. под мышлением понимается вся внутренняя жизнь (точнее, осознанная внутренняя жизнь), то субъект, или душа, будет мыслить (т.е. и существовать) непрерывно: «Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается

воление, или действие воли. Ведь чувство, воображение и чистое разумение — все это лишь различные модусы восприятия, подобно тому, как желать, испытывать отвращение, утверждать, отрицать, сомневаться — это различные модусы воления» [Гам же, С. 327].

¹Дека/яп Р. О первоначалах философии //Декарт Р. Соч.: В 2т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 329

²Декарт Р. Правила для руководства ума II Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 84.

в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить»¹.

Иначе говоря, для Декарта субъект, мышление, осознание и душа — одно и то же. Все это обозначается одним словом — *res cogitans*, или мыслящая субстанция. Данная субстанция, являясь мышлением для самой себя, непосредственно «причастна» к очевидности этого мышления — путем, как уже говорилось, той же самой интеллектуальной интуиции, являющейся высшей очевидностью мышления — для самого мышления, точнее, для мышления осознающего. Образцом знания мышления о самом себе будет математика, являющаяся, по мнению Декарта, наиболее простым и самым очевидным знанием, доступным человеку.

Итак, подчеркнем, что основа достоверности для Декарта — это знание субъекта, или *res cogitans*, о самом себе, т.е. о мышлении. Это знание, будучи бесконечной само-рефлексией мышления самого себя ни в коем случае (по определению) не может быть ложным. По сути, это знание и будет некоторой достовернейшей внутренней осведомленностью сознания о самом себе. Однако, касательно самого себя, мы совершаем ошибки. Откуда они берутся? Собственно, ошибки имеют два основных «источника» — это свободная воля и связанность сознания телом.

Доктрина свободной воли у Декарта имеет теодицейный характер. Суть его в том, что, согласно Декарту, Бог — существо всеблагое и всеправдивое. Значит, он не может нас обманывать, поэтому нам и доступно познание истины. И тем не менее, даже в интеллектуальной деятельности, например, в математических вычислениях, мы иногда допускаем ошибки. Однако это никоим образом не может быть связано с несовершенством Творения: Творение, конечно, должно быть *менее* совершенно, чем Творец, однако несовершенным оно быть не может в принципе — ведь в Творце нет места несовершенству. Поэтому Декарт здесь делает хорошо известный ход: в несовершенстве виноват не Творец, а Творение (человек), который своим свободным выбором может избирать зло (ложь) вместо добра (истины). В этом и состоит причина ряда заблуждений, особенно связанных с интеллектуальной, чувственно не опосредованной деятельностью.

С другой стороны, часть заблуждений связана не просто со свободой выбора между истиной и ложью, но с поспешным выбором неопределенной, неясной области для вынесения суждения:

«35. Область действия воли шире, чем область действия разума, и потому воля выступает как причина наших заблуждений. И поскольку восприятие разума распространяется лишь на то немногое, что ему предлагается, оно весьма ограничено. Воля же в каком-то смысле может быть названа беспредельной <...> Таким образом, мы легко простираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых нами вещей, а коль

¹ Декарт Р. О первоначалах философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М: Мысль, 1989. С. 316.

скоро мы так поступаем, ничего удивительного нет в том, что нам случается ошибаться»¹.

Неясность в познании связывается именно с телесностью — и с проблемами, возникающими в тех ситуациях, когда наше познание телесно опосредовано.

Итак, тело мыслится Декартом одним из основных источников ошибок для нашего сознания. Сама наша душа полностью бестелесна. Тело же — источник протяженности, неясности, множественности. «<...> что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление, познаваемое ими поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь <...>»².

То, что телесное восприятие — источник недостоверности (актуальной или возможной), становится видно уже по тому, что органы чувств часто нас вводят в заблуждение, создавая несуществующие образы и галлюцинации, не говоря уже о «полномасштабной» иллюзии сна³. С другой стороны, даже после того, как мы показали достоверность и адекватность мышления, наша телесность продолжает вносить смятение в нашу душу. Декарт обозначает это «смятение» понятием «страсти» — страсти как *претерпевания вообще*. Душа, по Декарту, терпит страсти из-за своей связи с телом. Они и нарушают чистоту познания души, а также непосредственную данность ментальных феноменов.

Вообще говоря, вопрос о страстях в картезианской концепции сознания — один из самых темных, ведь именно «посредством» страстей осуществляется связь тела с душой — и наоборот. Поэтому у Декарта нет единого понятия «страсти» — а есть два вида Страстей — «страсти души», которые та создает целенаправленно и полностью управляет ими, и страсти тела — привходящие в душу независимо от ее контроля и заставляющие ее «претерпевать». Эти страсти, согласно Декарту, столь смутные, что их не следует причислять к феноменам душевой жизни (к ментальному).

«Таким образом, все движения, которые мы производим без участия нашей воли <...> зависят только от устройства наших членов <...> подобно тому как ход часов зависит только от упругости пружины и формы колес»⁴.

Также к «ментальному», т.е. «душевному», не принадлежат, кроме ряда «страстей», еще и сновидения, а также мечты — т.е. деятельность воображения.

«Среди восприятий, обусловленных телом, большая часть зависит от нервов, но есть также такие, которые совершенно от них не зависят. Они называются созданиями воображения <...> наша воля совершенно не участвует в их образовании, вследствие чего они не

¹ Там же. С. 328—329.

² Там же: С. 316.

³ Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 268.

⁴ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 490.

могут быть отнесены к числу действий души. <...> Таковы иллюзии наших снов, а также мечты, которые часто появляются у нас в состоянии бодрствования, когда наша мысль постоянно блуждает, ни на чем не сосредотачиваясь¹.

Итак, обоснование картезианского разделения субстанций на *res cogitans* и *res extensia* носит, как мы это уже рассмотрели, скорее гносеологический характер. Однако именно из этого и возникает субстанциальный дуализм — и, соответственно, возможность «двойной каузации». А так как ментальная каузация является основополагающей и наиболее достоверной, в отличие от физической, которой для своего подтверждения требуется существование всеблагого Бога, не могущего быть обманщиком и создавать неверные восприятия (в случае, когда телесные органы восприятия правильно функционируют), то существование *res extensia* становится проблематичным. Так же как и существование «других сознаний», которые воспринимаются нами опять же посредством органов чувств. Такая постановка картезианской аргументации приводит нас к солипсизму — мы можем быть уверены со всей достоверностью только в существовании своего *cogito*. С особой силой солипсистская проблема возникает при трансцендентально-идеалистической попытке выхода из картезианского дуализма. Такой солипсизм будет основываться, в отличие от «классического», не на несуществовании внешнего мира, а на том, что его существование может быть как доказано, так и опровергнуто. В итоге, сама постановка вопроса о «внешнем мире» просто теряет смысл.

Таким образом, у Декарта, субъект — это не эмпирический человек, а душа, которая характеризуется понятием «ментальное», или мышление. Существование субъекта в качестве *res cogitans*, — наиболее достоверная истина, основа всего познания. Сознание, или «ментальное», — душа, бессмертная и единая. В силу этого единства процессы в сознании протекают синхронно, поэтому возможно, что осознавайте *cogito ergo sum* является постоянной основой всех действий души. Ментальное дано душе (субъекту) непосредственно, ясно и отчетливо, в отличие от «внешнего мира». Воля — модус мышления, и поэтому она непосредственно и полностью подчинена субъекту.

Проблема отношения сознания и воли у Декарта, и, как следствие, вытекающее отсюда понятие самосознания, на наш взгляд, может быть наиболее точно концептуализировано в рамках понятий контроля и зависимости. Проблемы контроля, подчинения играют решающую роль в картезианской этике:

«Не следует страстно желать вещей, кои от нас не зависят, даже если вещи эти прекрасны, не только потому, что их может не оказаться, и это вызовет у нас огорчение <...> но главным образом потому, что, завладевая

¹ Согласно Декарту, есть 2 рода «созданий воображения»: «причина одних душа, других — тело» [Гам же, С. 491]. В цитируемом отрывке идет речь о втором роде «созданий воображения». О первом — характерное замечание самого Декарта: «<...> восприятия этого рода зависят главным образом от воли, благодаря которой они появляются. Поэтому их обыкновенно считают скорее действиями, чем страстями» [Гам же, С. 491].

нашими мыслями, они отвлекают нас от интереса к другим вещам, достижение которых зависит от нас»¹.

Иначе говоря, стремиться стоит только к тому, что субъект может контролировать. А как уже было сказано, контролировать — по Декарту, абсолютно — субъект может только свое ментальное. Телесное субъект не контролирует ни в коем случае, так как оно абсолютно предопределено Богом. Допущение в природе случайности поэтому невозможно: это создаст возможность зависимости ее от нашей воли, что противоречит тезису о божественной «непреложной необходимости» в сфере материального.

Божественное предопределение есть как бы предопределенность, или непреложная необходимость, которую следует противопоставить случайности, дабы уничтожить ее как химеру, порожденную только заблуждением нашего рассудка. Мы можем желать только того, что считаем каким-то образом возможным; а считать возможными вещи, совершенно от нас не зависящие мы можем, не иначе как считая их зависящими от случайности. < . > но это мнение основано только на том, что мы не знаем всех причин, вызывающих то или иное следствие².

Природа, материальное жестко детерминировано, предопределено, и в этой цепочке причин и следствий свободной воле человека места нет. Но, с другой стороны, Декарт не отрицает и свободу: «...за исключением того, что божественное провидение пожелало поставить *в зависимость от нашей свободной воли* (курсив мой: — А.П.), с нами не происходит ничего, что не было бы необходимым я как бы предопределенным»³.

Как становится понятно, в эту зависимость поставлено именно то, что «дано нам наиболее ясно и отчетливо» — то есть ментальное, или сознание. Только в этой сфере субъект раскрывает свою свободу, причем *посредством контроля*. По сути, здесь дается определение, выделение предметного поля понятия свободы: у Декарта свобода — это свобода распоряжения чем-либо, иначе говоря, власть, контроль. То есть это не «свобода от запрета» или «свобода для» (в духе «свобода подчиняться, чтобы спастись»), а, скорее, свобода как вседозволенность делать что угодно с чем-либо — свобода деятельности, свобода творчества. Тут, конечно, видится аналогия со свободой человека по аналогии со свободой Бога-творца. И Декарт прямо на это указывает:

«Свободная воля позволяет нам властвовать над собой и тем уподобляет нас до известной степени Богу, если только мы из-за собственного малодушия не потеряем прав, которые он нам дарует»⁴.

Учитывая то, что Декарт положительно оценивает «разумную гордость» и отрицательно — полное смирение, этот отрывок может быть проинтерпретирован недвусмысленно: в плане контроля — над ментальным — человек — это Бог, и по «степени совершенства» он отличается

¹ Декарт Р. Страсти души II Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 543.

² Там же. С. 543—544.

³ Там же. С. 544.

⁴ Там же. С. 547

от Бога лишь количественно: если Бог контролирует весь универсум, как материальный, так и ментальный, то область контроля субъекта человеческой души локальна — это мышление.

Таким образом, становится понятно, что концепция свободы (воли) связана с концепцией ментального (т.е. сознания) именно посредством понятия контроля или власти.

Однако тут необходимо отметить один важный момент, о котором уже было вскользь упомянуто: Декарт мыслит, ментальное приватным, индивидуальным, то есть подчиненным *одной конкретной — и единой* человеческой душе, а не по типу неоплатонической «мировой души». А priori считается, что все души «одинаковые» — хотя ментальное индивидуально, но, особенно в случае с математическими содержаниями, общим. Этот вывод из картезианской концепции во многом и явился основанием и теории «предустановленной гармонии», и берклианского «субъективного идеализма». Как видно, именно это не согласующееся уже на взгляд первых критиков Декарта с очевидной действительностью положение, и легло в основание солипсизма, который так и не был сформулирован в чистом виде, но, как философский кошмар, постоянно маячил в умах новоевропейских мыслителей.

Итак, именно индивидуальная душа контролирует *свое* сознание (ментальное). Понятно, что тогда наиболее адекватной формой контроля будет власть над собой, а адекватным познанием — самопознание. Последнее, т.к. ментальное дано непосредственно и полностью контролируется, становится возможным в форме интроспекции — прямого усмотрения в душе ментальных содержаний — идей.

Теперь мы, пожалуй, и подошли к определению одного из наиболее важных и одновременно неясных понятии картезианской теории сознания — определению осознания (т.е. непосредственной, интроспекционной рефлексии, синхронично сопровождающей все ментальные акты). Понятно, что первое такое осознание будет *cogito ergo sum* — как наиболее очевидное из возможных. Здесь и появляется, на наш взгляд, одна из основных точек для критики Декарта: признание одновременности двух ментальных актов, вообще говоря, неочевидно. Но, с другой стороны, это позволяет сохранить положение о *единстве* души-субъекта, его цельность — и, следовательно, неразрушимости, вечности. Иначе мы получаем еще одно противоречие: исходя из декартовой концепции субъекта-души, контролирующего свое сознание, становится неясно, каким образом бинарное отношение (контроль чего-то над чем-то) может быть привнесено в единую, вообще говоря, субстанцию. Только вводя *одновременность* бытия и действия сознющего и сознаваемого можно сохранить их единство и неразрушимость (одни из принципиальных свойств субстанциальности). Только тогда и можно, видимо, адекватно понять *функцию* осознания по Декарту — это контроль, осуществляемый душой над своим ментальным содержанием, то есть душой (!), единство и очевидность которого гарантируются *cogito ergo sum*. Иначе говоря, когда субъект нечто осознает, это значит прежде всего, что субъект контролирует это осознаваемое, и таким образом он остается

свободен (конечно, только в рамках своего ментального — в противоположность телесному).

В качестве заключения выделим основные, на наш взгляд, положения, характеризующие картезианскую философию сознания, легшую в основу классического понятия субъекта в целом.

Субъект — это не эмпирический человек, а душа, которая характеризуется понятием «ментальное», или мышление. Существование субъекта в качестве *res cogitans* — наиболее достоверная истина, основа всего познания.

Сознание, или «ментальное» — душа, бессмертная и единая. В силу этого единства процессы в сознании протекают синхронно, поэтому возможно, что осознание *cogito ergo sum* является постоянной основой всех действий души.

Ментальное дано душе (субъекту) непосредственно, ясно и отчетливо, в отличие от «внешнего мира». Отсюда возникает имплицитно заложенная в учении Декарта возможность солипсизма.

Воля — модус мышления, и поэтому она непосредственно и полностью подчинена субъекту. Следовательно, посредством своей воли субъект абсолютно контролирует «свое ментальное» — то есть себя самого. В рамках своей души субъект никому неподотчетен, потому — независим и свободен.

Свобода понимается как контроль, или возможность распоряжаться посредством воли (поэтому в рамках сознания у субъекта — свободная воля). В рамках «внешнего», или телесной природы, субъект несвободен.

А так как свобода — это свобода властвовать над собой и контроль — прежде всего самоконтроль, то осознание тогда — как единый и безусловно, непосредственно данный «акт» — это именно контроль осознаваемого содержания — возможный только в рамках единства души, когда и контролирующий, и контролируемое и даже сам «акт» контроля есть одно.

*Г.С. Сарайкина,
кафедра социальной философии*

Об истоках и последствиях глобализации

С одной стороны, для того чтобы понять сущность любого явления, в том числе и глобализации, необходимо изучить его генезис. Однако, с другой стороны, говорить об истоках и последствиях того или иного феномена мы не можем, без того, чтобы не определить, что он собой представляет. Диалектика становления и бытия, истории и современности, начала и сущности вовлекает нас в герменевтический круг, который, тем не менее, не препятствует исследованию, поскольку, мы достигнем гораздо большего в понимании глобализации, если будем следовать ее логике и заставим наши мысли циркулировать вокруг ее значимых аспектов, постоянно сопоставляя и взаимным образом корректируя знания о них.

В данном случае речь пойдет об истоках и последствиях глобализации. Мы попытаемся ответить на вопросы о том, откуда и как возникла глобализация и к чему она может привести. Для этого, прежде всего, необходимо дать предварительное определение феномена глобализации, иными словами наметить некоторую точку описанного выше герменевтического круга, которую мы сможем охарактеризовать точнее, продвигаясь по заданной им траектории.

Но сначала следует отметить, что глобализация не может быть в полной мере определена функционально, поскольку не существует внешней цели, на реализацию которой она направлена. Тем не менее, смысл понятия «глобализация» можно прояснить, если рассматривать его как видовое посредством соотнесения с родовым понятием, а именно с понятием процесса. Под процессом обычно понимается последовательность состояний или явлений в развитии чего-либо.

Характеризуя глобализацию как процесс, необходимо выяснить, является ли он исторически уникальным. Ответ на этот вопрос зависит от трактовки понятия «глобализация». Так, например, шведский исследова-

тель Горан Терборн¹ считает ее одной из чередующихся фаз общественно-го развития, наряду с «деглобализацией». Выступая с подобной позицией, он утверждает, что в истории человечества уже было много глобализаций, в том числе глобализация, происходившая в IV—VI вв. н. э., связанная с распространением мировых религий.

Однако существуют и другие трактовки этого понятия. Например, известный российский политолог и философ Александр Сергеевич Панарин², по всей видимости, настаивал на уникальности глобализации, хотя и не считал ее неизбежной. Польский социолог Петр Штомпка полагает, что уникальность глобализационных процессов относительна, поскольку «ни один исторический процесс не является всецело и абсолютно уникальным»³. С этим тезисом можно согласиться, если учитывать, что в любом социальном явлении тем или иным образом присутствуют всеобщее, особенное и единичное, причем ни одна из этих характеристик не претендует на абсолютность.

В рамках настоящего исследования глобализация понимается как необратимый, уникальный процесс, а значит, нельзя обойтись без рассмотрения его истории.

Необходимо также учитывать, что наиболее адекватно глобализацию можно определить лишь имманентным образом, опираясь на *существенные признаки* этого процесса, к которым относятся количественный рост социальных изменений по экспоненте и их качественная интенсификация, усиление целостности, взаимосвязи и взаимозависимости в масштабе всей планеты, а также увеличение транспарентности, то есть прозрачности, государственных границ.

Вследствие этого глобализацию можно охарактеризовать как разворачивающийся в пространстве и во времени многомерный процесс интенсификации социальных интеракций в планетарном масштабе; а после того как дано предварительное определение феномена глобализации, приступить к рассмотрению вопроса о его истоках.

Начало глобализации во времени, с методологической точки зрения, целесообразно разделить на внешнее и внутреннее, то есть «на начало чего-то нового сравнительно с предшествующим уровнем... и на начало чего-то, что будет изменяться, что будет историей»⁴.

Прежде всего, рассмотрим *внешнее* начало глобализации, под которым в соответствии с представленным выше определением будет пониматься предыстории феномена глобализации, или, что то же самое, история протоглобализации. Для этого необходимо исследовать общественные

¹ Терборн Г. Глобализация и неравенство... // Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста / Составитель А.Ю. Ашкерев. М., 2004. С. 77.

² Панарин А.С. Глобализация как вызов жизненному миру. За Хайдеггера // Сумерки глобализации: Настольная книга антиглобалиста / Составитель А.Ю. Ашкерев. М., 2004. С. 128.

³ Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. под ред. В.А. Ддова. М., 1996. С. 10.

⁴ Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М., 1974. С. 37.

изменения, предшествующие процессу глобализации и сформировавшие, выражаясь кантовским языком, его *трансцендентальные предпосылки*, то есть условия возможности глобализации.

Эти предпосылки можно представить в виде следствий структурных революций, обусловленных достижением определенного уровня развития производительных сил на каждом из соответствующих им этапов.

Первой из этих революций была *неолитическая* революция, произошедшая около десяти тысяч лет назад. Она представляла собой переход от присваивающего хозяйства к производящему, следствиями которого стали преимущественно оседлый образ жизни, а также распространение земледелия, скотоводства и ремесла, что сделало возможным получение прибавочного продукта. В результате повысилась интенсивность обмена в рамках престижной экономики, заложив основы развития производства и товарного обращения.

Отдаленным последствием этой революции стало не только возникновение первых государств (IV—III тыс. до н. э.), что привело к «установлению межгосударственных отношений и связей»¹, способствовавших формированию Великих торговых путей, но и появление мировых держав (кон. II — кон. I вв. до н. э.) и мировых религий (сер. I в. до н. э. — VII в. н. э.).

Впоследствии Великие географические открытия конца XV — начала XVI вв. способствовали первоначальному накоплению капитала и переходу к капитализму, создав новые торговые пути и колониальную систему, а также положив начало мировому капиталистическому рынку и процессу европеизации. В конце XIX века вследствие⁴ *промышленной* революции, начавшейся еще во второй половине XVIII — конце XIX столетий и характеризующейся переходом от мануфактуры к машинному производству, капиталистический способ производства стал господствующим. В развитом капиталистическом обществе с появлением массового производства и крупной машинной индустрии, на мировой уровень выходит разделение труда. Специализация стран по производству определенного вида товаров вызывает повышение производительности.

Благодаря появлению железнодорожного транспорта (паровозов, а затем тепловозов и электровозов), пароходов, первых самолетов и таких средств связи как телефон и телеграф происходит значительный скачок в развитии транспортно-коммуникационной инфраструктуры, расширение транспортной сети и снижение стоимости грузоперевозок. Так уже в 70-е годы XIX века увеличивается поток сельскохозяйственной продукции из Аргентины, Канады, западной части США и Австралии в Европу.

Однако в подобных обстоятельствах мелкие крестьяне, не выдержав давления «невидимой руки» конкуренции, разоряются и уходят в город на заработки. Вследствие этого предложение рабочей силы в городе превышает спрос, что ведет к безработице и пауперизации.

Чтобы бороться с подобными кризисными обстоятельствами, нужно повышать конкурентоспособность собственной продукции, прежде всего, увеличив производительность труда. Для этого необходимо внедрение новых технологий, что требует финансовых вложений, обеспечивающих

¹ Гобозов И.А. Введение в философию истории. М., 1999. С. 107.

накопление инвестированных средств, поэтому способом привлечения капитала становится акционирование, устанавливающее контакты между собственниками промышленности и крупнейшими банками. Так складывается финансовая олигархия.

Вместе с тем промышленная революция порождает конвейерное производство и обостряет отчуждение, о котором писал еще Карл Маркс¹. Вследствие многочисленных усовершенствований производительность труда возросла, но в итоге спрос на труд уменьшился, а значит, снизилась и заработная плата. Последствия не заставили себя долго ждать. Так, например, известен погром 1811 года в Англии в Ноттингеме, когда «разрушители машин», луддиты (англ. «Luddites»²), крушили свои ткацкие станки, что по существу не решало самой проблемы³.

В США, Германии и других странах появляются монополистические объединения («Стальной трест», «Стандард Ойл» и т.п.), ставшие прообразами возникших в XX веке транснациональных корпораций. В то же время развивается антимонополистическое законодательство. Так, например, в 1890 году Конгресс США принимает «закон Шермана».

К тому же обостряется борьба за национальные рынки. В рамках идей фритредерства (от англ. «free trade» — «свободная торговля»), развивавшихся под лозунгом «Laissez faire, laissez passer»⁴, возникает феномен демпинга, то есть завоза товаров по заниженным ценам с целью завоевания лидирующих позиций на рынке. Однако если обратиться к истории, то можно заметить, что носителями идей фритредерства являются, как правило, наиболее развитые и сильные мировые державы. В начале XIX века такой страной была Англия, в XXI веке это — Соединенные Штаты Америки. Абсолютизация фритредерства выражается в идее неограниченной конкуренции и саморегулируемости экономики. Часто политика так называемой «свободной торговли» действует вопреки интересам менее сильных государств, делая реальной возможность управления из одного центра крупномасштабными производственными империями, части которых располагаются в разных регионах мира. Тем самым создается база для существования и функционирования транснациональных корпораций.

Следует отметить, что свободная торговля не всегда ведет к росту благосостояния развивающихся стран. Таким странам в подобной ситуации становится выгодным специализироваться на выпуске трудоемкой промышленной продукции и (что весьма печально!) в области экологи-

¹ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. *И Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М., 1974.

² Название произошло от имени полупоупендарного подмастерья Н. Лудда, первого разрушившего свой станок.

³ В свете этих, давно минувших событий, следует сказать, что возникшая в эпоху промышленной революции задача «гуманизации труда», ни в коей мере не перестает быть современной. Многие проблемы, вызванные реорганизацией труда, в том числе и проблема занятости, продолжают оставаться актуальными и сегодня. Ситуация, связанная с безработицей, в наше время осложняется еще и тем, что в подобных обстоятельствах могут оказаться не только рабочие, но и управляющие, а также представители других высокооплачиваемых профессий.

⁴ «Оставить на волю случая» (фр.) и др.

чески грязных производств. Стало быть, следствием стремления к обогащению часто выступает разрушение окружающей среды. Но пределы глобальному капиталистическому накоплению существуют. Это — ограниченность ресурсов, из-за которой нередко происходят социальные волнения, а также возможность экологической катастрофы, угрожающей существованию всего человечества.

Часто в виде контртенденции фритредерству проявляет себя протекционистская политика, выражающаяся в принятии ограничительных государственных мер по защите национального рынка от иностранных товаров. Абсолютизация протекционизма, как и абсолютизация фритредерства, не приводят ни к чему хорошему. Зачастую, возникающие при этом проблемы перерастают в межгосударственные конфликты. В качестве примера можно привести тот факт, что протекционизм породил «таможенные войны», из которых общество, как и из любых кризисных ситуаций, вынуждено было искать пути выхода.

Промышленной революцией завершилась предыстория глобализации. Остальные структурные революции, современниками которых мы являемся, происходили уже в контексте охватывающих общество глобализационных изменений, то есть были вызваны самой глобализацией, а потому могут рассматриваться как ее последствия.

Для того чтобы охарактеризовать *внутреннее* начало глобализации, иными словами собственную историю глобализации, следует выявить *движущие* силы этого процесса, выступающие в качестве его детерминант и своеобразных катализаторов-ускорителей, а также его *внутреннюю логику*, посредством которой он разворачивается.

Прежде всего, необходимо вспомнить о многомерности феномена глобализации, каждое измерение которого выражает процессы, происходящие в различных сферах жизни общества, или его подсистемах. Условно можно выделить четыре такие сферы, соответствующие четырем основным типам деятельности¹. Как видно из рассмотренных выше структурных революций, движущими силами глобализации являются производственные факторы: можно даже сказать, что сама глобализация представляет собой процесс, вызванный развитием капитализма. Глобализация раньше всего началась в хозяйственной сфере, а затем охватила социальную, политическую и духовно-культурную.

Таким образом, различные подсистемы общества глобализировались в разное время. Поэтому имманентной точкой отсчета глобализации для нас будет не тот период времени, когда деятельность в рамках одной из сфер вышла на планетарный уровень, а тот момент, когда процессы, происходящие во всех подсистемах, перешагнули национально-государственные границы, то есть когда эти изменения коснулись всего общества как системы в целом.

Внутренняя логика глобализации напоминает механизм цепной реакции, поскольку в ней одни процессы, глобализировавшись, глобализируют в свою очередь другие и т.д. Поэтому саму глобализацию можно

¹ Об основных типах деятельности см. подробнее: *Мамджян К.Х.* Введение в социальную философию. М., 1997.

охарактеризовать как развивающийся по экспоненте процесс, наибольшая опасность которого состоит в том, что общество не способно всецело его контролировать.

За точку отсчета, в которой начинаются глобализационные изменения, трансформирующие современное общество, обычно принимают середину XX века. Именно тогда происходит научно-техническая революция, на смену которой во второй половине столетия приходят информационная революция и революция в сфере управления.

Научно-техническая революция характеризуется автоматизацией производства, контроля и управления, а также вовлечением в мировую торговлю наукоемких товаров и открытием новых источников энергии. Причем научные и технические достижения отныне представляются взаимосвязанными, что выражается в феномене так называемого «союза науки и техники». Результатом этого союза являются многочисленные открытия и изобретения, которые изменили жизнь людей и способствовали прогрессу человеческой цивилизации, однако, как выяснилось, имели не только позитивные, но и негативные последствия.

Кроме того, в ходе научно-технической революции получает распространение идея «безотходного» производства, совершенствуются средства связи и транспортировки. Поднимаются в своем развитии не только европейские, но и восточные страны, такие как Гонконг, Сингапур, Тайвань и Япония. Происходит увеличение покупательной способности, роли здравоохранения и образования, а в мировом масштабе — укрупнение производства. Но многие регионы, будучи жертвами колонизации, отстали по уровню своего развития и оказались «законсервированными» на аграрном или сырьевом уровне.

Информационной революцией обычно называют тот этап в развитии общества, когда появились электронно-вычислительные машины современного уровня, когда наступила эпоха информационных технологий и массовой компьютеризации (например, с 80-х гг. XX столетия начинается массовый выпуск персональных компьютеров). Вследствие этого к началу XXI века объемы, скорость и доступность передаваемой, воспроизводимой и создаваемой информации увеличиваются с почти феноменальной скоростью — со скоростью передачи электрических импульсов; а благодаря модификации электронных носителей и появлению новых видов архивирования данных совершенствуются возможности хранения информации и обмена ею. При этом необходимо отметить «специфический характер информационного обмена, в отношении которого не действуют принципы сохранения, присущие веществу и энергии: при передаче информации ее общее количество увеличивается»¹.

Экспоненциальный рост объемов транслируемой информации во многом повысил интегративный потенциал современной цивилизации, расширив существующие коммуникативные возможности. Письма, книги, документы, игры, фильмы, деньги и многое другое сегодня существует в электронном формате. На смену аналоговым средствам массовой информации и коммуникации приходят цифровые.

¹ Делягин М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации. М., 2003. С. 78—79.

Всемирная сеть Интернет делает границы государств проницаемыми, вызывая вместе с тем переосмысление самого феномена государственного суверенитета и государственной легитимности. Прозрачность государственных границ, нашедшая отражение в столь популярном в наше время термине «либерализация», открывает дорогу не только позитивным, но и негативным веяниям: освободившись от государственного контроля, через границы беспрепятственно перемещаются капиталы, которые отныне обладают способностью почти мгновенно исчезнуть из одной или нескольких точек земного шара и одновременно появиться в другом месте (либо в нескольких местах), а также идеологии, которые, хотя и позиционируют себя как «благие намерения», на практике не всегда оказываются таковыми.

День ото дня транснациональные корпорации укрепляют мощь посредством распространения своих брендов на товары массового потребления и все более напоминают акул, плавающих в океане мировой экономики и политики.

Государства раньше держались на плаву благодаря трем китам — суверенитету, легитимности и социальным гарантиям населению. Но сегодня государство находится в глубоком кризисе: киты могут быть пойманы в сети, которые уже давно сплетены транснациональными компаниями. Из сложившейся ситуации есть три выхода: первый — плыть по течению, ускорив тем самым процесс попадания в сети; второй — войти в стаю «акул» и создать корпоративно-государственные альянсы; и, наконец, третий — плыть против течения, то есть реанимировать государство, сформировав сетевые организации межгосударственного взаимодействия.

Принимать решение о выборе пути нужно уже сегодня, поскольку с каждым днем мы все ближе и ближе подступаем к процессу дезтатизации, предвещающему гибель национального государства как социального института.

Понятие «информационная революция» нередко вызывает позитивные, даже излишне оптимистические коннотации. Однако зачастую деструктивность, нестабильность и неравномерность происходящего оказывает негативные воздействия на человеческую психику, порождая всевозможные неврозы и апатию, делая людей еще более подверженными внушению и суицидальным настроениям, создавая криминогенную обстановку или стремление уйти от реальности в воображаемый, виртуальный мир.

Головокружительный рост объемов информации не только не означает ее достоверности, но и затрудняет саму возможность проверки ее на истинность вследствие того, что эта информация часто оказывается несистематизированной, во многом хаотичной и фрагментарной. Несмотря на то, что возможности организации и контроля выросли по сравнению с предшествующими периодами, их рост несопоставим с ростом количества информации. Как известно, сознание не может расширяться до бесконечности, чтобы охватить всю поступающую извне информацию, а потому наше восприятие действительности в условиях подобной пере-

грузки информации, в условиях стрессовой, шоковой, патовой ситуации, нередко дезориентируется.

Описанные Карлом Марксом, Эрихом Фроммом и другими аспекты отчуждения и самоотчуждения в глобализирующемся обществе не только не исчезли, а, напротив, еще более усугубились. Причин этому несколько.

Во-первых, причиной обострения проблемы отчуждения в современном обществе является беспрецедентная урбанизация, которая, несмотря на все свои преимущества, имеет оборотной стороной атомизацию общества, о чем писал уже в конце XIX века французский социолог и философ Эмиль Дюркгейм. Пока еще не нашло подтверждения предсказание американского социолога и футуролога Элвина Тоффлера о наступлении деурбанизации, то есть утраты крупными городами своего прежнего статуса как связующего звена территориальной общественной структуры вследствие распространения «электронных коммун» и «электронных домов». Напротив, сегодня социальная атомизация значительно возрастает, поскольку чтобы приспособиться к технически совершенствуемому образу жизни и к ее все более ускоряющимся темпам, люди зачастую вынуждены тратить на это дополнительное время, в итоге количество времени, которое у них остается для общения значительно сокращается. В результате этого общение становится все более анонимным и обезличенным: личностная составляющая все более редуцируется к утилитарным, прагматическим и тому подобным установкам. Вследствие этого часто оказываются неудовлетворенными потребности в принадлежности, признании и общении, что в ряде случаев порождает кризис идентичности.

И, во-вторых, причинами возрастания отчуждения являются виртуализация и виртуализм. Под виртуализацией понимается стихийно протекающий на данном этапе существования человеческого общества процесс формирования виртуальной реальности, который следует отличать от виртуализма как субъективного аналога виртуализации, то есть сознательной активности некоторых социальных факторов, направленной на поиск и развитие новых виртуальных каналов воздействия на сознание людей не только посредством средств массовой информации, но и в индивидуальном порядке (например, с помощью Интернета), создавая, отфильтровывая и осуществляя селекцию установок, шаблонов, клише и стереотипов, которые могут сформировать определенный социокультурный код, алгоритм или даже программу действий.

Попытаться преодолеть подобное состояние можно, лишь сконцентрировавшись на целеполагающем аспекте нашей деятельности. В таком случае первостепенное значение приобретает предложенная известным социологом и философом П.А. Сорокиным экзистенциальная триада «смыслы-ценности-нормы», осознание конкретного содержания которой помогает предотвратить кризис фрагментации и порожаемый ею кризис идентичности, конструктивным образом выстроив или переосмыслив собственную жизненную позицию.

Что касается *революции в сфере управления*, называемой иначе «революцией менеджеров», то отчасти она сопутствовала информационной революции, а отчасти была ее следствием. До того времени,

когда в конце XX века произошла революция в управлении, в производстве господствовал тейлоризм, который стремился повысить производительность труда путем жесткой системы штрафов, основанной на хронометраже трудовых операций. При тейлоризме принуждение к труду было связано с негативной санкцией, то есть с наказанием, что еще более усугубляло отчуждение. Именно его и была призвана преодолеть «революция менеджеров».

В отличие от тейлоризма основным признаком революции в управлении является переход к побуждению. В данном случае метод «кну́та» заменяется методом «пря́ника». Побуждением может быть, например, участие в прибылях. При подобном раскладе человек становится как бы «совладельцем» предприятия. Вместе с тем повышаются требования к квалификации и уровню образования работников.

В итоге, как утверждает британский социолог Энтони Гидденс, можно говорить о трех типах капитализма. Так «семейный» капитализм, существовавший в XIX столетии, в начале XX века сменился «управленческим» капитализмом, вследствие чего значительно возросло влияние менеджеров. Однако сегодня на смену этим двум типам капитализма приходит новый — «институциональный» капитализм, в результате чего происходит не только установление единой системы управления, но и «распространение влияния корпорации вовне»¹.

Несомненный закон успеха, который сделали еще более явным информационная революция и революция в управлении, гласит, что «в наибольшем выигрыше бывает тот, кому удастся предугадать направление новых тенденций и раньше других воспользоваться новыми возможностями»². То есть чем большей необходимой информацией обладает система, тем больше у нее шансов благополучно избежать риска. И в этом смысле правы немецкие философы Юрген Хабермас и Карл-Отто Апель, признающие важность коммуникационного подхода к решению многих современных проблем.

Это решение нередко выражается в осознании необходимости адекватной реорганизации существующих социальных институтов, призванной преодолеть их распад. В современных условиях такая реорганизация часто осуществляется благодаря переходу к структуре, построенной по принципу сети, сочетающему принцип нелинейности и принцип обратной связи. Сети превращаются в открытые динамичные системы, в которых локальное по-новому конституируется в глобализирующемся социуме. По принципу сети сегодня функционируют многие институты и организации, а также транснациональные компании, что выражается в возрастании их пластичности и адаптируемости. Они почти беспрепятственно преодолевают пространственные границы, что облегчает им доступ к научно-техническим достижениям, повышая конкурентоспособность на мировой арене. Не в малой степени тому способствует дифференциация

¹ Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 469.

² Ваццеккер Э., Левине Э.Б., Левине Л.Х. Фактор «четыре» в два раза больше богатства из половины ресурсов. // Новая постиндустриальная волна на Западе / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999. С. 601.

различных этапов производства в соответствии с решаемыми в разных точках нашей планеты производственными задачами и их последующая интеграция для получения конечного результата, на что указывает Мануэль Кастельс¹.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что глобализация представляет собой результат движения капиталов, товаров, людей и идей, заложившего основы взаимосвязи и целостности современного мирового пространства и интенсифицирующего социальные взаимодействия в масштабе всей планеты.

Вместе с тем следует обратить внимание на то, что глобализация — это не деятельность, а ее производная, результат, который, будучи последствием многовековых социальных взаимодействий, сам по себе несводим к этим взаимодействиям, поскольку предполагает нечто, что, надстраиваясь над деятельностью, не может уже полностью контролироваться кем-либо из действующих субъектов. Конечно, можно провести мысленный эксперимент, представив всех ныне живущих на земле людей в виде «идеального коммуникативного сообщества» (К.-О. Апель, Ю. Хабермас), все члены которого принимают активное участие в разработке касающихся их решений; тогда, глобализация могла бы стать управляемой при одновременном соблюдении ряда условий:

- 1) достижение абсолютного консенсуса, касающегося всех общественно-значимых решений;
- 2) неограниченный запас времени для тщательного анализа принятых решений с целью предотвращения незапланированных последствий;
- 3) обладание абсолютной истиной в сфере общественных и других связанных с ними наук для обеспечения корректной интерпретации этих решений, а также совершенной инструментально-технической базой для их адекватной реализации;
- 4) возможность своевременного исправления непредвиденных последствий и т.д.

Однако все эти условия невыполнимы, поскольку абсолютный консенсус недостижим, пока имеет место конфликт интересов по удовлетворению тех или иных потребностей, а последний в свою очередь не исчезнет, пока существует неравное распределение ограниченного количества естественных ресурсов на нашей планете.

Отсюда вытекает, что возможность управляемой глобализации, о которой пишет, например, американский социолог Питер Людвиг Бергер², не является абсолютной, поскольку управлять мы можем только тем, что зависит от нас, то есть тем, на что распространяется свобода воли каждого из нас, которая, как известно, заканчивается там, где начинается свобода воли другого человека и ограничивается объективными условиями нашего существования. Одним из последствий попытки осуществить «управляемую» глобализацию можно назвать

¹ Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе / Под ред. В.Л. Инноземцева. М., 1999. С. 497.

² Бергер П. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М., 2004. С. 23.

экономический расцвет Китая, но с другой стороны, не ее ли следствиями являются массовые волнения и поджоги машин во Франции осенью 2005 года?

Из этого, однако, не следует, что глобализация, является монстром, поведение которого не подчиняется никаким закономерностям. Напротив, осознание того, что этот процесс объективен, позволяет нам, изучив его внутреннюю логику, скоординировать наши поступки в соответствии с ней. А противостояние объективным процессам, как известно, Ни к чему хорошему не приводит: тот, кто не понимает объективных закономерностей, вынужден познавать их методом проб и ошибок, иногда, к сожалению, ценою собственной жизни. В этом смысле прав лауреат Нобелевской премии, американский экономист Джозеф Юджин Стиглиц, утверждая, что «мы не можем повернуть колесо глобализации вспять—нам придется жить с ней»¹.

¹ Стиглиц Дж. В тени глобализации//<http://rusref.nm.ru/indexpub216.htm>.

Пл. Сафронов,
кафедра социальной философии

Предмет и феномен: эссе об организации опыта

Философское предприятие, выступающее под именем учения о феномене, укоренено во вполне определенной онтологической и методологической «почве». С онтологической точки зрения, полем, в котором будут выявляться возможные преимущества учреждаемого проекта, станет соотношение предмета и феномена. Выведение указанного соотношения на первый план — это, безусловно, заслуга классической феноменологии. Соответственно, именно она станет, с методологической точки зрения, отправным пунктом нашего исследования, будучи затем подвергнута существенному расширению.

Уже давно философы утвердились в мысли, что источником познания является опыт. Через опыт узнаем мы о том, что есть. Опыт становится фундаментом онтологии. Проблема, однако, заключается в том, что границы нашего опыта не совпадают с границами аподиктической достоверности данного в опыте. То есть возможности безусловно доверять опыту мы лишены. Таким образом и появляется критика, на которую возлагается задача отличия истинного содержания опыта от ложного. Критика не критикует опыт вообще, она только защищает *собственную сферу* опыта от проникновения кажимостей. Собственным в опыте, которое нельзя непосредственно разделить с другими, является область прошлого. Приоритет прошлого гарантирует нам очищение опыта от иллюзий. Оглядываясь на опыт с определенной дистанции, мы тогда только и получаем возможность его понимать.

Доверие к устойчивости прошлого, застрахованного от перемен, и воплощается в идее предмета как стабильной и самостоятельной единицы опыта. Истинность опыта гарантировалась его предметностью. Расчленению содержания опыта на отдельные предметы соответствовало расчленение форм опыта на отдельные представления. Видимость столь совершенной регулярности опыта сделала возможной мысль о построе-

нии соответствующего регулярного объяснения и антиципации всей совокупности возможного опыта, то есть его *теории*. Такая теория опыта принимает *prima facie* форму теории предмета, устанавливающей общие основания дальнейшего распределения представлений по регионам. Наиболее отчетливое выражение она получила в трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

Именование такого типа философской экспликации опыта теорией указывает на его тяготение к формулированию и последовательному проведению неких дискурсивных стандартов, руководящим среди которых является стремление неуклонно сводить каждое частное многообразие, характерное для отдельного элемента опыта (феномен), к общей простоте и транспарентности опыта в целом (предмет). Следует отличать такое сведение от механического исключения феноменов. Мы здесь скорее имеем дело с попыткой конституирования феноменальных вариаций на твердом фундаменте аналитической однозначности предметов. В этом контексте феноменологическую редукцию можно истолковать помимо и прежде прочего как редукцию феноменов к предметам. Эта редукция, являясь необходимой предпосылкой абсолютизации имманентной сферы чистого сознания, вовлекает теорию предмета во внутренние противоречия.

Нет ничего более часто повторяемого в трансцендентальной феноменологии, как утверждение, что местом ее исследования является чистое сознание. Двигаясь по полю трансцендентально-феноменологических исследований, мы всегда должны находиться в его пределах. Это означает, что единственным предметом, о котором может вести речь трансцендентальная феноменология, является именно чистое сознание. Трансцендентально-феноменологическая теория предмета отождествляется с теорией чистого сознания. Остается только один вопрос: кто проводит исследование такого предмета как чистое сознание? Иными словами, каков субъект познания, направленного на чистое сознание?

Если мы хотим сохранить достигнутую благодаря редукции строгость рассмотрения, то ответ для нас может быть только один — чистое сознание, так как только оно остается после проведения редукции. Предположение, что чистое сознание как субъект познания является в свою очередь предметом на более высоком уровне, не может спасти положение, так как, во-первых, оно влечет за собой уход в дурную бесконечность, а во-вторых, подрывает претензию трансцендентальной феноменологии на установление первоисходной структуры познания и бытия. Следовательно, способ данности чистого сознания не предполагает возможности его опредмечивания. Подвижность сознания по отношению к различным стратегиям его схватывания указывает на его уникальность, избыточность по отношению к любому схематизму. Опыт сознания оказывается феноменален в смысле его неустрашимой чуждости любой всеобъемлющей эйдетической типологии. Имманентное оказывается полем производства феноменов, а не предметов. Граница внутреннего и внешнего теряет свою неоспоримость.

Указанное противоречие «чистого» имманентизма нельзя разрешить простым исключением той или другой модификации. Действительно, оче-

видно, что нечто характеризуется как «предмет», поскольку он противопоставлено направленному на него взгляду чистого сознания как субъекта познания. С другой стороны, трансцендентальная феноменология определяется в качестве таковой именно потому, что в ней чистое сознание берется именно как исходный и даже уникальный предмет. Есть основания предполагать, что точка, из которой мы рассматриваем чистое сознание как предмет, находится в естественной установке, поскольку других вариантов, кроме феноменологической и естественной установок, мы, находясь в рамках трансцендентальной феноменологии, не имеем. Сама возможность обращения в феноменологическую установку уже предполагает знание того, к чему мы будем переходить.

Для того чтобы располагать всем миром в качестве предмета, чистое сознание должно быть само рассмотрено как предмет этого мира и из этого мира. Мир как бы отражает сознание, которое находит в нем себя как в зеркале. Следует, однако, помнить о том, что само зеркало не прозрачно, поэтому мир сам по себе оказывается для сознания своего рода Зазеркальем. Пробраться к миру непосредственно можно только «разбив» зеркало. Сознание при этом не исчезает, оно лишь теряет возможность опознавать себя как постоянно тождественное целое. Отказ мыслить мир как зеркало, отражаясь от которого сознание возвращается к себе, означает признание того, что на карте опыта имеются все-таки белые пятна. Осколки разбитого зеркала не утратили отражающей способности, но каждое их отражение *локализовано* и не составляет целостного образа.

Эмпиристская ориентация трансцендентально-феноменологической теории предмета является по существу единственной альтернативой признания «непостигаемости» познающего. Последний вариант, влекущий за собой отказ от рассмотрения трансцендентального эго как предмета, означает «подвешивание» трансцендентально-феноменологического проекта в целом. Идеал «чистоты» сознания при этом оказывается существенно ограничен в правах. Путь, который мы здесь избираем, — это постоянное балансирование между естественной и феноменологической установкой. Отнюдь не собираясь заниматься «терапией» теории предмета, мы исходим из ее принципиальной ограниченности, локализованности в зоне ретроспективного анализа сознания. Соответствующим образом модифицируются и открытое ранее соотношение предмета и феномена. Уже не единая перспектива конституирования, а распределенная, «перемешанная» в опыте взаимодополнительность становится его ядром. На методологическом уровне этому преобразованию соответствует переход от строго идеала регламентирующей теории к экзистенциально ориентированной практике *учения* о феномене. Слово «учение» означает в настоящем случае приоритет описания, связанного с личностной спецификой переживаний над объяснением, возводящим частное к общему.

Опосредованность феномена действиями индивида не означает, что под рубрикой учения о феномене разворачивается некая версия солипсизма. Индивидуальное ценно для нас постольку, поскольку в своем развитии наталкивается на неизвестную прежде преграду и тем самым

претерпевает ограничение. Все, что сгущает вокруг индивида атмосферу помехи, пробела, диссонанса, является, с нашей точки зрения, феноменом. Следует, правда, оговориться, что такое определение феномена носит сугубо негативный характер. Позитивное определение феномена выделило бы в нем трансцендентную компоненту, про-являющую логику мирового целого, которое заведомо превосходит границы каждого отдельного жизненного мира. При этом такая трансцендентная логика является также и трансцендентальной, учреждая возможность возникновения локализованных участков упорядоченности, группируемых под рубрикой предмета. В коммуникативном взаимодействии отчетливо выделяются ситуации несогласованности, непонимания.

Последовательно стремясь преодолеть субъект-ориентированную метафизику, с одной стороны, и отстаивая универсальность опыта как онтологического субстрата — с другой, мы должны соединить в определении феномена, к которому подводит учение о феномене, тотальность и сингулярность. Феномен должен быть распределен по онтологии с редкой неизбежностью. «Редкая» в данном случае означает и «удивительная», «пунктуальная», и «трудно обнаруживаемая», «феноменальная». Учение о феномене, выдвигаемое нами, рассматривает его как окно в структуры распределения, маркер онтологических узлов, движение от которых и по которым может осуществляться в бесконечном множестве направлений, а не только от субъекта к объекту и наоборот.

Феномен как рефери разводит субъект и предмет, не принадлежа ни тому, ни другому. Феномен всегда в промежулке ;и всегда промежуточен, неопределен. Задачей онтологии, таким образом, становится глубокое продумывание дистанции или, точнее, дистанций между бытием и сущим, разрывов и переходов, провоцируемых феноменом между естественной и феноменологической установками. Только при этом условии она достигает подлинно фундаментального, хотя и неокончательного, усмотрения структуры мирового целого. Высвобождаясь от господства тенденциозного понимания субъекта и предмета, она действительно становится фундаментальной онтологией. Попытка выбора одной стороны была бы так же бессмысленна, как попытка выбора между фундаментом и крышей: то и другое имеет смысл только применительно к дому как целому.

Но существует ли в действительности какое бы то ни было отношение между учением о феномене и фундаментальной онтологией? Или, возможно, такое отношение является самоочевидным, не нуждающимся в дальнейших пояснениях? Собственно говоря, учение о феномене в его целом и должно дать положительный ответ на первый вопрос и отрицательный на второй. Не желая, тем не менее, сейчас просто уклониться от ответа на поставленные вопросы, позволим себе две коротких реплики. Суть первой заключается в том, что постановка вопроса о соотношении предмета и феномена *в перспективе* учения о феномене недвусмысленно указывает на гетерогенный, сложносоставный характер такового с нашей точки зрения. Оно вовсе не намеревается становиться в позу ригористического обличения всей предшествующей традиции. Принимая на себя титул онтологии, оно, напротив, хочет эту

традицию продуктивно использовать. Сущностная связь исследования феномена с постановкой вопроса о бытии в полной мере осознавалась уже Мартином Хайдеггером.

Отсюда понятно, что мы, очерчивая собственное предметное поле, неизбежно примыкаем, отчасти в выборе наименований, отчасти по существу, к проделанной им работе. Прежде всего мы вполне признаем и принимаем значимость для онтологии различия бытия и сущего. Со своей стороны (и в этом суть второй реплики) мы стремимся обогатить это различие понятием о феномене, проецируя его на онтологическую дифференцию. Мы не закрепляем твердо феномен ни за бытием, ни за сущим, видя в нем своего рода случайный эффект их взаимодействия. Лишенное тем самым онтических подпорок исследование сочетает позитивную (при обращении к экзистенциально понятному) и негативную (при обращении к экзистенциально чуждому) стороны.

Соотношение предмета и феномена принимает в излагаемой здесь под именем учения о феномене позитивной версии фундаментальной онтологии динамическую, подвижную форму. Выясняется, что и предмет, и феномен нельзя мыслить изолированно, в отрыве друг от друга. Они приобретают смысл только вместе, влитые в транссубъективное целое опыта, следы которого угадываются в формировании душевного строя личности, окрашенного неизбывной тоской по недостижимой полноте и совершенству. Именно присущее человеку чувство неудовлетворенности обстоятельствами собственного существования, пронизательно отмеченное еще Платоном, служит лучшим доказательством трансгрессивной природы опыта. Переживая свой опыт, мы переходим тесные границы своей самости, заключенной среди стен окружающих ее предметов. Однако такой переход становится возможным только после глубокого осознания чуждости и непрозрачности предметов для нас, их действительного онтологического отличия. Бесчеловечность предмета, понятая как факт колоссального экзистенциального значения, должна вести и к переработке познавательного отношения человека к миру. Собственно говоря, само понятие «мира» отныне утрачивает смысл. На его место приходит идея случайного чередования порядка и хаоса, последовательность которого не поддается «вычислению». Учение о феномене вовсе не забывает порядок и не торжествует перед лицом хаоса, оно признает необходимость их взаимопринадлежности в том, что раньше было миром.

*А.А. Скворцов,
кафедра этики*

Христианская этика и теория ненасилия

Одним из самых влиятельных направлений в современной российской этике является теория ненасилия, основная идея которой выражается в категорическом неприятии насилия как вида человеческой коммуникации. Согласно ее утверждению, между моралью и насилием не может быть точек соприкосновения, они — принципиально противоположные типы человеческих отношений. Это мировоззрение постоянно подчеркивает невозможность соотнесения в поле разумной деятельности личности нравственного мотива и насильственного действия. «Мораль и насилие изначально, по определению исключают друг друга»¹, «...Мораль начинается там, где кончается насилие»², — отмечает российский сторонник данной теории, академик РАН А.А. Гусейнов. Данный вывод звучит смело; он претендует на то, чтобы прекратить вековые споры на тему: могут ли несправедливые средства вести к нравственной цели. Действительно, в быденном языке само слово «насилие» обладает резко отрицательным смыслом, и мало кто в истории философской мысли хвалил насилие как воплощение добродетели. Без всякой моральной философии, на уровне быденного сознания совершенно очевидно, что в повседневной жизни мы должны всеми силами избегать применения насилия. Однако вызывает опасения абсолютизм данной позиции: насилие — всегда зло, ненасилие — всегда благо. Тот же самый носитель быденного сознания в праве спросить: неужели под видом нравственного учения нам предлагают не защищать Родину, не бороться с преступностью, не добиваться улучшения условий жизни? Получается антиномия: насилие следует морально осуждать, но иногда его применять все же надо, или ненасилие — прекрасно, но полное его торжество невозможно. И то, и другое утверждение нетрудно доказать, используя при этом

¹ Гусейнов А.А. Понятие насилия // Этика: Учебник. М.: Гардарики, 1999. С. 400.

² Там же. С. 403.

аргументы нравственного плана. Я понимаю, что этот бесконечный спор нельзя разрешить в рамках одной статьи. Но такой задачи и не ставится. Я просто хочу показать, что важнейший источник, который сторонники теории ненасилия считают одним из столпов своего учения — Новый Завет — отнюдь не содержит столь категоричных выводов, как хотелось бы защитникам названной теории.

Представление о ненасилии как идеале человеческих отношений связано в истории моральной философии с именами М. Ганди, Г. Торо, Л.Н. Толстого, М.-Л. Кинга. Но чтобы понять основную канву их рассуждений, необходимо уяснить, как сторонники теории ненасилия склонны толковать то, против чего направлены их размышления — т.е. само понятие «насилие». Предельно широкое его определение, высказанное Л.Н. Толстым, как принуждения индивида к тому, чего он не желает делать, они уточняют тем, что выделяют два важных подхода к трактовке насилия.

Первый, так называемый абсолютистский, считает насилием любые формы принуждения, всякие виды властных отношений, а также любой вид моральных пороков, таких как ненависть, корысть, несправедливость.

Второй подход, обозначаемый как умеренный, или прагматический, склонен считать насилием лишь очевидные его формы, такие как преступность, агрессия, война и т.д. В его рамках считается оправданным властное принуждение, в частности патерналистское насилие (власть родителей над ребенком) и государственное (легитимное) насилие, происходящее из общей воли людей, выраженной в законах.

Что же касается понятия «ненасилия», то ему придается смысл несколько шире, чем просто отказ от физического принуждения. Оно дополняется, по крайней мере, двумя важными аспектами.

Во-первых, ненасилие означает отказ от безапелляционных суждений о добре и зле; В связи с тем, что добро и зло в каждой культуре понимаются по-своему, мы не обладаем точным знанием о них. Поэтому нельзя себя считать воплощением добра, а противника — ищащим зла. Именно страсть делить людей на абсолютно добрых и абсолютно злых является причиной не прекращающейся вражды на земле.

Второй момент уточняет понятие «ненасилия» в том смысле, что данное явление ни в коем случае нельзя считать пассивным соглашательством с несправедливостью. Напротив, оно означает героическое сопротивление злу, но только... ненасильственными действиями, например, бойкотом, забастовкой, голодовкой и т.д. Получается, что ненасилие — это не просто норма действия, но и продуманная мировоззренческая позиция. Ее корни, согласно мнению ее сторонников, уходят в Новый Завет.

Идея ненасилия, конечно же, древнее Евангелия. Ее истоки восходят к важнейшему понятию индийской философии «ахимса», чей смысл принято понимать как «не нанесение вреда». В связи с этим большого уважения заслуживает проповедь ненасилия М. Ганди, поскольку названные идеи являются частью его национальной культуры. Однако представление о ненасилии как именно отказ сопротивляться злу силой

пришло в европейскую культуру из Нагорной проповеди Христа. «Идеал ненасилия, сформулированный в Нагорной проповеди Иисуса Христа в качестве средоточия духовных усилий человека, обозначил резкий поворот в истории европейской культуры»¹, — отмечает А.А. Гусейнов. В том, что в Евангелии встречаются такие идеи — нет сомнения. Но нет сомнения так же и в том, что Новый Завет ими не исчерпывается. Очевидно, что христианство показало ненасилие как одну из составляющих подлинной человеческой жизни. Одну, но не единственную! Делать из Христа единомышленника М. Ганди и Л.Н. Толстого означает крайне тенденциозное толкование самого Евангелия. Сторонники ненасилия в защиту своей точки зрения приводят следующие фразы Христа-Спасителя: «Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду...» (Мф 5:39—40)», «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас...» (Мф 5:44), «Все, взявшие меч, мечем погибнут» (Мф 26:52). Те, кто не согласен с приписыванием Евангелию теории ненасилия, приводят в качестве доказательства совсем иные фразы Иисуса: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф 10:34), а также слова Иоанна Крестителя, сказанного воинам: «Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованием» (Лук 3:14). Но спор об отдельных предложениях совершенно бесполезен. Нельзя из Евангелия вырвать пару фраз и выдать их за смысл всего учения. И нельзя свою точку зрения подкреплять просто цитатами из Священного Писания, совершенно не вникнув в его суть, поскольку все приведенные выше примеры легко оспорить из контекста самого Нового Завета. Фразы, приводимые против учения ненасилия, пусть оспаривают наши оппоненты. Мы же сосредоточимся на цитатах, излюбленных ими. Вот, например, толкование, данное Л.Н. Толстым: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб (Исход 21:14), а я говорю вам, не противься злему», сказано в 38 ст. V гл. Матфея. В стихах же 39 и 40, как бы предвидя те исключения, которые могут показаться нужными при приложении к жизни закона любви, ясно и определенно говорится: «что нет и не может быть таких условий, при которых возможно бы было отступление от самого простого и первого требования любви: неделания другому того, чего не хочешь, чтобы тебе делали»². Но если мы признаем правоту Л.Н. Толстого, то получается, что сопротивляться злодею вообще не следует. Ни насильственно, ни ненасильственно. Поэтому теория ненасилия, доказывающая преимущества второго способа сопротивления злу над первым, здесь тоже отвергается. На самом деле слова Христа имеют абсолютное значение, хотя, очевидно, в них говорится об угрозе моей собственной жизни. «Но как быть, когда угрожают смертью моим ближним?» Христос отнюдь не советует нам подставить щеку под удар, предназначавшийся другому, т.е. не призывает к «ненасильственному сопротивлению». Для сравнения с толкованием Л.Н. Толстого приведем иное мнение И.А. Ильина: «Призывая любить

¹ Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. М., 1992. № 3. С. 72.

² Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. Гл. 7.

врагов, Христос имел ввиду *личных* врагов самого человека («ваших», «вас»; срв. Мтф 5:43—47; Луки 6:27—28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и *не* простить. Христос никогда не призывал любить врагов *Божиих*, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кощунственным совратителям, любовно сочувствовать одержимым растлителям душ...»¹. Совершенно иной контекст, не правда ли? А дальше И.А. Ильин приводит места из Евангелия, где Христос-Спаситель показывает нам, как надо поступать в отношении тех, кто бесчинствует. «Для них у Него находится и «огненное слово обличения (Мтф 11:21—24; 23. Мрк 12:26—47... и др.), и угроза силовым возмездием (Мтф 10:15; 12:9... Иоанна 3:36), и изгоняющий бич (Мтф 21:12. Мрк 11:15...) и грядущие вечные муки (Мтф 25:41, 46; срв. Иоанна 5:29)»². А вот какая участь ждет того, кто задумывает зло против детей: «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской» (Мф 18:6). Наконец, И.А. Ильин заключает: «Вообще говоря, нужна сущая духовная слепота для того, чтобы сводить всю проблему сопротивления злу к прощению личных обид...»³.

Точно так же можно разобрать слова Христа: «все, взявшие меч, мечем погибнут» (Мф 26:52). Это совершенно не означает, что любой, кто берет в руки оружие — погибший грешник. Во-первых, поскольку Христос, в отличие от Л.Н. Толстого, ни разу не осудил воинскую службу. Во-вторых, потому что Он сам советует своим ученикам взять меч: «продай одежду свою и купи меч» (Лук 22:36). Это фраза отчетливо свидетельствует, что Спаситель отнюдь не был пацифистом. Далее важно понять ситуацию, в которой было сказано про гибель от меча. Христос уже знает о состоявшемся предательстве Иуды и о своей близкой смерти на кресте. Но пророчества должны исполниться: «Ибо сказываю вам, что должно исполниться на Мне и сему написанному: «и к злодеям причтен». Ибо то, что о Мне, приходит к концу» (Лук 22:37). Если бы Спаситель желал, Его Отец дал бы Ему «более, нежели двенадцать легионов Ангелов» (Мф 26:53). Но этого не требуется, как не требуется бессмысленная гибель его апостолов в схватке с войсками первосвященников. Все уже решено, и Христос будет распят, как бы ни были готовы пожертвовать собой его ученики. Христос прямо говорит об этом тем, кто невнимательно читает Евангелие: «Итак, если Меня ищите, оставьте их, пусть идут, — Да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого.» (Иоанн 18:8—9). Спаситель не желает смерти апостолов и поэтому говорит им: все, кто сейчас взял меч, погибнут. Но это совершенно не значит, что все, кто в истории человечества сражались с оружием в руках, являются законченными злодеями. Как вообще такой абсолютистский вывод мог прийти в голову — непонятно. Но кто же делает такое заключение? Л.Н. Толстой,

¹ Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. С. 142 (Курсив — И.А. Ильина).

² Там же. С. 142

³ Там же. С. 143.

ссылаясь на Тертуллиана, говорит: «Да и как воевать без меча, который отнял сам Господь? Неужели можно упражняться мечом, когда Господь сказал, что каждый взявшийся за меч от меча погибнет»¹. Господь не отнимал меча, он сказал вложить его в ножны. Но незадолго до этого Он сам приказал ученикам купить мечи. Если бы в непротивленческом выводе была хоть доля правды, тогда бы первым, кто погиб от меча, оказался бы апостол Петр, ведь именно к нему были обращены слова Христа. Но Петр не погиб и не стал злодеем; более того, ему были доверены Спасителем ключи от ворот рая. Но даже если и предположить, что каждый, кто сражается с оружием в руках, обречен погибнуть, то это не значит, что он преступник, грешник, осужденный на адовы муки. Есть погибшие воины, которым обращены слова самого Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоанн 15:13).

Все эти подробные изыскания в области толкования смысла двух евангельских изречений были предприняты, дабы убедительно доказать: нельзя, основываясь на нескольких фразах, делать вывод о причастности Нового Завета к известной теории. Поэтому стоит заметить, что в трактовке Евангелия сторонников ненасилия отличает поразительная узость. Помимо знаменитых фраз Нагорной проповеди, все остальное содержание ими рассматривается вскользь, все остальные примеры они считают возможным игнорировать. При этом они считают себя единственными и непогрешимыми толкователями Евангелия; весь тысячелетний опыт экзегетики (толкования Священных текстов), данных в творениях великих Отцов церкви, ими в расчет не принимается. Подобное отношение к христианскому Преданию российские и зарубежные сторонники теории ненасилия, бесспорно, заимствуют у Л.Н. Толстого, который был убежден в абсолютной истинности собственных толкований Священного писания. Любые попытки оппонентов указать на его неадекватность христианскому опыту экзегетики вызывали у Толстого приступ ненависти к Отцам церкви, которых он обличал в обмане, корысти и чуть ли не в слабоумии. Такие безапелляционные суждения уже сами по себе, казалось бы, должны были вызвать подозрение в их правильности. Особенно это касается сторонников ненасилия, которые, как мы уже видели, настаивают на недопустимости присваивать себе монополию на истину. Но для толстовского толкования Евангелия ими по какой-то причине было сделано исключение. Однако для тех, кто по меткому выражению И.А. Ильина, считает в деле постижения Писания себя не учителем, а учеником, очевидна бездонная глубина евангельской проповеди.

Дело не в том, что на одно евангельское изречение возможно привести несколько контрпримеров. Еще раз отметим: обосновывать или отказывать в обосновании теории следует не ссылкой на несколько фраз, а исходя из самой сути христианской философии. А суть как раз заключается в принципиально иной этике, заложенной в Новом Завете. Она чрезвычайно далека от морали ненасилия, делающей акцент преимущественно на характере действия. Этика Евангелия — не нормативна, она — духовно-аксиологическая. Она, на первый взгляд, полна противоречий, как сама

¹ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. Гл. 10.

жизнь. И разобраться в этих перипетиях, основываясь на единственном правиле — утопия. Евангельская этика переносит нравственную оценку поступка с действия на мотив; именно в этом заложен основной смысл Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано древним: «не убивай; кто же убьет, подлежит суду». А я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду...» (Мф 5:21—22). Христианское понимание добра и зла сводится не к типу действия (насилие или ненасилие), а концентрируется на внутренней направленности воли личности либо на утверждение образа Божьего в человеке, либо на его разрушение. Христианин должен воспитать в духе веры, любви и милосердия свою душу, а дальше «...Дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые» (Мф 7:17), «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое» (Лук 6:45). Это важнейший момент: христианство — религия любви, а не учение о ненасилии. Это благая весть о победе над смертью, а не над насилием. Можно погибнуть в бою и попасть в рай, а можно никогда в жизни не применить силы, но из-за глубокой внутренней испорченности обречь себя на вечные муки. Важнейшая черта евангельской этики заключается в том, что добро и зло существуют в душе человека до всякого поступка. И высшее выражение добра, доступное личности — свободное обретение Образа Христа, обожение. Тот, кто уверовал, кто возлюбил Спасителя, приняв его всем сердцем, обретает полноту бытия, подлинную жизнь — «верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Иоанн 6:47). Но внутренне блаженство невозможно без любви к миру, без деятельной помощи своим ближним. Творить добро по-христиански, означает жить, как жил Христос и поступать, как Он. Нельзя сказать, что результат поступка не имеет значения. «... По плодам их узнаете их» (Мф 7:20). Но результат уже предопределен состоянием души человека.

Однако образ добра, понятого как духовное совершенство, предполагает в качестве своей другой стороны (если угодно — в качестве диалектической противоположности) непримиримость к злу. Христос, быть может, более чем кто-либо призывал бороться со злом, корень которого лежит в греховных помыслах человека, в разрушении образа Божьего. Непримируемая борьба с грехом путем духовной и физической аскезы составляют важнейший пункт христианства. Некоторые отцы церкви так и называли свои произведения по аскетике — «Невидимая брань». Конечно, здесь речь идет не о насилии, а о собственном внутреннем принуждении. Разумеется, Христос нигде не призывает к насильственным действиям; это было бы ужасающим несоответствием самому духу Нового Завета. Однако делать из этого вывод: «Иисус считает, что насилие не может иметь оправдания никогда, ни при каких условиях, ни в какой форме»¹, — крайнее преувеличение, далекое от истины. Образ Спасителя чрезвычайно сложен. В нем диалектически сочетаются как смирение, так и величие, как божественная любовь к ближнему и врагу, так и ос-

¹ Гусейнов А.Л. *Этика ненасилия // История этических учений: Учебник*. М: Гарда-рики, 2003. С. 896.

трое неприятие греха. При этом в Евангелие встречается не только непримиримость Спасителя к греху, но и к грешникам, возмнившим себя праведниками. И первое, в чем она выражается — в том, что грешник должен быть изобличен в своем заблуждении. Мы так часто встречаем в Священном Писании обращение Христа: «Горе вам, книжники и фарисеи, горе вам, горе вам...» Но далеко не всегда, как это прекрасно показал нам И.А. Ильин, следует ограничиваться устной отповедью. Богочеловек говорит совершенно определенно: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтоб они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф 7:6). Высшие духовные святыни, составляющие основы человеческой жизни, нельзя отдавать на поругание! Тот, кто жертвует святынями ради отвлеченного принципа, обречен на гибель, как духовную, так и физическую. Если человек отдает то, ради чего жил, за что боролся и страдал, то его жизнь теряет всякий смысл; ему остается только умереть. Поэтому христианская философия говорит своим исповедникам: защищай образ Божий в себе и в других, сокрушай силы, направленные на разрушение в человеке образа Божьего. При этом не дается практической, нормативной регуляции как защищать. Человеку предоставлена полная свобода в выборе средств, но он должен нести ответственность за свой выбор. В своей борьбе он не должен допускать ни греховных, эгоистических помыслов, ни излишнего насилия, явно превосходящего степень угрозы. И надеяться он должен не на силу оружия, а на силу Правды, которую он защищает с оружием в руках. Христианин бы сказал, что надеяться надо на Бога, о чем и говорится в самом Евангелии: «Когда сильный с оружием охраняет свой дом, тогда в безопасности его имение; Когда же сильнейший его нападет на него и победит его, тогда возьмет все оружие его, на которое он надеялся, и разделит похищенное у него. Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Лук 11:21—23). Отметим: здесь не утверждается требование отказаться от защиты своего дома с оружием в руках. Не говорится, что оборона посредством меча недопустима, поскольку сам меч — несомненное зло. Христос-Спаситель говорит, что эта оборона должна обращаться за Божьей помощью и уповать только на нее. Конечно, современная теория ненасилия, атеистическая по своим мировоззренческим установкам, отнеслась бы критически к подобным размышлениям. Но спор сейчас идет не о вере, а о том, что Евангелие не отрицает сопротивление посредством насилия. И, кстати, если христианская этика исходит из того, что Спаситель — абсолютный пример для подражания, тогда каждый христианин должен идти в самый огонь, на самые страшные муки, как это сделал сам Христос. Именно своим последователям обращены Его слова: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Иоанн 16:33). Совершенно не в духе Евангелия стремление к личной праведности в ущерб своим ближним, т.е. исповедовать мораль бегства. К такой праведности стремились книжники и фарисеи. Назначение христианина совершенно иное: он не боится взять на себя вину и грех, поскольку знает, что есть искупление вины и греха. Тем более заслуживает он искупления и прощения, когда Бог посылает ему тяжкие испытания на верность и силу духа.

Прекрасно об этом говорит И.А. Ильин: «При объективном отсутствии праведного исхода самая проблема его оказывается ложною и самое исцание его становится безнадежным делом, за безнадежностью которого иногда с успехом укрывается робость и криводушие. Напротив, мужество и честность требуют здесь открытого приятия духовного компромисса... Это есть *бескорыстное приятие своей личной неправедности в борьбе со злодеем* как врагом Божьего дела»¹.

Этика Евангелия — этика не закона, а благодати. Если бы можно было обойтись законом Моисея, то не нужен был бы Христос. По закону можно правильно себя вести, но по нему нельзя подлинно жить. Истинную жизнь дает только стяжание Духа Святого, составляющего основу христианского ценностного космоса. Этика ненасилия, напротив, желает быть законнической. Она очень мало говорит нам о том, что мы должны делать для воспитания нашей души, для внутреннего изживания зла и укрепления добродетели. Из области внутренних духовных ценностей она оставляет нам только одно требование: не делить людей на добрых и злых. Требование, несомненно, правильное, но оно носит отрицательный характер. В положительном плане этика ненасилия никаких духовных ценностей не обосновывает и пытается нам доказать, что таким же был и Новый Завет. Но это неправда. Конечно, при желании всю христианскую этику можно свести к заповедям, и так нередко поступают в отечественной моральной философии. Тот, кто это делает, находится под впечатлением Ветхого Завета, сердцем которого является Декалог. Но в Новом Завете на место Декалога приходит Богочеловек. Помимо соблюдения заповедей от христианина требуется возлюбить самого Христа, трудиться над просветлением своей души (заповеди блаженства), молиться, веровать в искупительную жертву и воскресение Спасителя. И это еще далеко не все; есть еще множество нравственных аспектов уподобления Христу, т.е. христианства. И все это многообразие никак нельзя сводить к непротивленческой идеологии.

Если утверждать, что христианство выдвинуло идеал ненасилия, то только в качестве реакции на личные обиды и опасность для собственной жизни человека. Но нигде в Евангелии Христос не призывает однозначно к ненасильственному сопротивлению ради спасения жизни невинных жертв, ради защиты святынь, без которых невозможна подлинно человеческая жизнь. Выбор средств сопротивления Он оставляет на усмотрение самого христианина. И нельзя добросовестно утверждать, что Он целиком отвергает обязанность ответить силой на зло. Пример с насильственным изгнанием торговцев из храма это очевидно показывает. Христианство, в отличие от теории ненасилия, как раз указывает на границу, за которой ненасилие лишь усугубит зло. И эта граница определяется именно как та святыня, которую нельзя давать на растерзание псам. Святыня — это и есть абсолютное добро, Образ Божий в человеке. Разумеется, никто из смертных не может утверждать, что обладает им в полной мере, т.е. полностью смог согласовать свою волю с божественной. И никто, разуме-

¹ Ильин И.А. Собрание сочинений: В 9 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 5. С. 205 (Курсив — И.А. Ильина).

ется, не в праве утверждать, что до конца постиг образ Совершенства, представленный Христом. Но если мы отказываемся от монополии на истинное, абсолютное знание о добре и зле, то это не значит, что не надо действовать, когда мы встречаемся с несомненным злом. И не значит, что после того, как все ненасильственные средства убеждения будут исчерпаны, надо отвлеченный принцип ненасилия поставить выше защиты всего, что нам дорого, что составляет основу нашей жизни. Евангельская проповедь нас очевидно к этому не понуждает, поэтому защитники ненасилия напрасно ищут в ней союзника.

В крайнем случае, со сторонниками указанного мировоззрения можно согласиться в следующем. Христос-Спаситель действительно призывает нас к ненасильственному сопротивлению, но он не обязывает нас это делать, когда смертельная опасность угрожает нашим близким, нашему дому и нашей Родине. Он оставляет нам свободу выбора средств обороны, в которой и состоит решающее преимущество христианской этики над теорией ненасилия. Последняя отбирает у личности этот выбор и считает, что человек обязан сопротивляться только ненасильственно, поскольку так считали философы М. Ганди, Л.Н. Толстой и М.-Л. Кинг. Но никаких решающих, несомненных аргументов в пользу того, что христианское мировоззрение полагает так же, она не приводит.

*АЛ. Фомин,
кафедра онтологии и теории познания*

Выражение бытия в языке. Концепция синтетического предмета

Экспозиция проблемы

Роль философии в системе знания — это, прежде всего, установление и описание самого стремления к знанию, т.е. процесса познания. Тем не менее, философия постоянно превосходит простую констатацию познавательных актов, совершая познание самостоятельно, стремясь обобщить все познавательные акты человечества и выделить некий инвариант. Знание о бытии и знание о способе бытия этого знания — область ее эпистемологических интересов. Проблема же заключается в том, что бытие знания нельзя измерить только знанием, также как и знание нельзя измерить только его бытием. Посредством способности получать представления (восприимчивости) нам дается бытие, но мыслиться оно и, следовательно, приобретает характер знания, только путем выражения в понятиях и суждениях. «Мышление есть познание через понятия. Понятия же относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете»¹, — отмечал И. Кант. Таким образом, выражение бытия в языке есть один из способов познания, через который мы можем получить какое-то знание.

Вся трудность состоит в установлении отношений между выражаемым и выраженным. Языковое выражение бытия отлично от самого бытия, но, тем не менее, именно оно оказывается нам дано, именно с его помощью мы только и способны познавать бытие. Невозможность увидеть и говорить о бытии вне языка накладывает на наше познание определенную специфику: нам не доступно познание истинного бытия, все, с чем мы можем работать является, предмет, данный нам в представлении. Пространство существования предмета находится на стыке бытия и языка. С одной стороны, этот предмет причастен к бытию, так как ряд его явлений связан основанием, которое не зависит от нашей воли, но, с другой стороны, предмет причастен языку, посредством которого вообще может мыслиться (является пред-

¹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 80.

ставленным в качестве предмета) и познаваться (посредством суждений). Такой двойственный характер предмета ставит резонные вопросы перед теорией познания. Насколько адекватно язык выражает бытие?

Тезис Витгенштейна: «О чем не возможно говорить, о том следует молчать»¹ — остается в силе. Мыслитель никак не определяет то, что лежит вне языка, тем самым, подчеркивая принципиальную невыразимость внелингвистического. Поэтому каждый раз, начиная рассуждение о бытии самом по себе, которое предполагает внеязыковую форму существования, мы вынуждены корректировать предмет нашего рассмотрения, анализируя уже не само бытие, а его синтезированный предмет.

Таким образом, на первый план выступает проблема предмета как синтетического продукта выражения бытия в языке. С одной стороны, предмет существует, он дан мне в акте видения, представления, ощущения и т.д., но, тем не менее, он отличен от хайдеггеровского «предмета в себе» тем, что является продуктом человеческого представления. «„Вещь в себе“, осмысленная строго по Канту, означает предмет, никак не являющийся предметом для нас, ибо существующий без всякого противостояния человеческому представлению, которое шло бы ему навстречу»². Однако, нельзя сказать, что предмету как пред-ставлению не приписывается бытие. Как раз наоборот, философия, имеющая дело с такими предметами, априорно утверждает бытие в их независимой явленности. Из этого следует то, что каким бы образом мы не понимали бытие, как материальную, субстанцию мира или как *ens qua ens*, так или иначе, для концептуализации проблемы выражения бытия в языке нам понадобится лишь его наличие. Из несомненности факта существования предмета для нас, мы попытаемся заключить о его бытии «для-себя». «Парадокс не в том, что существуют вещи сами по себе, но в том, что нет ничего, кроме них»³. Стоит заметить, что существование предмета для нас не исчерпывается лишь языковой представленностью. В конституировании предмета также принимают работу и органы чувств, и, если верить Канту, трансцендентальные формы созерцания, но дело не в этом. Для нас, существенным является момент представления генезиса предмета в *языковой перспективе*. Точнее говоря, следует представить себе мир в качестве неорганизованной системы знаков, поля информации, в котором язык играет системообразующую роль.

Тезис Хайдеггера: «Язык есть дом бытия.»⁴ — позволяет более отчетливо представить эту ситуацию. Мыслитель подчеркивает, что хотя язык и бытие являются совершенно разнорядковыми феноменами, тем не менее, говорить и рассуждать о бытии, или, в пределе, приобщиться к бытию мы можем только благодаря языку, ведь в той мере, в какой язык *существует*, а, следовательно, причастен к бытию. Только здесь нам дана возможность соприкосновения с бытием или, по словам философа, «стоя-

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские исследования. Часть I. М: Гнозис, 1994. С. 73.

² Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 323.

³ Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. С. 29.

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие: М.: Республика, 1993. С. 272.

ния в просвете бытия». Таким образом, постановка вопроса о выражении бытия в языке приобретает более осязаемые границы. Постулируется, что единственной формой выражения бытия в мире является структурированная языковая оформленность «безвидного» бытия, находящая свое выражение в предметах окружающего мира.

Язык представляет собой определенным образом организованную систему знаков. Как известно, каждому знаку придается свое значение, причем не одно. Такое разнообразие значений позволяет избирать различные описательные стратегии по отношению к любому предмету. Именно в этом проявляется игра языка: «Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает поле и возможности игры значений до бесконечности»¹. С одной стороны, у нас существует множество вариантов действий, но, с другой, язык не позволит нам сказать ничего лишнего. На проникновение в лингвистическое налагается запрет. Говорить вещами — ситуация безумия, не имеющая ничего общего с нормальностью языка.

В основе проблемы языкового выражения предмета лежит нестабильность его значений, которая позволяет, с одной стороны, изменять сам предмет или создавать новый предмет, а, с другой, ограничивать зону возможных деформаций и вписывать предмет в определенную реальность. Эта гипотеза основывается на теории, которую можно определить как «теорию языкового видения», разрабатывавшуюся Витгенштейном и Рикером, суть которой сводится к тому, что невозможно увидеть мир без языка и именно язык определяет всю нашу возможную рефлексию о внешнем мире. С изменением языка меняется сама реальность, состоящая из предметов и связей между ними. Следовательно, проблема выражения бытия в языке, представленная Хайдеггером как проблема разбиения и упорядочивания бытия языком, может быть сформулирована следующим образом: как связаны слова и вещи в нашем мире, детерминирующие всякую возможную рефлексию о предельных вопросах мироздания и, одновременно, обуславливающие всевозможные ответы на загадки человеческого бытия? Именно такая постановка проблемы, нацеленная на вопрос о возможных познавательных стратегиях, обуславливает актуальность и философский характер предстоящего исследования.

Развитие представлений о языковой выразимости бытия в классической философии: две основные стратегии понимания

«Если всякая метафизика в действительности предполагает теорию познания, то и в свою очередь, любая теория познания, предполагает метафизику»², — утверждал Ж.-П. Сартр. Классическая философская тради-

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 448.

² Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. С. 25.

ция, оставаясь в рамках метафизики, представляла две противоположные программы исследования.

Первая, стремящаяся свести бытие к знанию о нем, должна прежде каким-то образом удостовериться в бытии этого знания.

Вторая, напротив, сначала полагает знание как некую данность, не заботясь о том, чтобы установить его бытие. Выражение бытия в мыслительных конструкциях классики представляло собой либо его объективацию, связанную с постулированием прозрачности и адекватности познавательных способностей, либо трактовку его как субъективного, налагающего запрет на познание «вещи в себе» и создающего свой мир.

Для обеих стратегий характерно признание роли языка в познании, но они расходятся в определении его статуса. Одна сторона представляет язык в качестве нейтрального описательного механизма, с помощью которого можно увидеть реальное положение дел в мире, другая сторона, напротив, обосновывает невозможность познания истинного положения дел в мире, в том числе, из-за неадекватности нашего языка; Именно язык замещает реальный мир феноменальным и именно с этим миром мы только и можем работать.

Как известно, проблема выражения бытия в языке не является ни самой древней, ни самой знаменитой в истории философии. Это свидетельствует о том, что когда-то этой проблемы вообще не существовало: язык был прозрачен и ясен, являясь нейтральным инструментом в арсенале философа. Для античных мыслителей язык сопричастен миру и мир сопричастен языку, существует неустраимое сходство между словами языка и вещами мира. В то время не стояло проблемы интерпретации бытия, скорее, эпистемологическим девизом той поры могла служить фраза: «о чем помыслил, о том и говорю». Гегель описывает это следующим образом: «...мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину»¹. Парменид утверждает тождество бытия и мысли о бытии, тем самым, закрепляя за античной философией онтологический характер. Именно мысль, являясь тождественной бытию, должна описать реальное положение дел в мироздании.

*

С появлением недоверия к познающему субъекту совершается гносеологический поворот в философиях, которая теперь задается вопросом не о том, что мы познаем, а о том, как мы познаем? Исследование познавательных способностей позволяет навсегда забыть о стремлении древних описать единство многообразия и сосредоточиться на анализе гносеологических барьеров. После «коперниканской революции» Канта и выставленных им гносеологических запретов стало невозможно напрямую исследовать бытие. Это значит, что каждый раз, осуществляя рефлекссию над предметом познания, мы вынуждены оговариваться о способе данности этого предмета, приносить в жертву объективность его существования: «...Мы видим ровно настолько, насколько предассудок

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 132.

разума принуждает нас применять единство, идентичность, постоянство, субстанцию, причину, вещьность, бытие, некоторым образом впутывает нас в заблуждение, *приневоливает* к заблуждению; как ни уверены мы на основании строгой проверки счета в том, что тут заблуждение»¹. Особенно после Канта, Гегеля и Гуссерля ведущей формой существования философии как «строгой науки» стал трансцендентализм. Здесь мы не описываем изначально данный предмет, а конструируем его. Таким образом, после появления трансцендентализма философия впервые столкнулась с проблемой «вещи в себе»: принципиальной невозможностью субъекта познать истинное положение дел в мире, из-за зыбкости отношения между мышлением (познанием) и бытием.

После того, как язык был признан «произведением мысли»², а, следовательно, причастным к познанию и к конструированию предмета, философы занялись выявлением его гносеологической роли. Поле исследований, открывшееся перед ними, Витгенштейн назвал «миром», в том смысле, что язык, как оказалось, представляет собой тотальность, охватывающую и пронизывающую собой абсолютно все. Сформировавшееся убеждение о мышлении как определенного рода работе с языком, позволяло делать утверждения о том, что язык детерминирует все. Ницше в «Сумерках идолов» говорит следующее: «Дело с этим состоит так же, как с движением солнца: там заблуждение имеет постоянным адвокатом наш глаз, здесь — наш язык. Язык, по его возникновению, относится ко времени рудиментарнейшей формы психологии: мы впадаем в грубый фетишизм, если вводим в наше сознание основные предположения метафизики языка, по-немецки: *разума*)?». То, о чем повествует нам Ницше, свидетельствует о современной постановке проблемы связи бытия и языка³ поскольку язык представляется одной из форм созерцания или конструирования предмета, то под вопросом оказывается его изначальная связь с бытием, а также его собственный статус.

Актуальность поставленной проблемы в настоящее время свидетельствует, прежде всего, о наличии беспокойства среди философов, связанного с «потерей почвы под ногами». Знаменитое замечание Канта: «...чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства...» — в данный исторический момент заставляет философов оправдывать существование внешнего мира, бороться с «иллюзией» языка. Мы все же ходим не по слову «пол», а по реальному полу.

В сложившейся ситуации становится актуальным замечание Хайдеггера: «Действительно ли все, что можно увидеть в вещи, придется ей только работой разума? Принимаясь сразу работать над вещью, не упускаем ли мы ее и вместе мир, которому она раньше всякой работы

¹ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 570.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 114.

³ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 570.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 32.

принадлежит?»¹. Мыслитель предлагает разграничить понятия «предмет» и «вещь», на том основании, что предметы суть конструкции субъекта, в отличие от вещей («вещей в себе»), которые предшествуют субъекту, «окружают» и создают человека раньше, чем становятся предметами². Вещи укоренены в бытии, предметы же в мышлении (в языке).

Таким образом, философ по-новому ставит проблему выражения бытия в языке: если предположить, что вещь предшествует языку, являясь предпосылкой всех теоретических построений, и, что предмет является мыслительной конструкцией субъекта, где не последнюю роль играет язык, то необходимо, в том числе, и через языковое исследование предмета установить его отношение к вещи.

У нас нет оснований предполагать то, что знания согласуются с вещами самими по себе* так и то, что предмет является конструкцией языка. Предполагая, что язык согласуется с вещами, мы умаляем его сложность, постулируя обратное, что предметы определяются и конституируются языком, мы необходимо вводим непознаваемую «вещь в себе», являющуюся одновременно условием, как возможности, так и невозможности всякого опыта. Без понятия «вещи в себе» нельзя войти в философию трансцендентализма, но только с этим понятием там невозможно оставаться.

Исследовать языковой феномен вещи мы можем только в пространстве бытия, но так как «вещи в себе» запрещено приписывать какие-либо предикаты, то мы удовлетворимся постулатом Сартра: «...Бытие явления измеряется тем, что оно *является*»³, а, следовательно, выражение явления, *как. явления бытия*, в языке будет являться центром нашего внимания. Выражение в языке чего-либо всегда предполагает определенную конструкцию, выявлению которой и будет посвящена данная работа. Решающая роль в идентификации предмета принадлежит именно языку, его референциальной организованности, но, тем не менее, предмет не сводится только к языковому пространству существования.

Генезис синтетического предмета

Именно в пространстве языковой выразимости осуществляется генезис предмета как актуализация определенной стратегии его видения. Было бы ошибкой говорить о том, что язык формирует физическую реальность, он только проецирует эту реальность в социум, устанавливая образ мироздания, выражает определенные познавательные схемы. В этом смысле, язык никогда не вмешивается в объективный порядок физических вещей, оставаясь, по сути своей, укорененным в человеческой субъективности. Но, тем не менее, именно язык определяет эту субъективность конституированием явленного предмета.

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993; С. 431.

² Там же. С. 429.

³ Сартр Ж.Л. *Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии*. М.: Республика, 2004. С. 24.

Необходимо разграничить два способа выражения бытия в языке: язык всегда сказывается о чем-то по средствам высказываний, которые представляют собой первоначальную рефлексию о выраженном бытии, но, прежде всего, язык осуществляет генезис самого предмета, делает его узнаваемым и нацеливает на него свои описательные механизмы. Делез говорит об этом следующее: «Между видением и говорением, между зримым и высказываемым существует строгая дизъюнкция: «то, что видят, никогда не размещается в том, что говорят», и наоборот. Конъюнкция невозможна по двум причинам: у высказывания есть свой коррелятивный объект, но оно не является пропозицией, которая обозначала бы какое-либо положение вещей или какой-нибудь видимый объект, как того хотелось бы логике; так же и видимое не является каким-то немым смыслом, означаемым особой силы, которое может актуализироваться в языке, как того хотелось бы феноменологии <...> говорить и видеть одновременно, хотя это и не одно и то же, и хотя мы не говорим о том, что видим, и не видим того, о чем говорим... Но и то и другое вместе образуют страту, от одной страты к другой они одновременно видоизменяются (хотя и не по одним и тем же правилам)»¹. Таким образом, хотя предмет получает свое существование по средствам языковой выразимости, тем не менее, он противостоит языку, являясь укорененным в бытии. Он не является случайным, но возможным. В отличие от предмета, высказывание укоренено в языке, являясь пространством селекции возможностей существования того или иного предмета.

Только языковая практика способна породить или актуализировать какой-либо объект, а, следовательно, должен существовать определенный набор правил такой актуализации: «...единство дискурса о безумии не основывается на существовании объекта «безумие» или формировании единого горизонта объективности; вероятно, это набор правил, которые в определенный период времени делает возможным появление объектов...»². Мы назовем «*правилами формирования*» те условия, которым подчиняются элементы такого распределения (объекты, модальности акта высказывания, понятия, тематические выборы). «Правила формирования — это условия существования (но также и сосуществования, сохранения, видоизменения и исчезновения) в том или ином данном дискурсивном распределении»³. Такое формирование объектов устанавливается совокупностью отношений между инстанциями возникновения, разграничения и спецификации. Эти отношения не присутствуют в самом объекте, а установлены между социальными институтами, экономическими и социальными процессами, формами поведения, системами норм, технологиями, типами классификации, способами характеристики и т.д. Все эти отношения позволяют объекту появиться и расположиться рядом с другими объектами, занять по отношению к ним определенное место, определить свое отличие.

Безусловно, «... дискурсы составлены из знаков; но то, что сами они делают, — это больше, чем использование этих знаков для обозначения

¹ Делез Ж Фуко М, 1988. С. 91—94.

² Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная Академия, 2004. С. 83.

³ Там же С. 93.

вещей»¹, дискурс предоставляет объекту *форму существования*. Результат описания языка — это появление объекта. Выявленный объект — очаг оптического, именно там рождается полнота объектной реальности. Высказывания, составляющие дискурс, вызывают к существованию совокупности знаков и позволяют этим правилам или этим формам актуализировать объекты дискурса. Таким образом, любая система высказываний неизменно имеет «коррелят высказываний» — это совокупность областей, где могут появиться объекты. Статус объекта указывает на «материальность» высказывания. «Высказывание не отождествляется с фрагментом материи; однако его тождественность меняется вместе со сложным режимом материальных установлений»². Материальность высказывания обеспечивает его повторяемость, существование одних и тех же взаимосвязей со средой институтом.

После того как устоялась дискурсивная практика, мы можем говорить о наличии «знания» как того, о чем можно говорить в пространстве выразимости, того, что делает предмет узанным, того, что задает поле координации и субординации высказываний. Введение категории «знания» позволяет перейти к систематизации, которая, по словам Фуко, находит свое выражение в «эпистеме». «Эпистема — <...> это совокупность связей, которые в каждую конкретную эпоху можно найти между науками, анализируя их на уровне дискурсивных закономерностей»³. В конечном итоге, эпистема является тем организованным пространством, исследование которого приводит к раскрытию механизмов идентификации и деформации предметов опыта.

Картина генезиса предмета открывается нам в неожиданном виде. С одной стороны, существуют вещи, объекты внеязыковой реальности, но с другой стороны, существует языковая субъективность, отличная от этой реальности. Корреляция слов и вещей происходит в пространстве представления, в котором участвуют как необходимая данность вещи, так и относительная описательная возможность языка. По причине этого, предмет не может сохранить стабильность идентичности своей реальности. Множество значений размывает границы предмета, но интуитивная необходимость сохранения основы не дает предмету исчезнуть полностью.

Понятие о предмете как выражении бытия в языке

Слова также важны, как и вещи. Это значит, что без слов не было бы вещей, в смысле предметов. Но также и вещь имеет значение для существования слов. Экспозиции этих зависимостей и была посвящена данная работа.

¹ Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная Академия, 2004. С 112.

² Там же С. 202.

³ Там же С. 351.

Проблема выражения бытия в языке, принадлежащая области интересов философской эпистемологии, в своей многоаспектности породила: проблематизацию бытия как материала выражения, проблематизацию языка как формы выражения и проблематизацию самого выражения как синтетического продукта.

О необходимости отчетливого возобновления вопроса о бытии писал еще Хайдеггер, имея в виду не только то, что этот вопрос должен быть поставлен, но и то, как он должен быть поставлен: «... когда мы спрашиваем: «что *есть* бытие?», мы держимся в некой понятности этого «есть», без того чтобы были способны концептуально фиксировать, что это «есть» означает»¹. Таким образом, проблематизация бытия, в первую очередь, связана с туманностью этого «само собой разумеющегося понятия»². То, что бытие есть, является несомненным фактом, но все дело в том, как оно есть? Этот вопрос отсылает нас к бытию предмета как той формы, прибегая к которой бытие «кажет себя».

Из несомненности факта бытия мы заключили: предметы обладают бытием в том смысле, что «бытие феномена измеряется тем, что оно является»³.

Во-вторых, бытие существует в своей определенности (в качестве вещи), поскольку в мире не может воцариться абсолютный произвол: «Поток образов не подвластен никакому контролю: образы возникают внезапно и спонтанно, и нет таких правил, которые бы регулировали их движение»⁴.

В-третьих, необходимость первичности бытия по отношению ко всякому знанию о нем подтверждали, с одной стороны, Кант: «... никакое познание не предшествует *во времени* опыту, оно всегда начинается с опыта»⁵, а, с другой стороны, Деррида: «Слово «быть» (или, во всяком случае, слова, обозначающие в различных языках смысл бытия) должно было бы считаться одним из немногих «первослов» <...>, трансцендентальным словом, обеспечивающим возможность словобытия (*etre-mot*) для всех других слов»⁶. Из допущения о том, что бытие есть, следует вопрос о том, как оно есть, отсылающий нас к форме его существования. Языковая представленность бытия является приоритетной формой представленности для нас.

Опираясь на работы Канта, Хайдеггера и Фуко, мы различили «вещь в себе» или неоформленное (внеязыковое) бытие и предмет как некое предстояние, имеющее, в свою очередь, двоякий характер. Это объект представления, не сводящийся к языковым значениям и конституирующийся исключительно «бытием-свет», интуитивной понятнос-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2002. С. 5.

² Там же С. 4.

³ Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. С. 24.

⁴ Рикер П. Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 451—452.

⁵ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 32.

⁶ Деррида Ж. О грамматологии. М: Ad Marginem, 2000. С. 136.

тью бытия. Но, с другой стороны, это объект высказывания, данный нам в определенной дискурсивной формации, более того, сформированный ею и узнаваемый, благодаря установленной референциальной системе. Таким образом, структура выражения бытия в языке принимает характер конституирования предмета. «Бытие-свет» свидетельствует о непрозрачности предмета, об укорененности его в бытии, о преградах на пути абсолютного произвола субъекта, о невозможности полной синхронности и одновременности в изменении слов и вещей, но, вместе с тем, предмет еще должен появиться в языковой реальности, стать узнаваемым, а, следовательно, зависимым от слов. Разнообразие существующих значений разрушает идентичность предмета, заставляет его каждый раз по-новому «казать» свое бытие, именно в этом проявляется игра языка. Отсутствие в языке такого трансцендентального означаемого, центра референциальных интенций «...позволяет прийти к выводу, что центра нет, что его нельзя помыслить в форме присутствующего сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не закрепленное место, а функцию, своего рода не-место, где происходит бесконечная игра знаковых замещений»¹. Отсюда следует невозможность построения четкой семантики, установления однозначных отношений между знаком и значением, между словом и вещью, а, значит, проблематизируется и всякое познание, использующее языковые категории для замещения объекта.

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический Проект; 2000. С. 447—448.

*А.М. Шишков,
кафедра истории и теории мировой культуры*

Современный взгляд на средневековые космогонии

1

К настоящему времени историки науки уже давно расстались с мыслью о том, что она развивается исключительно линейно, т.е. лишь путем постепенного накопления знаний (с одновременным отбрасыванием тех идей, что более не согласуются с открывшимися фактами) и уточнения достигнутых результатов, при котором концепции, приходящие на смену прежним научным системам, или, являясь абсолютно новыми, полностью отрицают и заменяют собой старые, или, опираясь на старые, как бы надстраиваются над ними подобно годовым кольцам древесного ствола. В качестве доказательства несостоятельности прежнего — прогрессистского взгляда на формирование научной картины мира выступает все более нарастающая тенденция возрождения в современной науке, казалось бы, давно отвергнутых и забытых теорий, занимавших ранее как центральные, так и периферийные места в общей мировоззренческой системе, а также обнаружение неожиданных, но зачастую чуть ли не буквальных совпадений между новейшими достижениями науки и целым рядом представлений античной и средневековой натурфилософии — совпадений, свидетельствующих о, на первый взгляд, необъяснимой способности предвидения, которой обладали наши предшественники.

В контекст указанного процесса вписываются замечания русского философа А.Ф. Лосева, сделанные им еще в 1927 г. в сочинении с характерным (можно сказать—программным) названием «Античный космос и современная наука»¹. Говоря конкретнее, можно упомянуть о той необычайной популярности, что завоевали в XX в. идеи платоновского «Тимея» у химиков и исследователей физики элементарных частиц: П. Фридлендера («Строение и разрушение атома согласно „Димею“ Платона»)², Е.М. Брейнса («Химия

¹ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.

² Friedlaender P. Structure and Destruction of the Atom according to Plato's Timaeus. Univ. of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1949.

„Тимея"»)', В. Гейзенберга («Часть и целое»)². Русский историк науки И.Д. Рожанский в статье «Платон и современная физика»³, говоря об удивительной интуиции античного философа, утверждает, что в его, по собственному признанию, «правдоподобных рассуждениях» «...неожиданно проявляются идеи, нашедшие развитие в ряде областей науки, о которых античность не имела ни малейшего представления: в атомной физике, молекулярной химии, теории элементарных частиц, теории фазовых превращений...»⁴. Формулируя главные догадки Платона, он поясняет: «Первая состояла в том, что каждому элементу сопоставлялся некоторый тип мельчайших частиц, определяющих свойства этого элемента. Вторая заключалась в допущении, что различия между этими частицами обусловлены их внутренней структурой, могущей подвергаться изменениям и перестройке»⁵. Действительно, кризис в физике XX в. привел к тому, что в наше время гипотеза Платона о правильных многогранниках, лежащих в основе материального мира, представляется далеко не столь нелепой, какой она могла казаться еще в позапрошлом столетии, ибо в современных концепциях о строении вещества проблемы геометрической структуры и связанные с ними проблемы симметрии имеют первостепенное значение. При этом, согласно Платону, вся физическая реальность строится из двух типов — не сводимых друг к другу и являющихся предельными элементами мира вещей — математических треугольников, которые по своим свойствам (прежде всего благодаря неспособности существовать самостоятельно вне структуры более сложных частиц) чрезвычайно напоминают кварки, т.е. по теории американского физика М. Гелл-Мана — гипотетические простейшие структурные единицы материального мира, из которых построены все прочие так называемые элементарные частицы.

В то же время А. Койре настаивает, в свою очередь, на том, что в XX в. нам дано наблюдать реставрацию в науке аристотелизма, выражающуюся прежде всего в отрицании однородности пространства и бесконечности Вселенной и, как следствие, в восстановлении средневековых взглядов на характер движения в физическом мире: ведь очевидно, что для А. Эйнштейна — так же, как и для Аристотеля, и в противоположность новоевропейской науке — время и пространство (чьи свойства определяются физическими объектами) находятся во Вселенной, а не Вселенная со всеми ее объектами «находится во» времени и пространстве⁶. К тому же, уже у Теофраста, приемника Аристотеля по руководству перипатетической школой, пространство понимается как некое упорядочивающее отношение между вещами: «Возможно, что пространство не есть

¹ *Bruins E.M.* La chimie du Timee // *Revue de metaphisque et de morale*, 56 annee. "3, 1951.

² *Heisenberg W.* Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis des Atomphysik. Munchen, 1969.

³ *Рожанский И.Д.* Платон и современная физика // Платон и его эпоха. М., 1979, С. 144—171.

⁴ Там же. С. 170.

⁵ Там же С. 153.

⁶ *Koyr A.* Etudes d'histoire de la pensee philosophique. P, 1961.

самостоятельная сущность, но оно определяется положением и порядком тел соответственно их природе и способностям...»¹ — а это, пожалуй, исторически первая формулировка релятивистской концепции пространства; и такие историки науки, как Джеммер и Самбурский подчеркивали близость точки зрения Теофраста на пространство позднейшим воззрениям Лейбница, впоследствии нашедшим подтверждение в общей теории относительности А. Эйнштейна. Кроме того, можно вспомнить и о том, что теория действительного числа, построенная в середине XIX в. Р. Дедекиндом в виде теории сечений в множестве рациональных чисел, по сути совпадает с теорией пропорций в V книге «Элементов» Евклида; что корпускулярная теория света Ньютона пролежала в научных запасниках триста лет, после чего была реабилитирована А. Эйнштейном лишь в начале XX в.; что по прошествии колоссального количества времени современная наука вновь возвращается к представлениям, весьма близким к пифагорейской (а также платоновско-аристотелевской) концепции структурных парных оппозиций², и т.д.

Подобное положение дел отчасти можно объяснить тем, что наука практически никогда не развивается автономно: на выбор того или иного способа научного описания действительности («языка» науки) зачастую влияют разделяемые мыслителями метафизические и теологические концепции, в момент своего выдвижения отнюдь не связанные непосредственно с опытными данными и находящие себе экспериментальное подтверждение (либо опровержение) в гораздо более позднее время. Вышеупомянутый А. Койре специально подчеркивал в связи с этим, что «выбор языка, решение его принять не могут определяться экспериментом, ибо сама возможность проведения последнего определяется использованием языка. Источники этого выбора и решения следует искать в чем-то другом»³. Так, например, и становление научной программы Нового времени, чьи постулаты были окончательно утверждены в результате мировоззренческой революции XVII в., «не может быть объяснено только исходя из внутреннего преобразования аристотелевской физики: нужен был целый ряд других факторов, которые дискредитировали бы саму аристотелевскую программу»⁴. Этим фактором, по мысли А. Койре, было принятие на вооружение творцами новой науки платонической по своему происхождению теории геометрического пространства—согласно Галилею, «великая книга природы» написана именно математическими, или точнее, геометрическими знаками — теории, обусловившей смену научной парадигмы без накопления новых данных опыта: «Представляется совершенно очевидным, что эта революция, заменившая качественный мир здравого смысла и пов-

¹ Цит. по: *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988, С. 426.

² См.: *Паршин А.Н.* Античная натурфилософия и современная наука // Вопросы истории естествознания и техники 3.2002, С. 419—429.

³ *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985, С. 129—130.

⁴ *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 446.

седневного опыта архимедовым миром формообразующей геометрии, не может быть объяснена влиянием опыта, более богатого и обширного по сравнению с тем опытом, которым располагали древние вообще и Аристотель в частности»¹.

Однако почему именно язык математики представлялся создателям науки Нового времени адекватным для описания физической реальности, т.е., другими словами, какими свойствами должен обладать в таком случае наш универсум? Очевидно, что существенным элементом аксиоматического базиса новой науки является положение о пространственной бесконечности мироздания, никак не могущей быть объектом опыта и, в то же время, необходимой для формулировки законов движения, в частности закона инерциального движения, которое, в свою очередь, также не является экспериментальным фактом (на деле повседневный опыт постоянно вступает с ним в противоречие). Но в силу каких, — если не научных, — причин оказалось возможным осуществить инфинитизацию Вселенной и отбросить тем самым концепцию замкнутого космического порядка? С одной стороны, обращает на себя внимание то, что многие из творцов механики (как науки о проявлении математики в природе), в том числе и Ньютон и Лейбниц, одновременно являлись теологами, не сомневавшимися в том, что Творец расположил все «мерюю, числом и весом» (Прем 11:21), — на это обстоятельство специально указывает в своей истории развития механики Э. Мах: «Человек беспристрастный не усомнится в том, что эпоха, на которую приходится главным образом развитие механики, была настроена теологически. Все сводилось к вопросам теологическим и на все эти вопросы имели влияние»². Но, с другой стороны, до поры до времени из данного текста Писания никому не приходило в голову делать столь далеко идущие выводы, и потому нам следует искать иные теологические основания для того, чтобы объяснить почему, например, кардинал Николай Кузанский, придавая пространственной бесконечности очевидную аксиологическую ценность, утверждал относительно творения то, что ранее говорилось, — в частности, Аланом Лилльским в его «Правилах священной теологии», — лишь о Творце: «Вселенная есть сфера, центр которой всюду, а окружность нигде», добавляя при этом без какого бы то ни было приведения научных доказательств, что «...наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем» («Об ученом незнании», II, С. 162)³. Подобное, вероятно, стало возможно при наступлении господства той богословской позиции, согласно которой именно такая, бесконечная, Вселенная оказывается достойным творением абсолютно всемогущего Божества (позднее и утверждение Коперника о вращении Земли вокруг Солнца будет поддержано рядом теологов на том основании, что как раз последнее — как зримый символ Божества в телесном мире — должно по благородству своему занимать центральное положение: формально же

¹ Кауре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 18.

² Мах Э. Механика: Историко-критический очерк ее развития. СПб., 1909, С. 380.

³ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 32.

гелиоцентрическая и геоцентрическая системы отсчета совершенно равноправны, и выбор между ними носит исключительно аксиологический характер). Потому в целом приходится согласиться с известным тезисом П. Дюэма о зарождении европейской науки Нового времени (включая соответствующую ей космологию) в ходе теолого-философских дискуссий о характере отношений между Творцом и Его творением и отнести начало указанного зарождения к 1277 г.: «именно тогда Парижский епископ заявил, что может существовать множество миров и что совокупность небесных сфер может двигаться прямолинейно, ибо в этом нет никакого противоречия»¹ (имеется в виду знаменитое анафемствование Этьеном Тампье так называемых аверроистских тезисов, ограничивавших свободу божественного произволения в деле творения мира).

Анафемствование это инициировало небывалую прежде активность мысли, обращенной на рассмотрение космологической проблематики именно в контексте христианской доктрины об абсолютном всемогуществе и свободе божественной воли, и, как следствие, породило целый ряд интереснейших проницательных догадок относительно устройства и функционирования универсума. Так, например, францисканец Ричард из Мидлтауна (Медиавилла), фактически предвосхищая в своих «Комментариях к «Сентенциям» Петра Ломбардского» (кон. XIII в.) теорию расширяющейся Вселенной, наделяет Бога способностью постоянно увеличивать размеры универсума, всегда однако остающегося конечным: «Бог без конца может производить один за другим все большие и большие размеры, при условии, что всегда, (в каждое данное мгновение), целое [величина, реализованная в это мгновение] будет конечным»². Пройдет несколько веков и в 1922—1924 гг. русский ученый А.А. Фридман предложит свое решение эйнштейновского уравнения для гравитации, из которого будет следовать буквально то же самое, о чем писал Ричард: «Вселенная расширяется и представляет собой нечто замкнутое»³. Чуть позднее, в 1927 г., и бельгийский математик аббат Ж. Леметр сформулирует аналогичную концепцию, говорящую о существовании первоатома и о первоначальном взрыве, родившем сферическую Вселенную⁴. Расчеты математиков вскоре подтвердятся наблюдениями (например, произведенными в 1929 г. американским астрономом Э. Хабблом), и теория расширяющейся Вселенной будет признана представителями ученого мира, в том числе и А. Эйнштейном. В связи со сказанным особый интерес представляют и инспирированные соответствующими теолого-философскими теориями космогонические концепции христианского Средневековья, к рассмотрению которых и следует сейчас перейти.

¹ JhuAem P. Etudes sur Leonard de Vinci. Vol. 2. P., 1909. P.411.

² Цит. по: *Койре Л.* Пустота и бесконечное пространство в XIV в. // *Кайре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 88.

³ *Фридман А.А.* Мир как пространство и время. М., 1965. С. 102.

⁴ *Леметр Ж.* Расширяющаяся Вселенная // *Мироведение*. Т. XXIV, № 4, 1930. С. 225.

Первая из подобных концепций принадлежит перу французского философа бретонского происхождения Тьерри Шартрского (пер. пол. XII в.), который, применяя платоновско-пифагорейскую диалектику единого и многого для описания отношения между Творцом и Творением, и широко используя при этом принципы математической натурфилософии «Тимея», стремится в трактате «О семи днях и шести этапах творения» истолковать первые книги Писания (Быт 1—2) «в соответствии с [законами] физики и буквально» (гл. LI). Исходя из этого, творение универсума описывается Тьерри как последовательная экспликация из вечного и простого божественного первоединства — математического множества, присущего тварному миру по самой его природе и внутренне конституирующего его: Бог, таким образом, начал процесс создания универсума с развертывания в бытие «множества тетрагонов, или кубов, и кругов, или сфер, чем сохранил равновесие в размерах», что всецело соответствует не только платоновскому «Тимею», но и упоминавшимся уже выше словам Писания (Прем 11:21). При этом, поскольку именно божественным единством определяется бытие всего множества тварных сущностей, — из коих каждая также есть единство составляющих ее частей, — Бог оказывается в таком случае «формой бытия» всех единичных вещей.

Отрицая изначальное существование материи, Тьерри утверждает, что она была создана из ничего (*ex nihilo*) в первый день творения, после чего началась божественная деятельность по приведению перво-материи из хаотического состояния в оформленное, в рамках которой Бог Отец играл роль действующей причины, Сын (Логос) — причины формальной, а Св. Дух, «сила созидательная, производительная», — целевой. В ходе означенного процесса целокупная масса «неба и земли» приобретает вращательное движение (так что каждый полный ее оборот совершается за один день) и постепенно расслаивается на четыре элемента, взаимно определяющие друг друга. Вычленившийся в начале на поверхности сферической массы огонь нагревает за время первого кругообращения (т.е. в первый день) располагающиеся ниже области настолько, что от них отделяется воздух, образующий атмосферу. На второй день огонь, освещая воздух, передает свой жар третьему элементу — воде, и та, частично испаряясь, поднимается «над вершиной неба» и становится водою над «твердью», т.е. над атмосферой, которая — как прослойка между парами и жидкой водой на поверхности земли — «твердо» поддерживает первые и «твердо» охватывает вторую. (При этом интересно, что и земля получает свойство плотности не благодаря своей собственной природе, но в силу кругообращения небосвода). В результате указанного перераспределения вод на третий день в виде островов появляется суша; на четвертый день из вод над твердью образуются светила; на пятый — согретые воды на земной поверхности порождают рыб и птиц; а на шестой — из согретой земли творятся животные и человек.

Однако — в контексте изложенных выше идей относительно фактов провидения в истории науки и той роли, что играет в этом провидении общее богословское мировоззрение, — гораздо большую значимость (в сравнении с концепцией Тьерри) имеет для нас космогоническая теория английского мыслителя первой половины XIII в., канцлера Оксфордского университета, а впоследствии и епископа Линкольнского — Роберта Гроссетеста, сформулированная им в трактате «О свете, или О начале форм» (ок. 1225—28). Говоря вообще, можно прежде всего сказать, что уникальной спецификой всего научно-философского творчества Гроссетеста, — в котором ощутимы влияния и августиновского платонизма, и аристотелизма, и греко-арабского естествознания, — является характеризующее его гармоничное и нерасторжимое единство теории познания (включая эмпирическую методологию), учения о физико-математической природе универсума и представления о космогоническом процессе в рамках общей концепции так называемой метафизики света.

Это не случайно: ведь, понимая, что совершенное знание об окружающем мире возможно лишь в случае совпадения наличного определения изучаемого предмета («что есть», *quia*), исходящего из эмпирической фиксации факта, с его существенно-причинностным определением («почему есть», *propter quid*), — как о том говорил Аристотель («Вторая Аналитика» I, 27, 87a), — • Роберт Гроссетест ищет возможность согласования перипатетической качественной физики, призванной объяснять причины наблюдаемых явлений, с восходящим к Платону («Тимей») формально-математическим описанием реальности (ранее использовавшимся исключительно по отношению к астрономическим объектам), ибо лишь в математике, — в коей в отличие от логики, физики и метафизики «есть наука и доказательство в самом строгом и собственном смысле», — имеется та абсолютная достоверность, обусловленная тождеством чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, которая, по мнению Гроссетеста, присуща актуально постигающему все существующее божественному Разуму. Со ссылкой на Аристотеля («Физика» II, 2, 194a 8—13 и «Вторая Аналитика» I, 13, 79a 2—3) это согласование производится им при посредстве света, обладающего — в силу того, что его телесные свойства совпадают со свойствами геометрическими, — пограничным бытием, схватывающим природу как физического, так и математического миров, как чувственной, так и умопостигаемой областей бытия. И поскольку Гроссетест (следуя арабо-еврейским метафизическим спекуляциям, в частности Авиценне и Авицеброну) определяет свет (*lux*) как «первую телесную форму» (*forma prima corporalis*), или «форму телесности» (*forma corporeitatis*), которая, являясь общей формой всех тел, делает их протяженными, — причастие свету всего сущего обуславливает единство мироздания и придание геометрическим законам его умножения и пространства, действующим в рамках оптической науки (считавшейся в то время — по причине возможности математического описания ее явлений — частью астрономии), статуса всеобщих, т.е. применимых по отношению ко всей реальности (как к надлунной-астрономической, так и к подлунной-физической).

Поскольку только геометрическая оптика, или «наука о перспективе» (*scientia perspectivae*), основанная на изучении «линий, углов и фигур», может открыть причины всех естественных явлений, — она становится фактически тождественной «естественной, науке» (*scientia naturalis*) в целом (или, во всяком случае, является основой последней), ибо именно свет, будучи одновременно и основанием естественных процессов (*ratio essendi*), и основанием их интеллектуального познания (*ratio cognoscendi*), делает вещи умопостигаемыми. Всякое развертывание материи и формы (*replicatio materiae et formae*) тел, — являясь причиной всех видов их изменений (качественного, возникновения и уничтожения, возрастания и убывания, локального движения и пр.), — происходит согласно математическим формулам и благодаря мультипликации света (*multiplicatio lucis*), которая тождественна и так называемой «мультипликации видов» (*multiplicatio specierum*), т.е. трансмиссии по силовым лучам через промежуточную среду форм действующей причины (механических акций, тепла, звука, астрологических и климатических влияний и т.д.). Более того, Роберт Гроссетест (вслед за Августином) утверждает, что свет, который, — будучи «духовным телом, или телесным духом», — из всех тел в наибольшей степени близок бестелесности, является связующим звеном не только между телесным миром и миром чистых форм в размерах всего универсума; он оказывается посредником и в пределах микрокосма-человека: через свет высшая часть души (*intelligentia*), не связанная с телом, руководит и движет последним.

Реконструкция того, каким образом математические отношения были внедрены в универсум, и является содержанием трактата Гроссетеста «О свете», представляющего из себя гармоничный синтез теологии, философии и науки XIII в., целостную картину мироздания, имеющую свой целью, помимо указанного обоснования «математической физики», объединение христианской креационистской доктрины (Быт 1:1—31) с неоплатоническим учением об эманации. Условно трактат можно разделить на пять составных частей. *Первая* часть посвящена доказательству тезиса Гроссетеста о том, что первая телесная форма (телесность) есть не что иное, как свет. *Во второй* части трактата содержится математическое обоснование данного тезиса, опирающееся на тот факт, что свет есть то единственное, чему по самой его природе присуще свойство бесконечно умножать себя самого посредством себя же самого и тем самым распространять себя во все стороны. Космогонический процесс, специфика протекания которого основана на указанном неотъемлемом свойстве света, составляет содержание *третьей* части. *Четвертая* часть посвящена характеристике различных видов движения, присущих сферам универсума. И, наконец, в *пятой* части трактата приводится теория чисел Роберта Гроссетеста, демонстрирующая космическое совершенство и носящая на себе явный отпечаток влияния пропитанного пифагорейскими идеями «Тимея».

Космогоническая концепция Гроссетеста вкратце выглядит следующим образом: Богтворит в начале времен световую точку, в которой слиты воедино первоформа-свет и первоматерия, и в которой, в соответствии с

божественным замыслом, потенциально уже заключен весь мир; из нее по физико-математическим законам излучения света и начинается процесс эманации. При этом очевидно, что отправным пунктом для идеи Гроссетеста послужил библейский рассказ о божественном повелении первого дня: «Да будет свет», в результате которого первичный свет был создан еще до света Солнца, Луны и других светил. Итак, свет (*lux*) путем бесконечного самоумножения равномерно распространяет себя во все стороны и, увлекая вместе с собой материю, которую он, будучи формой, не может оставить, распростирает ее до необходимо конечных размеров «мировой машины» (*mundi machina*), т.е. универсума, придавая ей тем самым сферическое очертание. В ходе этого процесса свет в высшей степени разрежает крайние области упомянутой сферы, вследствие чего образуется совершенное первое тело, называемое «твердь» (*firmamentum*), ничего не имеющее в своем составе, кроме первой материи и первой формы. Далее, оно испускает свечение (*lumen*) из каждой своей части по направлению к центру Вселенной, причем свет, продолжая самоумножаться, сосредоточивает существующую под первым телом массу, рассредоточивая в то же время крайние ее области, где и создается вторая небесная сфера. И свет, формирующий эту сферу, не является уже более простым светом, но является светом удвоенным. Подобным образом создаются все тринадцать сфер универсума: девять совершенных и неизменных небесных сфер пятой сущности (*quinta essentia*) и четыре несовершенные и изменчивые (по причине недостаточной актуализации их материи) сферы элементов: огня, воздуха, воды и земли; причем действия всех высших сфер концентрируются в Земле. Характерно, что весь описанный процесс имеет своим результатом физико-космологическую систему, чье функционирование объясняется математическими законами, ибо все сотворенные тела являются фактически в большей или в меньшей степени преумноженным светом, который, — обуславливая таким образом их качественное своеобразие, — сам благодаря своему совершенству располагается на высшей ступени иерархии бытия.

При этом важно, что необходимым условием возникновения универсума (путем последовательного порождения из первоточки его пространственно-телесной структуры) является именно бесконечное самоумножение света, ибо, согласно Аристотелю, конечное умножение чего-либо простого, не обладающего величиной (а таковым и является свет как форма), никакой величины произвести не может. Умножение же бесконечное, по мысли Гроссетеста, порождает величину, и притом величину конечную. В связи с этим утверждается — вопреки мнению Аристотеля о том, что существует и мыслимо только потенциально-бесконечное—реальное существование актуальной бесконечности, которая есть однако, хоть и непознаваемое для нас (в силу ограниченности нашего разума, способного лишь к поступенчатому постижению действительности), но «определенное число» (*certus numerus*), т.е. имеет свое абсолютное выражение. Более того, между различными бесконечными величинами, — представляют ли они собою актуально бесконечные суммы абстрактных чисел, моментов времени или точек пространства, — могут существовать пропорциональ-

ные отношения: одна бесконечность может быть в несколько раз больше или меньше другой. При этом полагающим и мыслящим в едином акте актуально-бесконечную величину является — в силу обладания абсолютным всемогуществом — неизвестный Аристотелю христианский Бог, который, зная определенное «истинное» число первой меры (*mensura*) пространства (времени), заключающее в себе бесконечное множество его точек (моментов), измеряет им все прочие пространственные (временные) протяжения.

Теперь же вспомним опять, что в ходе научной революции XVII в. аристотелевское конкретное, качественно не однородное и иерархически упорядоченное, пространство конечной физической Вселенной (т.е. то самое пространство, с которым имеет дело и современная наука) было полностью заменено на воображаемое пустое и бесконечное пространство плагоновско-евклидовой геометрии, которое стало рассматриваться как реальное (в действительности являясь исключительно плодом математической абстракции). В свою очередь Гроссетест вовсе не стремится опровергнуть отказываться от качественно дифференцированного и конечного по структуре космоса, но снабжает именно его внутренним математическим каркасом, согласуя аристотелевскую и платоновскую натурфилософии в контексте своего оригинального истолкования библейского рассказа о сотворении света и мира в целом.

3 •

То, что трактат Роберта Гроссетеста представляет особый интерес при его сопоставлении с теорией Большого Взрыва, сомнения не вызывает. Однако можно попытаться ответить и на следующий вопрос: являлась ли его метафизика света в своем естественнонаучном аспекте (т.е. как учение о световой основе всего сущего и, как следствие, о единстве науки, опирающемся на тот факт, что законы распространения света определяют механизм всякого физического действия), хоть и красивой, но по существу неверной концепцией, не имеющей никакого отношения к реальности, каковой она предстает в современной научной картине мира? Или же труды Гроссетеста не потеряли свою актуальность и по сей день по причине содержащихся в них гениальных прозрений относительно физико-математической сущности универсума? Последнее предположение, пожалуй, имеет все права на существование, ибо именно в рамках средневековой метафизики света были сформулированы чрезвычайно значимые провидческие положения, касающиеся промежуточной природы естественного света, согласующей в себе казалось бы несовместимые противоположности; а также касающиеся высочайшего, базового положения света в самой системе физического бытия и его роли связующего посредника между различными уровнями и видами реальности.

Действительно, при том что в мире существует не одна-единственная покоящаяся система координат, а огромное число различных одина-

ково правомерных систем, лишь скорость света в свободном пространстве не зависит от скорости движения своего источника, а следовательно, и вообще от движения систем отсчета. Являясь константой в мире относительных систем отсчета, скорость света — как одна из фундаментальных постоянных современной физики — в качестве параметра входит во все основные формулы макроскопических и микроскопических теорий, связуя их в единое целое. Будучи конечной, скорость света в вакууме есть максимальная скорость распространения физического взаимодействия, и в природе невозможно взаимодействие со скоростью, превышающей упомянутую: ведь, согласно принципу Ферма (ранее сформулированному еще Героном Александрийским), свет идет от одной точки к другой по пути, который требует наименьшего времени. Скорость света является предельной скоростью вообще всех реальных движений: так как по мере приближения скорости тела к скорости света его масса неограниченно возрастает, то и сила, необходимая для ускорения тела до скорости света, должна быть бесконечно большой. И если по П.Н. Лебеву формула $E=mc$ была применима лишь для давления света, то А. Эйнштейн доказал ее пригодность для любых видов энергии: связь энергии тела с его массой устанавливается, таким образом, при посредстве скорости света.

Кроме того, изучение явлений дифракции и интерференции, как известно, позволило создать волновую теорию света. Когда же выяснилось, что электрические и магнитные излучения распространяются со скоростью света и одновременно обладают всеми известными в то время его свойствами (отражением, преломлением, поляризацией, дифракцией), это дало повод сделать вывод о том, что свет имеет электромагнитную природу, а значит и охватывает собою, объединяя в единое целое, радиоизлучение, инфракрасное, видимое (занимающее ничтожно малый участок), ультрафиолетовое, рентгеновское и гамма-излучение. Однако опыты М. Планка, показавшие, что свет может поглощаться и излучаться только лишь вполне определенными порциями энергии (фотонами), — а это совершенно невозможно, если он является волной, — восстановили сформулированную еще Ньютоном корпускулярную теорию световой природы. При этом мысль Планка разделял и А. Эйнштейн: «При рассмотрении луча света, вышедшего из некоторой точки, энергия не распределяется непрерывным образом во все больших и больших объемах, а складывается из конечного числа локализованных в отдельных точках пространства квантов энергии, которые движутся как неделимые или возникают только целиком»¹. Из сказанного следует, что свет одновременно обладает принципиально не совместимыми волновыми (континуальными) и корпускулярными (дискретными) свойствами, т.е. является по природе своей и волной, и совокупностью частиц, что совершенно непредставимо с точки зрения методологических положений науки Нового времени.

Однако не только электромагнитные излучения, но и вещество в одно и то же время и корпускулярно (ибо состоит из элементарных частиц), и

¹ Цит. по: Степанов Б.И. Введение в современную оптику; Основные представления оптической науки на пороге XX в. Минск, 1989. С. 351.

обладает признаками волны: так, поток электронов, протонов и молекул, встречая на своем пути малые препятствия и отверстия, дает дифракционные явления (т.е. огибает их), проявляя тем самым, подобно свету, волновые свойства. Вся сотворенная материя физического мира, следовательно, — как единство вещества и света — одновременно обладает свойствами волн и частиц; но в целом это и не волна, и не совокупность частиц, и не смесь того и другого. Более того, само противопоставление света и вещества как чего-то, хоть и обладающего общими признаками, но по существу своему совершенно разнородного, как оказалось, является неверным. Дело в том, что на основании формальной математической теории света П. Дирак пришел к теоретическому выводу, что при некоторых условиях свет должен *превращаться* в Вещество: так, в сильном электрическом поле атомного ядра световые кванты с определенной длиной волны распадаются на две противоположно заряженные частицы — электрон и позитрон. Данное теоретическое предсказание полностью подтвердилось на опыте, показавшем, помимо этого, что возможен и обратный процесс перехода вещества в свет.

Таким образом, мы имеем дело с единым веществом-светом, которое одновременно и дискретно и континуально как в «границах» своих аспектов (т.е. отдельно в качестве вещества и в качестве света), так и в целом. И в то же время существует единое, по Эйнштейну, пространство-время, которое также одновременно и дискретно и континуально как в «границах» своих аспектов (т.е. отдельно в качестве пространства и в качестве времени), так и в целом. Но более того: согласно тому же Эйнштейну, мы имеем не вещество-свет, находящееся в независимом и абсолютном пространстве-времени, как в ньютоновской системе мира, но единую целокупность вещества-света-пространства-времени, дискретного и континуального одновременно. Причем, в силу того, что пространство-время в принципе не существует без образующих его объектов, законы, управляющие этими объектами, определяют свойства пространства-времени, само его понятие: свойства пространства и времени, следовательно, — а значит, в огромной степени и мира вообще, — обуславливаются математическими законами электромагнитного излучения, т.е. света. И в то же время пространство Вселенной качественно, не изоморфно. Но разве не к схожим идеям можно придти и читая трактат «О свете» Роберта Гроссетеста?

РАЗДЕЛ II

АСПЕКТЫ ПОЛИТОЛОГИИ

*К.Н. Бочарова,
кафедра мировой и российской политики*

Некоторые теоретико-методологические аспекты исследования современного терроризма

Глобализация способствует нарастанию взаимосвязей социально-политических систем в мире и усилению конвергенции и синхронизации экономических, политических, социальных и культурных изменений, происходящих в различных регионах и странах мира. С начала 90-х годов XX века она стала определяющим фактором мирового развития и международных отношений.

Вместе с тем неотъемлемой стороной глобализации выступает фрагментация, сопровождаемая дифференциацией формируемых социально-политических структур. Эти структуры отличаются повышенной сопротивляемостью происходящим унификационным процессам, что сопряжено с возникновением рисков безопасности и устойчивого развития. Среди рисков и глобальных угроз социально-политической стабильности межгосударственных отношений особое место занимает терроризм¹.

Терроризм как социально-политическое явление требует постоянного научного и практического осмысления. Объектом внимания должны быть, прежде всего, факторы, порождающие терроризм. К ним можно отнести: миграцию хорошо вооруженных и обученных боевиков, контррабанду оружия, незаконный оборот наркотиков и т.д. Подобная деятельность должна являться объектом профилактического воздействия на общегосударственном уровне. В противном случае борьба с терроризмом всегда будет носить характер спонтанного реагирования на состоявшиеся акты терроризма.

Ослабление борьбы с терроризмом или явные неудачи в ней порождают правовой нигилизм в общественном сознании, недоверие граждан ко всей правоохранительной системе: «На внутреннем поле, где бороться с ним призвано государство, реакция последнего выражается, прежде

¹ Лукин В.Н. Глобализация и международный терроризм: политический анализ, рисков и стратегий обеспечения безопасности. СПб.: Наука, 2006. С. 4.

всего, в расширении и диверсификации системы обеспечения внутренней безопасности (использование вооруженных сил, усиление спецслужб и различных антитеррористических образований, ужесточение соответствующих правовых норм), но эти усилия не слишком эффективны в силу имманентно присущей террористическим сетевым структурам высокой маневренности и выживаемости, а также факторы транснациональности, требующей глобального подхода к глобальным явлениям»¹.

В связи с этим становится все более популярным и востребованным мнение о том, что противостоять терроризму может только тесное международное сотрудничество. Однако для плодотворного сотрудничества необходимы четкие критерии, в рамках которых страны должны были бы действовать. В то же время на сегодняшний момент как понятие «терроризм», так и критерии террористического акта остаются достаточно размытыми, неоднозначными. Для определений используются различные основания, что также приводит к разобщенности конечных понятий. Не всегда учитываются субъективная и объективная стороны.

Для более детального понимания рассмотрим некоторые из них. Так, французские ученые Я. Майад² и А.М. Дурантон-Крабол³ отмечают, что понятие «терроризм» относится к преступлению, которое угрожает человеческому спокойствию и безопасности, оскорбляет всеобщую совесть и наносит ущерб человеческому достоинству. Немецкий ученый Ю. Бейкес полагает, что терроризм проявляется в беспорядочном насилии, направленном, как правило, против людей. По его мнению, терроризм представляет собой «систематическое насилие для достижения публичных или политических целей»⁴.

Сегодня за рубежом существует несколько направлений решения вопроса об определении терроризма. Сторонники «нормативного» подхода, а именно Б. Дженкинс (B. Jenkins), директор Центра исследований политических наук «Ренд Корпорейшн», и У. Лагер (W. Laguer), профессор истории Джорджтаунского университета, известный ученый-терролог, определяют терроризм как «незаконное использование силы против невинных людей для достижения политических целей»⁵.

Следующий подход к исследованию данной проблемы отличается более правовым акцентом. В частности, представитель этого подхода Б. Гросскап (B. Grosscup), пишет, что «терроризм определяется как нарушение закона, и против террористов, которые преступают закон, могут быть приняты определенные правовые меры»⁶.

С точки зрения третьего или «аналитического» подхода, яркой представительницей которого является М. Креншоу, необходимо всесторонне

¹ Кукнина И.И. Мировой терроризм и международные структуры обеспечения безопасности // Мировая экономика и международные отношения. 2005, № 1. С. 25.

² Mayaud Y. Le terrorisme. Paris, 1997. P. 146.

³ Duranton-Crabol A.M. L'Europe de l'extrême droite 1945 à nos jours. Bruxelles, 1991. P. 221.

⁴ Politischer Extremismus in demokratischen Verfassungsstaaten. Berlin, 1989. P. 385.

⁵ Laqueur W. The Age of Terrorism. Boston, 1987. P. 97.

⁶ Grosscup B. The Explosion of Terrorism. Far Hills, 1987. P. 78.

рассмотреть терроризм как сложный социальный феномен и затем выделить симптомы, которые надо криминализировать и нормативно оценивать. Поэтому «аналитики» дают следующее определение: «Терроризм — это социально и политически недопустимое насилие, направленное на невиновную символическую цель во имя достижения психологического эффекта»¹.

Попытку дать синтетическое определение с помощью анализа и выделения из всей массы определений наиболее общих и часто встречающихся черт сделал А. Шмидт. В итоге у него получилось: «терроризм — это насильственный метод или угроза его использования, применяемые неправительственными законспирированными индивидами, группами или организациями в мирное время, осуществляемые с помощью дискретных действий, направленных на различные объекты с определенными целями или: эффектом»².

Итак, сравнивая все вышеуказанные определения, можно сделать вывод о том, что, несмотря на многочисленные попытки систематизировать весь пласт знаний, касающийся терроризма, до сих пор не сформулировано как однозначное определение терроризма, так и общепринятая модель анализа данного феномена. Все это говорит о многосторонности и многогранности данного понятия, возможности его анализа с разных сторон. Вместе с тем, обращаясь еще раз к вышеуказанным подходам и определениям, можно заметить еще одну тенденцию. Практически все исследователи тем или иным образом определяют «терроризм» через понятие «метод». Это не совсем отвечает современной действительности. Дело в том, что «метод — способ достижения какой-либо цели, решение конкретной задачи»³. Таким образом, подразумевается достижение конечной цели, какого-либо конечного действия или решения.

Однако в последнее время террористические акции направлены не столько на достижение конкретной цели, сколько на распространение информации о террористических актах через СМИ с целью приобретения массового характера. Таким образом, для стороны, использующей силовые методы, важно даже не добиться конкретной цели, о чем свидетельствуют периодические анонимные террористические атаки, а важно постоянное напоминание о своем существовании и своей деятельности, а также о тех тенденциях мирового сообщества, которые ее не устраивают. С этой точки зрения терроризм не всегда является «методом для решения конкретных задач», скорее, особенно в условиях современности, можно говорить о терроризме как о явлении, феномене, получившем новые черты и грани в XXI веке. В связи с этим представляется, что **терроризм — это явление, связанное с использованием насилия, влекущего за собой человеческие жертвы, не всегда сопровождаемое четко сформулированными целями и задачами.** Думается, что

¹ Crenshaw M. Terrorism, Legitimacy, and Power. Middletown, 1983. P. 107.

² Schmid A.P. Political Terrorism: A Research Guide to Concepts, Theories, Data Bases and Literature. N.-Y., 1998.

³ Советский энциклопедический словарь. М., 1982. С. 806.

при подобном подходе становится понятной все возрастающая востребованность использования террористических методов приверженцами данной формы выражения интересов.

Для более полного понимания причин трансформации понятия «терроризм» необходимо проследить важнейшие изменения мировых тенденций, определить, что изменилось в глобальном масштабе в важнейших сферах жизни человечества. Наиболее подходящим для решения этой проблемы представляется цивилизационный подход С. Хантингтона. «Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями — это и есть линии будущих фронтов»¹.

Можно предположить, что истоки терроризма и причины его всплеска в наши дни лежат в культурологической плоскости. То влияние, которое оказывают процессы глобализации на культуры народов, в конечном итоге может быть причиной агрессии. В области культуры терроризм проявляется в пропаганде насилия, жестокости, цинизма. Осознание молодежью наличия в мире террористической угрозы отрицательно сказывается на процессе воспитания, уровне культуры. Осознание того, что в любой момент можно стать жертвой террористов, приводит к агрессии населения, а в крайнем случае может даже заставить человека перейти на сторону террористов "(особенно часто это встречается среди молодежи).

«Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности»².

Вспышки насилия в современном обществе очень часто сопровождаются террористическими актами. Это дает нам возможность предположить, что дальнейшее поверхностное отношение к национальной и культурной проблематике в рамках исследования проблем терроризма не позволит проводить адекватную работу в области его профилактики и нейтрализации даже в условиях попыток сотрудничества всего мирового сообщества.

В соответствии с проведенным таксономическим анализом С. Хантингтон выделяет два основных типа политической культуры.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М., 2003. С. 21.

² Там же. С. 23.

Первый тип — консамматорные политические культуры, отличающиеся религиозно-мировоззренческой позицией, в соответствии с которой промежуточные и конечные цели в жизни человека тесно взаимосвязаны. Консамматорные культуры менее восприимчивы к демократическим ценностям. И это — системы, основанные на религиозных ценностях католицизма, мусульманства, конфуцианства и т.д.

Второй тип — инструментальные политические культуры, характеризующиеся наличием в системе ценностей значительного сектора нормативных религиозных традиций, согласно которым промежуточные цели в жизнедеятельности человека обособлены и независимы от конечных целей, так что не оказывают влияния на любое конкретное действие субъекта. Инструментальные политические культуры рассматриваются как более открытые демократическим ценностям (культуры, связанные с религиозными нормами и ценностями протестантизма, индуизма, синтоизма и т.д.). Инструментальные культуры воспринимаются как системы ценностей и норм, характеризующиеся более открытыми функциональными связями традиционных и демократических компонентов и соответственно содержащие больше возможностей и предпосылок для адаптации к новым, демократическим политическим нормам и институтам¹.

Следовательно, достаточно адекватным становится анализ террористической с точки зрения характера субъекта деятельности. Можно предложить следующую типологизацию терроризма и субъектов террористической деятельности:

1) этнический терроризм — его осуществляют организации этносепаратистского толка, преследующие политические цели (например, выход из этнофедеральной системы, расширение территорий автономии, получение особого статуса, изменение политической структуры государства и т.п.);

2) религиозно-политический терроризм — организации политикорелигиозного толка, преследующие сугубо политические цели, прикрываемые религиозными лозунгами, использующие в своих корыстных целях мобилизующий фактор религии;

3) оппозиционный терроризм — оппозиционные власти политические партии (группы, организации), стоящие на позициях изменения политической системы; в общем плане синонимом данного вида выступает понятие «оппозиционный террор»;

4) революционный терроризм (синоним — революционный террор) — антагонистический класс (или классы), использующие террористические методы борьбы за политическую власть;

5) национально-политический терроризм — экстремисты-националисты. Содержанием данного вида деятельности, подогреваемой ненавистью и враждой к другим нациям и народностям (расизм и шовинизм), становятся террористические акты (или систематический террор);

6) военный терроризм (синоним — военный террор) — военнотеррористические методы на территории, где идут военные действия;

¹ Цит. по.: *Лукин В. Н.* Глобализация и международный терроризм: политический анализ рисков и стратегий обеспечения безопасности. СПб.: Наука, 2006. С. 88—89.

7) индивидуальный терроризм (синоним — индивидуальный террор). Этот вид террористической деятельности сегодня требует, пожалуй, наибольшего внимания. Ведь фактор страха, на котором базируется террористическая деятельность в целом, а также общая неустроенность и маргинальность современного общества, в конечном итоге могут привести к вспышке насилия именно в индивидуальной сфере. Пока мы можем наблюдать это лишь частично в ряде государств (прежде всего — ^ США), однако вспышки индивидуального насилия могут принять массовый характер. Главным отличием индивидуального терроризма служит то обстоятельство, что его субъект — не общность, а отдельная личность. Причем индивид может быть частью террористической организации как субъекта или может не иметь никакой связи ни с какой организацией и действовать индивидуально.

Таким образом, мы видим, что для терроризма и как явления, и как метода, и как вида деятельности характерно влияние национальных особенностей и культур. Этот аспект необходимо учитывать при разработке способов и норм нейтрализации террористической деятельности.

*М.М. Гордеева,
кафедра мировой и российской политики*

Основные характеристики региональных политических процессов в современной России

Одной из важнейших характеристик любого государства является территория. Для нее, как правило, характерны большая или меньшая степень неоднородности по природно-географическим, социокультурным и т.п. параметрам. В то же время государство имеет внутреннюю структуру и делится на регионы разного типа.

Как результат, в любом государстве имеются минимум два уровня организации и протекания политического процесса: во-первых, общегосударственный (национальный), связанный с Центром в широком смысле слова, как субъектом отношений Центр—регионы; во-вторых, региональный, связанный с «регионом» в системе отношений Центр — регионы. Сразу следует подчеркнуть, что в зависимости от размеров и неоднородности государства региональный уровень может быть более или менее сложно устроенным и многослойным (т.е. это может быть не один уровень, а несколько).

В соответствии с действующей Конституцией региональная структура Российской Федерации составляют 89 субъектов¹. При этом велики различия между ними. Например, численность населения Москвы составляет, согласно официальным данным, 10,4 млн. человек, в то время как население Эвенкийского автономного округа составляет всего лишь 20 тыс. человек². Сильно различаются субъекты РФ и по площади. Площадь территории Якутии составляет 3,1 млн. кв. километров, а размер, например, Адыгеи — 7,6 тыс. кв. километров³.

Среди уникальных особенностей российского федерализма необходимо выделить статусную асимметрию: присутствуют шесть различных

¹ С 1 декабря 2005 г. — момента образования в ходе объединения Пермской области и Коми-Пермяцкого АО Пермского края — число субъектов РФ составит 88.

² См.: Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. М.: Госкомстат России, 2003. С. 25.

³ См.: Выборы глав исполнительной власти субъектов Российской Федерации. 1995—1997. Электронная статистика М: Весь мир, 1997.

типов государственных (республики) и «рядовых» субъектов РФ. 32 субъекта РФ (то есть почти каждый третий) образованы по национально-этническим основаниям. Конструктивная неупорядоченность административно-территориального деления заключается в том, что несколько самостоятельных субъектов РФ входят в состав других самостоятельных субъектов РФ, два субъекта РФ имеют административные центры на территории других субъектов РФ и т.д. Отмечается аномально высокая несбалансированность потребностей и собственных ресурсов для реализации статусных полномочий органов власти субъектов РФ. Имеет место чрезмерная персонифицированность реальных федеративных отношений (допускаются нарушения общего порядка в политической, бюджетно-финансовой, национально-этнической сфере), зависящая от персоны регионального лидера и его личных отношений с Центром.

Важную роль играет то обстоятельство, что современный российский федерализм изначально являлся центробежным: субъекты РФ вели (а в ряде случаев до сих пор ведут) борьбу за расширение своих полномочий, а федеральный Центр нередко шел им на уступки, чтобы снизить уровень сепаратизма. В то же время большинство федеративных государств сформировались в результате центростремительных процессов, отказываясь от ряда своих полномочий в пользу Центра.

В России центробежный федерализм привел к модели договорной федерации, согласно которой Центр заключает индивидуальные договоры о разграничении полномочий с отдельными регионами. Таким образом, главным вопросом российской региональной политики стал вопрос о федеративном устройстве государства (разделение полномочий между Центром и регионами), национальной автономии, местном самоуправлении¹.

Серьезной проблемой государственного устройства России является фактическое статусное неравенство субъектов Федерации. В Конституции зафиксировано равноправие всех субъектов (п. 4 ст. 5), однако на практике эта норма не выполняется, поскольку разностатусность субъектов РФ фактически ведет к их неравноправию. По сути, республики в Конституции РФ определены как «государства». Свой статус они, в отличие от остальных субъектов РФ, определяют не уставами, а конституциями (ч. 2 ст. 5). Между тем, по мнению ведущих конституционалистов, «устав по своей роли в некоторой мере аналогичен конституции республики в составе России, хотя имеет более узкий предмет регулирования»². Федеральная Конституция предоставляет только республикам право устанавливать свои государственные языки (ч. 2 ст. 68).

Другой проблемой отечественного федерализма стало наличие на территории России так называемых «матрешечных» субъектов Федерации: все автономные округа, кроме Чукотского, входят в состав краев и областей и одновременно являются равноправными субъектами РФ. Такое положение вещей создает конфликты между АО и «метрополиями».

¹ См.: Туровский П.Ф. Политическая география: Учебное пособие. М.—Смоленск, 1999.

² См.: Конституция Российской Федерации. Комментарий / Под ред. Б.Н. Топорнина, Ю.М. Батурина, Р.Г. Орехова. М., 1994.

К примеру, получил распространение сепаратизм экономически сильных автономных округов, которые всячески пытаются дистанцироваться от своих «метрополий». В ряде случаев на их территориях срывались выборы губернаторов и законодательных собраний краев и областей. Так, на территории Ямало-Ненецкого АО (ЯНАО) не проводились выборы губернатора Тюменской области, хотя юридически ЯНАО структурно входит в состав Тюменской области. Эта проблема неактуальна только для Чукотского АО, который в официальном порядке вышел из состава Магаданской области, а также для единственной оставшейся в России автономной области — Еврейской АО, вышедшей го Хабаровского края¹.

Одним из главных факторов асимметрии является этнический фактор: Россия остается многонациональным государством, в составе которого есть многочисленные ареалы компактного проживания самых разных этносов. В настоящее время, по официальным данным, в России проживает 176 народов и этносов². Традиционным методом решения национальных проблем является создание института национально-территориальной автономии, историю которого можно проследить еще со времен Касимовского ханства, созданного в XV в. Применение института национально-территориальной автономии приводит к тому, что в современной России субъектом автономизации становится не все население данной территории, атак называемый «титульный народ», давший само название автономии (то есть речь идет об этнической форме государственности). Основной вопрос заключается в определении статуса автономизации: это может быть регион (территория) или титульный этнос. На сегодняшний день республики и автономные округа фактически представляют собой национально-территориальные автономии.

Институт национально-территориальной автономии решает некоторые проблемы политического развития российских народов и в то же время создает другие проблемы. Начиная с советских времен было зафиксировано статусное неравенство этносов, при котором одни народы имеют национально-государственные образования, а другие нет. Различается и статус национальных автономий. Некоторые этносы являются титульными народами республик, другие — только автономных округов. Имеют место также и такие ситуации, когда одну автономию образуют сразу два этноса, например, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия и т.д. Народы, которым вообще не досталось автономий, всячески стремятся их получить. Подобные спорные вопросы нередко «сглаживаются» путем создания национальных районов в границах существующих субъектов Федерации. Такие автономные районы есть в Алтайском крае, Омской области (немецкие районы), Бурятии (эвенки), Якутии (эвены, эвенки), Карелии (Вепская национальная волость).

Вместе с тем следует отметить, что одним из факторов, определяющих содержание и характер протекания региональных политических процес-

¹ См.: Современный политический процесс в России: Учебно-справочное пособие. М.: МНЭПУ, 2002. Раздел П.

² См.: Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 года М.: Госкомстат России, 2003. С. 20.

сов. выступают находящиеся на разных стадиях своего развития этнополитические конфликты. Существуют различные подходы, подчеркивающие политические причины и факторы этнополитических конфликтов.

Так, С.В. Соколов усматривает причины межнациональных конфликтов в Российской Федерации в естественном стремлении народов России к государственной независимости, в процессах изменения статуса народов СССР, выравнивании в правах автономных и союзных республик, что спровоцировало сепаратизм автономий, которого без обновленного Союзного договора могло и не быть, в поддержке «демократическими» силами в Центре националистических движений и организаций в союзных и автономных республиках как альтернативы находившейся в них у власти партийной номенклатуры¹.

Сходные суждения о причинах этнополитических конфликтов в России высказывает и Г.И. Козырев. К ним относятся политическая борьба за власть между различными этническими группами на всех уровнях (местном, региональном, государственном), борьба этноса за свой политический статус в рамках единого государства, борьба за полную (политическую) независимость².

Мы же, в свою очередь, полагаем, что причины российских этнополитических конфликтов лежат не только в политической сфере, но и в области культуры, религии, экономики, демографических процессов, в международных отношениях, выступающих внешней средой по отношению к России как к стране.

Политические предпосылки возникновения и обострения этнополитических конфликтов представляют собой противоречия между руководством федерального Центра и национальных республик по вопросу о суверенитете национально-государственных образований в Российской Федерации (похожую ситуацию можно было наблюдать в разногласиях между федеральным Центром и Чеченской Республикой).

Мотивами, вследствие которых этнические элиты идут на конфликты на базе сепаратизма, стали:

- стремление последних воспользоваться повышением статуса автономных республик РСФСР до положения союзных республик в результате подписания Союзного договора 1991 г.;
- социально-статусные причины — повышение статуса региональных элит до уровня общенациональных, возможность отстаивать свои интересы в противоборстве с федеральным Центром и его элитами;
- ослабление влияния федерального Центра (период с 1991 г. до подписания Федеративного договора, первых договоров о разграничении полномочий с субъектами Федерации)³.

Ко второй волне институционализированной конфликтности в регионах можно отнести 1997—1999 гг. Здесь речь пойдет о конфликтах между губернаторами и мэрами крупных городов.

¹ См.: Соколов С.В. Социальная конфликтология. М., 2001. С. 272.

² См.: Козырев Г.И. Введение в конфликтологию. М., 1999. С. 114—115.

³ См.: Володин А.В. Региональный сепаратизм: проблемы теории и практики, М, 1999.

Конфликт между губернаторами и местным самоуправлением разгорелся в России через несколько лет после исчерпания конфликта между ветвями власти и стал вторым в последовательной цепочке региональных конфликтов, определивших динамику регионального политического процесса в стране. Формирование выборного местного самоуправления, отделенного от государственной власти, привело к разрушению внутри-региональной властной вертикали. После укрепления моноцентризма в 1994—1996 гг. губернатор сталкивается с институционализированной оппозицией на нижних этажах власти.

Губернатору для сохранения моноцентрической модели приходится искать технологии финансово-административного контроля за муниципальным уровнем власти. Одновременно выщелается группа наиболее влиятельных мэров — глав городов, которые начинают претендовать на власть в регионах. Но эти попытки выявляют ряд существенных ограничений для политических возможностей муниципалов. После серии политических поражений и восстановления основ моноцентризма уровень конфликтности снижается и опять-таки сводится к набору конкретных региональных ситуаций. В России не складывается единой муниципальной оппозиции и муниципальной элиты как отдельного класса¹.

Некоторая «вторичность» местного самоуправления в сложившейся в регионах системе власти подчеркивается тем, что мэры стремятся задействовать свой ресурс опять же для борьбы за главное — губернаторское кресло. Мэры крупных городов начинают конфликтовать с губернаторами как раз потому, что обладают сопоставимым объемом ресурсов и выглядят «почти губернаторами». Это в сочетании с большой численностью избирателей в контролируемых ими городах позволяет мэрам заявлять о своих претензиях на губернаторский пост. Характерно, что в случае избрания губернатором бывший мэр начинает вести себя в соответствии с губернаторской логикой поведения, не делает послаблений органам местного самоуправления и стремится держать их в подчинении. Значение этого институционального конфликта подчеркивается и множеством примеров, когда выходцы из одной политической группы, заняв посты губернатора и мэра соответственно, начинали конфликтовать друг с другом².

В то же время динамика развития ситуации показывает, что пик конфликтности и здесь пройден. На региональном уровне мэрское влияние и известность в подавляющем большинстве случаев ограничены городскими границами, а периферия не хочет их воспринимать, поскольку опасается, что мэр, придя к власти, будет помогать своему городу. Поэтому, выбирая между муниципалом и губернатором, главы районов почти всегда делают ставку на последнего, считая его гарантом финансовой помощи.

¹ См.: Ореховский П.А. Муниципальный менеджмент. М., 1999; Эффективные технологии в системе государственного и муниципального управления. Майкоп — Ростов-на-Дону, 1999.

² См.: Выборы глав исполнительной власти субъектов Российской Федерации. 1995—1997. Электронная статистика. М.: Весь мир, 1997.

Об этом наглядно свидетельствует недолгая, но весьма богатая история губернаторских выборов в России: постоянные попытки мэров выйти за пределы своего города на региональный простор несли за собой только поражения.

Состояние отношений между губернаторами и местным самоуправлением определяется на сегодняшний день различными факторами, прежде всего экономическим, который работает исключительно на губернатора. Формально местное самоуправление отделено от государственной власти и действует автономно. Однако в российской действительности местное самоуправление не могло нормально развиваться, т.к. не получило финансовых гарантий своей самостоятельности, да и не могло их получить, ведь абсолютное большинство муниципальных образований неплатежеспособно в силу отсутствия сколько-нибудь значимой экономики. В результате местное самоуправление оказалось финансово зависимым от губернатора и потому полностью подконтрольным¹.

Если получше всмотреться в исследуемую проблематику, то на самом деле здесь речь идет о конфликте не между губернатором и местным самоуправлением, а между губернаторами и немногочисленными городами-донорами. В России действует механизм перераспределения средств между уровнями власти: вышестоящий уровень концентрирует средства, а затем делит их в иной пропорции между своими территориальными ячейками². Поэтому в российскую политическую систему заложен конфликт между центрами-донорами и дотационной периферией, который определяет содержание и структуру конфликта между губернаторами и местным самоуправлением. Губернатор, как правило, делает ставку на поддержку периферии — наиболее бедной, а значит — зависимой, управляемой и при этом многочисленной. Альянс между столицей и зависимой периферией сегодня определяет содержание практически всей российской региональной политики на всех уровнях.

Конфликт между губернатором и мэром крупного города остается политической реальностью в большинстве регионов. Практически всегда крупный или промышленно развитый средний город имеют определенную политическую автономию, являются центром формирования особой группы влияния. Но при этом почти всегда это влияние ограничено городскими рамками, и момент конкуренции с губернаторами на общерегиональном уровне ослаблен.

Новый институциональный конфликт губернаторов и федеральных структур в регионах появляется, начиная с 2000 г., когда президентское кресло занял В. Путин. Именно на данном этапе начинается «третья конфликтная волна».

«Путинский конфликт» имеет свою предысторию. Как уже говорилось выше, начиная с 1991 г. во многих регионах отмечается противостояние губернаторов и представителей Президента. Хотя полномасштаб-

¹ См.: Тихонов Д.А. Политическая автономия местного самоуправления в России (исторический опыт и современные тенденции). Дис.... канд. полит. наук М, 2001.

² См.: Современный политический процесс в России: Учебно-справочное пособие. М.: МНЭПУ, 2002. С. 134—164.

ного конфликта не было, поскольку полпреды, как и другие «федералы» (прежде всего руководители силовых структур), со временем (или изначально) были интегрированы в систему губернаторских интересов или же, вступив в конфликт с сильными губернаторами, потеряли влияние и оказались на периферии регионального политического процесса.

Некоторый новый всплеск активности «федералов» на региональном уровне имел место в 1997—1998 гг. Они виделись как параллельный властный институт, призванный ограничить и уравновесить власть губернаторов. Предполагалось, что представитель Президента из простого информатора президентской администрации превратится в человека, который будет нажимать на властные рычаги. В соответствии с вызревшей на федеральном уровне концепцией представители Президента должны были осуществлять контроль за территориальными структурами федеральных органов и за федеральной собственностью в регионах¹.

Помимо традиционных функций информирования президента и его структур о политических и социально-экономических процессах, происходящих в регионах, представитель Президента был призван осуществлять контроль за исполнением президентских указов и распоряжений, федеральных законов и программ, использованием федерального имущества и средств из федерального бюджета.

Однако попытки федерального Центра усилить свое непосредственное представительство в регионах в 1991—1992 и 1997—1998 гг. оказались достаточно слабыми, поскольку в основе региональной политики Центра остался «большой пакт» Президента с губернаторами. Реальное изменение ситуации и, следовательно, рост конфликтности в отношениях между губернаторами и «федералами» следует связать, как уже было отмечено выше, с приходом к власти В. Путина.

В основе новой региональной политики, начатой В. Путиным, лежит идея, высказанная им в послании Федеральному Собранию РФ 2003 года: «Весь наш исторический опыт свидетельствует: такая страна, как Россия, может жить и развиваться в существующих границах, только если она является сильной державой. Во все периоды ослабления страны — политического или экономического — перед Россией всегда и неотвратимо вставала угроза распада»². Таким образом, с самого начала деятельность В. Путина в сфере работы с регионами была направлена на жесткую централизацию, целью которой провозглашалось сохранение территориальной целостности. Данное направление, естественно, предполагает в т.ч. совершенствование института федерального вмешательства.

Со временем начинает возрастать давление федерального Центра на губернаторов, что ведет к появлению в регионах феномена «ограниченного моноцентризма» и развитию нового измерения региональной конфликтности³. На данном этапе губернаторское лидерство в регионах становится условным и осуществляется уже под контролем фе-

¹ Там же. Раздел П.

² Российская газета. 2003, 17 мая.

³ См.: Козлов П.А. Региональная политика современной России: институционализация форм федерального вмешательства: Дис.... канд. полит. наук. М., 2004.

дерального Центра, главы регионов все более становятся лояльными Кремлю.

В результате губернаторский моноцентризм существенно ограничивается давлением федеральных структур. Хотя в большинстве случаев в отношениях губернаторов с «федералами» пока работает старая логика «пакта о ненападении». Но условия этого пакта изменились, и не в пользу губернаторов. При этом заметно возрастают политические амбиции местных силовых структур. В институциональном конфликте между губернаторами и «федералами» установилось свое динамическое равновесие¹.

Публичное противостояние становится все более сведенным к минимуму, поскольку попытки прямого и открытого губернаторского сопротивления доказали свою бесполезность. Более того, со стороны региональной властной элиты с каждым этапом усиливается тенденция к объединению в рамках «партии власти». Первой крупной попыткой такого рода было создание НДР в 1995 г. В 2003 г. был достигнут очень высокий уровень консолидации региональных элит в связи с их объединением в рамках партии «Единая Россия». Показательно, что сразу 29 региональных лидеров вошли в партийный список «Единой России» на парламентских выборах 2003 г. (сейчас эта цифра увеличилась вдвое)².

В заключение отметим, что Центр, начиная приблизительно с 1996 года, различными способами старался выправить политическую ситуацию в свою пользу. Знаменитая фраза Б. Ельцина «берите суверенитета столько, сколько сможете» в 1996 году в целом перестала отражать логику региональной политики федерального Центра. Попытки усилить его контроль над субъектами РФ стали своеобразной реакцией на потерю влияния Федерации в начале 1990-х годов.

Однако, несмотря на все попытки, федеральному Центру не удалось получить реальные рычаги политического воздействия на регионы. Во многом этому способствовало то обстоятельство, что главы органов исполнительной власти субъектов РФ практически повсеместно получили легитимность на выборах, тем самым еще более укрепив свои позиции внутри регионов. Прежние неудачи федерального Центра в направлении увеличения своего влияния в регионах к 2000 году вынудили его искать принципиально новые подходы к решению данной проблемы. С приходом к власти «путинской команды» эта проблема во многих своих аспектах была решена. Кремль целенаправленно взял курс на полную монополизацию властного рынка страны.

¹ Козлов П.А. Региональная политика современной России: институционализация форм федерального вмешательства: Дис.... канд. полит. наук. М., 2004.

² См.: сайт партии «Единая Россия» (<http://www.edin.m>).

*О.Ш. Даштамиров,
кафедра мировой и российской политики*

Теоретике - методологические аспекты политологического анализа таможенной политики государства

В научной и публицистической литературе под таможенной понимается государственное учреждение, осуществляющее контроль над ввозом и вывозом через границу различных товаров, а также предметов, перемещение которых регламентируется международными правилами и процедурами (например, оружие, ювелирные ценности, предметы искусства и т.п.)¹. В современных условиях политика государства в таможенной сфере играет важную роль в решении вопросов регулирования внешнеэкономической и внешнеполитической деятельности, становится одним из ключевых звеньев в стратегии реализации национальных интересов.

Особенно актуальна продуманная государственная таможенная политика для России, которая переживает сегодня непростой исторический период, сопровождающийся кардинальными сдвигами и трансформациями. Наша страна постепенно начинает преодолевать негативные последствия распада СССР и исправлять просчеты, допущенные во времена «радикальных реформ» начала 90-х гг. XX в. Вместе с тем, наряду с позитивными изменениями последних лет, в ряде сфер жизни российского общества по-прежнему наблюдаются кризисные явления.

Наиболее существенные из них связаны с трудностями формирования цивилизованных рыночных отношений, противоречивостью процесса структурирования российского социума, отсутствием консолидированных интересов основных слоев населения и полноценных каналов их представительства, неразвитостью (а нередко и параличом) институтов гражданского общества.

В этой связи становится особенно актуальным поиск научно обоснованных подходов к формированию и реализации эффективного курса государства в экономической сфере, государственной экономической по-

¹ См.: Канто А.С. Энциклопедия Мира; 2-е изд., уточн. и доп. М.: Книга и бизнес, 2005. С. 612.

литики, неотъемлемой частью которой выступает государственная таможенная политика.

В настоящее время государственная политика в различных сферах общественной жизни, в том числе и экономической, стала предметом разносторонних научных исследований в области политологии, философии, социологии, юриспруденции. Сутью проводимых разработок, а также развернувшихся в научном сообществе дискуссий является всестороннее системное осмысление этого явления в современных условиях — постиндустриального развития, глобализации, демократического транзита, цивилизационного кризиса и т.д. — и соотнесение его с такими категориями, как «государство», «власть», «управление», «экономика» и др.

Анализ современной литературы показывает, что большинство ученых в качестве характерных черт государственной политики выделяют следующие¹:

1) государственная политика — системное общественное явление, относящееся к категории социально-политических феноменов, в которых фиксируются наиболее существенные тенденции жизнедеятельности общества и государства;

2) государственная политика — целенаправленное управление процессами общественного развития; практическое, организующее и регулирующее воздействие государства на общественную жизнедеятельность людей в целях ее упорядочения, сохранения или преобразования, опирающееся на властную силу государства;

3) государственная политика — определенный вид деятельности по осуществлению государственной власти; составная часть системы политической власти, выполняющая определенные функции и задачи, а также реализующая регулирующие действия государственной власти, закрепленные в законах и иных нормативно-правовых актах;

4) государственная политика — важнейший фактор модернизации, реализации социальных, политических, экономических и технологических изменений в государстве и обществе, ориентированных на будущее;

5) государственная политика — одновременно наука и искусство, один из видов публичной профессиональной деятельности, доминантой которого является противоречие между объективным характером управления и субъективным способом его осуществления.

¹ См.: *Аганов А.Б.* Основы государственного управления в сфере информатизации в Российской Федерации. М: Юрист, 1997; *Атаманчук Г.В.* Теория государственного управления: Курс лекций. М: Юридическая литература, 1997; Введение в государственное управление: В 3 кн. / Под ред. В.Я. Афанасьева. М, 1998; *Кадымов С.Т.* Проблемы государственного управления в современной России: Автореф. дис.... канд. полит. наук. М: МГУ, 1998; *Лукищенко А.Е.* Персонал государственного аппарата: проблемы управления и стабилизации (социально-политический аспект): Автореф. дис.... док. социология, наук. М.: Институт социально-политических исследований РАН, 1998; *Потапенко В.В.* Государственная власть как фактор модернизации общества (опыт России: социально-философский анализ): Автореф. дис.... канд. философ, наук. М.: Московский государственный университет коммерции, 1999; *Турчинов А.Л.* Профессионализация и кадровая политика: проблемы развития теории и практики. М.: Московский психолого-социальный институт, 1998.

При всем многообразии смысловых оттенков и черт, таким образом, очевидно, что государственная политика должна обеспечивать решение комплекса задач по реализации целей политического, социального, экономического, культурного, информационного и т.п. развития общества, удовлетворению его разнообразных потребностей. При этом сам процесс должен осуществляться в рамках определенной стратегии и тактики управления, способов и методов его реализации, адекватных развитию ситуации в стране и выработанных на основе определенных принципов и идеалов, которые отражают внутри- и внешнеполитические приоритеты общества и государства.

Справедливым представляется утверждение, что государственная политика «может быть реализуема только на законодательной основе», является «формой выражения государственных интересов», а ее источниками «служат законы и иные нормативно-правовые акты»¹.

Многие современные исследователи² выделяют несколько функциональных особенностей государственной политики как вида деятельности, проистекающих из природы и источников, которые порождают государственную политику:

- во-первых, выразителями государственной политики могут быть только субъекты публичного права, такие, как специально на то уполномоченные органы власти, должностные лица или граждане, которые наделены в установленном порядке правом на выражение воли народа как субъекта власти. Органы власти, конечно, могут делегировать свои полномочия другим дееспособным лицам в установленном порядке. Это, однако, нисколько не умаляет общего концептуального подхода к порядку и способу реализации государственной политики;

- во-вторых, формирование и реализация государственной политики или воздействие на нее может осуществляться различным образом, но только через установленные законом процедуры и структуры. Дело в том, что реализация государственной политики может происходить исключительно через уполномоченные на то властные субъекты и институты, которые, в свою очередь, могут осуществлять свою деятельность только в порядке, установленном законодательством. Общественный или политический лидер имеет право на любые действия, не запрещенные действующим законодательством. В то же время должностное лицо или орган власти, реализуя государственную политику, обязан исполнять только те функции, которые упомянуты в законе и предписаны им;

- в-третьих, объектами государственной политики являются виды деятельности, а не конкретные материальные или иные предметы. Государственная политика осуществляется через узаконенные меры государственной поддержки либо ограничения видов деятельности. В общем

¹ Бердашкевич А.Л. Основные принципы формирования и реализации государственной политики // Вестник Московского университета Серия 12. Политические науки. 2001, №4. С. 83.

² См., например: Пушкарева Г.В. Политический менеджмент Учебное пособие. М.: Дело, 2002. С. 14—27; Политология: Учебник / Отв. ред. В.С. Комаровский. М.: РАГС, 2002. С. 122—136; Соловьев А.И. Политология: Политическая теория, политические технологии: Учебник для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2001. С. 51—81 и др.

случае, к объектам государственной политики можно отнести и правоотношения между гражданами, органами власти и организациями в той мере, в какой они определяют, расширяют или ограничивают те или иные виды деятельности, опосредующие реализацию предусмотренных государственной политикой мероприятий.

В идеале государственная политика, которая должна закрепляться государственно-правовыми институтами, быть известной и понятной обществу, представляет собой оптимальный синтез объективных тенденций общественного развития и преобладающих субъективных суждений людей о своих интересах в нем. Смысл конструктивной государственной политики, как полагает, например, Ю.А. Нисневич, заключается в модернизации материального и духовного производства и социальных условий жизни на базе научно-технического прогресса и новых технологий¹. При этом любая государственная политика реализуема при использовании адекватных ей средств и в определенных условиях, в числе которых можно выделить следующие:

- государственно-правовые, состоящие в создании согласованного, в известной мере идентичного, структурного и правового пространства страны, позволяющего максимально использовать доступные технологии экономической, социальной и иной деятельности со своей специализацией и кооперацией;
- социально-психологические, включающие в себя осознание новых жизненных ориентиров, уход от иллюзий, необоснованных ожиданий и от всего того, что не соответствует реалиям жизни и не рождает созидательную энергию людей;
- деятельностно-практические, когда решения, действия, процедуры и т.п. вершатся в целях и русле государственной политики, «продвигают» эту политику и наглядно раскрывают ее ценность для общества.

Государственная политика, как считает ряд авторов, является основополагающим инструментом политического управления, определяющим содержание и смысл управленческих процессов. При этом такая политика может заключаться, в частности, в полном или частичном отказе от государственного регулирования в той или иной сфере. Реализация государственной политики в виде суммы управленческих решений, принимаемых на основе действующего законодательства и оценки состояния сферы ведения исполнительной власти и ее подсистем, является обязанностью органов государственной власти и их должностных лиц².

Как показывает политическая практика многих государств, в том числе и современной России, исходными основополагающими условиями для эффективного проведения государственной политики, направленной на удовлетворение потребностей и интересов общества в определенной сфере, являются формируемые властью: концепция

¹ См.: Нисневич Ю.А. Информационный фактор политической модернизации // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2001, № 3. С. 91—101.

² См., например: Атаманчук Г.В. Теория государственного управления: Курс лекций. М.: Юридическая литература, 1997. С. 54—55; Эффективность государственного управления / Пер. с англ. под общ. ред. С.А. Батчикова и С.Ю. Глазьева. М., 1998 и др.

государственной политики (определяет краткосрочные, среднесрочные и долгосрочные перспективы развития данной сферы жизнедеятельности общества и государства); законодательная база (определяет обязательные для всех правила, условия и некоторые необходимые ограничения деятельности в данной сфере); механизмы организационно-технологического обеспечения (практической реализации и контроля процессов государственного регулирования данной сферы как объекта государственного управления).

Государственная политика является средством, позволяющим государству достичь определенные цели в конкретной сфере, регулируя совокупность процессов общественной жизни с использованием комплекса разнообразных методов воздействия. Традиционно к таким методам воздействия относят правовые, экономические и административные. Кроме того, обычно государственную политику разделяют по направлениям, в зависимости от характера и содержания проблем и вопросов, которые необходимо решать органам исполнительной власти в определенной сфере общественной жизни. В частности, можно говорить о формировании и реализации государством соответствующего политического курса в экономической сфере, социальной сфере, сфере национальных отношений, образовательной сфере, экологической сфере и т.п., т.е. о государственной экономической политике, социальной политике, национальной политике, образовательной политике, экологической политике и т.д.

В то же время, помимо вопросов, относящихся к конкретной сфере деятельности государственных органов власти и управления, среди общественно значимых задач выделяются такие, которые носят комплексный характер, затрагивают сразу несколько сфер жизни общества, а потому требуют большего, по сравнению с другими, внимания к разработке и реализации соответствующего политического курса. В числе прочих одной из таких задач являются задачи в таможенной сфере, предполагающие проведение органами власти и управления государственной таможенной политики.

*АЛ. Кабанов,
кафедра мировой и российской политики*

Специальные службы и их функции в сфере обеспечения политической безопасности государства

Одним из субъектов, активно оказывающим влияние на политическую сферу общественной жизни, сегодня являются специальные службы. Значительное усиление их роли стало доминирующей тенденцией эволюции мирового сообщества во второй половине XX столетия.

На данном этапе, когда спецслужбы становятся поистине всемогущей силой, особое значение приобретают проблемы, связанные с их формированием, функционированием и участием в общественно-политической жизни. Спецслужбы давно перестали быть лишь проводниками государственной политики, теперь они нередко формируют собственную стратегию поведения и участвуют в реализации приоритетных направлений деятельности в глобальной и национальных хозяйственной и политической системах. Превратившись из исключительно объекта управления в субъект политики и бросив тем самым вызов традиционным акторам политической сцены — государству, структурам гражданского общества и т.д., специальные службы постоянно повышают свое воздействие на политическую власть, которая все чаще выступает объектом их притязаний. Этому в немалой степени способствуют разобщенность, раздробленность, а нередко и конфликт политической и экономической элит, многообразие интересов и устремлений структур и субъектов политических процессов всех уровней — локального, субнационального, национального, регионального, глобального.

Особое звучание вопрос о роли специальных служб приобретает в России — стране с весьма разнообразными политическими традициями, особой ролью государственного начала, специфическими формами структурирования социального организма, непростой геополитической судьбой. Вследствие целого комплекса факторов объективного и субъективного характера государство в России практически во все периоды своего существования было вынуждено ориентироваться на достижение

чрезвычайных целей в чрезвычайных условиях и в предельно сжатые исторические периоды. Мобилизационный тип развития предполагал постоянное сосредоточение в руках властных институтов широкого спектра необходимых ресурсов — политических, экономических, людских, материально-технических и т.д., что не представлялось возможным в полной мере без наличия у государства служб и структур, которые наделялись особым статусом и выполняли особые задачи, затрагивающие практически все сферы жизни общества. Тем самым отечественные спецслужбы практически всегда играли заметную роль в российской истории, активно участвовали в политических отношениях, а нередко делали «большую политику» как внутри страны, так и за ее пределами.

Не секрет, что политическая борьба, имеющая тенденцию к обострению на различных этапах развертывания политического процесса, таит в себе большую опасность для общества. Она, являясь важным механизмом отбора лучших политиков, партий, идей, программ решения назревших проблем, при отсутствии определенных правил или органов контроля может перерасти в социальный кризис, способный разрушить государство.

Для России объективными причинами политических опасностей являются образование агрессивных социальных групп и структур, а также формирование и осуществление политики, соответствующей интересам таких групп и делающей ставку на силовой захват власти, следствиями чего могут стать узурпация национальных богатств, передел собственности, ломка экономического и политического строя и т.д.

Существуют и внешние угрозы политической безопасности современной России, возникновение и усиление которых происходит в нестабильной мировой политической обстановке, в ожесточенной борьбе различных субъектов международных отношений за власть и влияние, в условиях глобального цивилизационного кризиса и нарастания общих для человечества опасностей. В числе этих угроз — снижение участия России в мировом политическом процессе, попытки вытеснения ее из разряда великих государств, движение НАТО к границам нашей страны, возможная изоляция, колонизация, вестернизация и превращение в сырьевой придаток Запада, мировую свалку.

Исчезновение СССР и биполярной системы существенно затруднило реализацию установок ООН на преобразование мира в направлении большей консолидации, справедливости, равенства и бесконфликтности. И хотя опасность третьей мировой войны уменьшилась, возросло число локальных и региональных войн и вооруженных конфликтов. Кроме того, США и их союзники проводят весьма агрессивную политику по захвату мировых ресурсов, распространяют политическое влияние на все большее число государств, по-прежнему стараются научить весь мир жить «по-своему».

В науке выделяется несколько типов систем политической безопасности:

- карательно-репрессивный (ориентация на поиск врагов, их подавление, изоляцию, изгнание и уничтожение);

- охранительно-силовой (сосредоточение внимания государства на обеспечении безопасности правящей элиты и режима, опора на силу, применение таких мер, как подкуп, обман, создание подконтрольных гражданских структур, оппозиции и т.п.);

- основанный на демократическом законодательстве и применении преимущественно невоенных средств убеждения (духовно-психологических, информационных, судебных и т.п.).

По функциям (задачам), содержанию деятельности, положению и роли в системе государственной власти органы политической безопасности делятся на три вида:

- являются службами обеспечения руководства страны специальной политической информацией, противодействия разведывательно-подрывной деятельности иностранных государств (иных враждебных инфраструктур) и проведения специальных операций против них;

- входят в механизм государственного управления и, кроме вышеуказанных функций, обладают правом давать обязательные рекомендации иным структурам и осуществлять контроль за их деятельностью, а также за умонстроением людей (обязательное согласование с органами кадровых вопросов, зарубежных командировок и т.д.);

- не только включены в систему государственного управления, но и являются главным органом в сфере обеспечения безопасности страны.

Специальные службы играют значительную, если не основополагающую, роль в обеспечении политической безопасности современной России. Возможно, в современных условиях; в сложившейся политической системе спецслужбы должны быть контролирующим органом. В нашей стране до сих пор не сформировались институты общественного контроля, политические партии и другие структуры гражданского общества находятся еще на стадии становления, а потому в большинстве своем неустойчивы, финансово зависимы, не имеют четкой идеологической платформы. Тем самым, в виду неготовности социума к исключительно демократическим институтам контроля, спецслужбы могли бы стать связующей нитью между тоталитарным прошлым и демократическим будущим.

Неопровержим и тот факт, что на штатных сотрудников специальных служб, в особенности ФСБ и СВР, распространяется образовательный и своего рода «патриотический» ценз. Многие из них являются морально устойчивыми, целеустремленными и интеллектуально развитыми людьми. Конечно, за период реформаторского лихолетья уровень подготовленности и профессиональной годности снизился, но не стоит отрицать тот факт, что уволились далеко не все, многие продолжают работать в рядах служб, обеспечивающих политическую безопасность государства. Прежде всего данное утверждение имеет непосредственное отношение к сотрудникам «основных» специальных служб — ФСБ и СВР. Низкий уровень заработной платы, неоднозначное отношение со стороны большей части общества, непонимание в высших кругах элиты — все это могло привести к полному распаду системы государственной безопасности России. Кро-

ме того, государственная политика первой половины 1990-х годов была откровенно направлена на ослабление и разрушение специальных служб. Последствия данной политики надолго останутся в памяти граждан России: чеченский конфликт, крупнейшие террористические акты в Москве, Беслане, Буйнакске, Волгодонске—лишь основные трагические вехи новейшей отечественной истории.

Сильные специальные службы необходимы России для нормального существования, многие особенности нашего государства требуют наличия данных служб. История развития России за последние 500 лет неопровержимо доказывает этот факт.

Современное положение спецслужб в политической системе России не навязано «сверху». Характер государственной службы неразрывно связан с политической культурой общества и типом государственности, сложившейся в России. Расширяясь, Российское государство неизбежно увеличивало протяженность коммуникаций, а также вступало в отношения с различными этноконфессиональными группами, что обусловило сложный этнический и религиозный профиль страны. Зачастую это взаимодействие носило характер военных столкновений. Согласование различных интересов не могло протекать иначе как в форме сильного централизованного государства, способного использовать жесткие социальные технологии по отношению к своему населению, и обуславливало необходимость постоянной мобилизации для отражения внешней угрозы. Личная свобода в этих условиях не могла быть реализована в том понимании, как это случилось в государствах Западной Европы. Личность в традиционном российском обществе реализовывалась только через принадлежность к общине и достаточно жестко закреплялась в той или иной социальной структуре, подконтрольной государству. Государство замещало цивилизационные основы регуляции, не получившие в России системного формирования. Система спецслужб была заменой и носителем нормативного и иерархического порядка, объединявшего разнородный конгломерат социальных, конфессиональных и культурных образований. Таким образом, сохранить целостность государства и обеспечить эффективное его функционирование представлялось возможным во многом лишь благодаря формированию сильных спецслужб.

Слабость общественных институтов, особая роль государственной системы — все это естественным образом привело к формированию политической системы, в которой спецслужбы играют решающую роль. Отсутствие сильных спецслужб неизменно приводило к краху государственной системы. А возникшие политические катаклизмы разрешались только при условии вновь организованной системы специальных служб.

В результате люди, которые формируют современную российскую политику, будучи инкорпорированными и рекрутированными во властные структуры, в большинстве своем имеют одинаковое прошлое. Работавшие в спецслужбах принадлежат к специфической субкультуре: это особый «вид» людей, которые, несмотря на окончание службы, не могут жить по-

другому. Они продолжают жить и работать в государственных структурах по принципам работы спецслужб. Конечно, данный факт не является прямым доказательством участия спецслужб в политическом процессе, но, несомненно, говорит о том влиянии, которое оказывают спецслужбы на формирование политической системы и государственного устройства современной России.

16 февраля 2006 г. Президент РФ В.В. Путин подписал указ «О мерах по противодействию терроризму». Президентским указом образован Национальный антитеррористический комитет. Его председателем по должности является директор ФСБ. Кроме того, создаются антитеррористические комиссии в субъектах РФ для координации деятельности местных профильных органов по борьбе с терроризмом. Для организации планирования применения сил и средств федеральных органов, а также управления контртеррористическими операциями в составе комитета образуется Федеральный оперативный штаб. Необходимым условием работы Комитета являются регулярные совещания глав ключевых ведомств под председательством директора ФСБ. Более того, отдельно отмечается об обязательном присутствии глав ведомств лично. В регионах такие собрания будут проводиться под председательством главы местного УФСБ. Причем членом комитета на местах становится и руководитель местной администрации. В результате создана «силовая вертикаль власти», основной задачей которой является борьба с терроризмом, что в современных условиях равносильно почти полному контролю за происходящим в регионе. Как в регионах, так и в центре директор ФСБ фактически станет главой «силовой ветви» и будет контактировать напрямую с ключевыми министерствами и главами ведомств.

Основной вопрос состоит в том, где провести грань борьбы с терроризмом, как разграничить обеспечение национальной безопасности и участие в политическом процессе. Ведь деятельность спецслужб не ограничивается оперативно-розыскными мероприятиями. Она намного шире, ибо в целях сохранения безопасности государства спецслужбы проникают во все сферы жизни общества.

В современных условиях терроризм — это не только примитивные провокации, но и важнейший инструмент влияния на страну в целом, на ее государственное и политическое устройство. Необходимость оградить государство от опасности терроризма, защитить национальные интересы — со всем этим сталкивается новый Комитет. А тем самым невозможно представить выполнение этих задач без участия спецслужб в политическом процессе. Они так или иначе должны быть вовлечены в политический процесс, контролировать его акторов.

Место, которое занимают спецслужбы в современном государственном устройстве, роль, которую они играют в политическом процессе, — все это историческая необходимость. Географическое положение, необъятность просторов, политическая культура, традиции и склад политического сознания способствовали формированию той политической системы, в которой спецслужбы заняли ведущую роль. Для России на протяжении всей ее истории четко организованная система спецслужб

помогала развиваться, отстаивать свой национальные интересы, сохранять боеготовность. Само наличие такой системы позволило Российскому государству занять ведущие позиции в мире. Таким образом, создание Национального антитеррористического комитета, объединившего все силовые структуры во главе с директором ФСБ, подтвердило значимость спецслужб для государственной власти.

Вместе с тем остается открытым вопрос о последствиях активного участия специальных служб в общественно-политической жизни страны. С одной стороны, это может оказать положительное влияние как на внутрисполитические процессы, так и на имидж России за рубежом. При сохранении нынешней парадигмы развития Россия способна уже в ближайшие 15—20 лет стать сильным государством, обладающим мощной экономикой и сбалансированной внешней политикой. С другой стороны, усиление спецслужб может спровоцировать новые внутренние конфликты в социуме. Международное сообщество также может крайне неоднозначно отнестись к этим процессам, и репутация России в очередной раз будет ухудшаться, что однозначно негативно скажется как на экономическом развитии, так и на внешней политике. Однако возможен и относительно нейтральный вариант развития, поглощающий в себе положительные и отрицательные стороны процесса активного участия спецслужб в политической жизни страны.

Необходимо также обращать внимание на опыт других стран в данной сфере. Зачастую процесс участия иностранных спецслужб в политике тщательно скрыт и завуалирован. Отсутствует информация, касающаяся деятельности спецслужб в других государствах. Данный факт объясняется с точки зрения специфической деятельности служб такого рода: неотъемлемым условием успешной работы специальных служб является их закрытость. Однако общественный контроль за деятельностью спецслужб должен осуществляться. Механизмы такого контроля до сих пор не регламентированы не только в нашей стране, но и в государствах Западной Европы, исторически имеющих больший опыт демократического развития. Контроль такого рода особенно необходим в современный период. Глобальная угроза терроризма усилила роль специальных служб в государственном устройстве многих стран мира. Деятельность органов государственной безопасности становится еще более засекреченной и закрытой для рядовых граждан. Кроме того, абсолютное большинство населения поддерживает необходимые для борьбы с терроризмом нововведения. Органы государственной безопасности в Западной Европе и США становятся еще более закрытыми и могущественными, даже по сравнению с нашей страной. Россия в этом аспекте выглядит более привлекательно с точки зрения демократизации общественных и государственных институтов.

В целом усиление специальных служб в современном мире уже можно считать сложившейся тенденцией, подтвержденной множеством примеров. Итоги данных процессов отчетливо просматриваются в исторической ретроспективе. Причем Россия пострадала от этих процессов особенно сильно. Однако российское общество сделало необходимые

выводы, и оно, хочется надеяться, избежит повторения ошибок. Сегодня усиление влияния спецслужб в России может положительно сказаться на развитии страны, и данная тенденция является уникальной для российской государственности.

Сильные спецслужбы могут обеспечить и уже обеспечивают ту стабильность, которая необходима для развития экономики и укрепления имиджа нашей страны на международной арене. Они способствуют сужению спектра угроз национальной и политической безопасности, нейтрализуют внутренние и внешние вызовы поступательному развитию общества и государства, увеличивая тем самым потенциал и вес последних на международной арене.

Однако это отнюдь не снимает всей остроты проблемы определения роли спецслужб в сфере политики. Ведь неотъемлемой чертой всех без исключения спецслужб является преобладание в их деятельности закрытой, теневой составляющей, которая, будучи легализованной со стороны государства и легитимизированной со стороны подавляющей части общества, нередко становится средством не столько эффективного осуществления возложенных на органы государственными и общественными институтами задач, сколько прикрытием для реализации узкокорпоративных и корыстных интересов.

С социально-политической точки зрения, в одних случаях специальные службы способствуют усилению конфликтов между обществом и правящими элитами, когда последние руками прежде всего спецслужб проводят жесткую политику в отношении неудобных и инакомыслящих, прибегают к массовым репрессиям, манипулируют общественным сознанием и т.д. В других же случаях спецслужбы, наоборот, способствуют сглаживанию общественно-политической напряженности, нейтрализуя антиобщественные и антигосударственные элементы внутри страны и за ее пределами, тем самым создавая условия для ее безопасного существования и развития.

*Е.Е. Кочетков,
кафедра мировой и российской политики*

Республики в системе федеративных отношений в современной России (на примере Республики Коми)

Комплексное политологическое исследование республики как субъекта РФ в принципе не может быть осуществлено без анализа правовой базы федеративных отношений современной России, которую составляют: Конституция Российской Федерации, Федеративный договор, конституции республик, декларации о государственном суверенитете республик, договоры о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и ее субъектов.

Республики¹ в составе РФ унаследовали свой привилегированный статус от автономных советских социалистических республик в составе РСФСР. В период «парада суверенитетов» в 1990—1991 гг. республиканские верховные советы принимали декларации о государственном суверенитете, в которых провозглашалось право народа, проживающего на территории республик, на самоопределение; носителем суверенитета и источником государственной власти в республиках объявлялся их народ и т.д. Во многом эти декларации копировали Декларацию о государственном суверенитете РСФСР, принятую I Съездом народных депутатов РСФСР 12 июня 1990 г.

Вслед за этим республики приступили к принятию конституций и формированию своих собственных политических режимов. В республиках были введены посты президента или главы республики, юридически было закреплено верховенство республиканских законов над российскими, если они входили в противоречие с друг другом².

Подписанный 31 марта 1992 г. Федеративный договор закрепил на общероссийском уровне высокий правовой статус российских республик.

¹ Термин «республика» (лат. Res Publica — общее дело) относится только к государственным образованиям. И уже из этого следует более высокий статус российских республик по сравнению с другими субъектами РФ.

² *Туровский Р.Ф.* Политическая регионалистика. М., 2006. С. 446.

. Исходя из определения республики, которое дается в Федеративном договоре, следует ряд юридических прав, которыми обладают только эти национально-государственные образования в составе России. В частности, только республики могут устанавливать собственное гражданство, принимать собственные конституции, устанавливать государственный язык. Важно отметить, что данные положения вошли и в текст новой Конституции Российской Федерации, принятой в 1993 г.

В развитие норм о суверенности национально-государственных образований в Договоре четко закреплялась целостность территории республики¹ в составе России, которая не могла быть изменена без ее согласия, равно как не мог быть изменен в одностороннем порядке государственно-правовой статус республики².

Согласно Договору только республики обладают всей полнотой государственной (законодательной, исполнительной, судебной) власти на своей территории, кроме тех полномочий, которые переданы (отнесены) в ведение федеральных органов государственной власти³. Нормы Договора устанавливали, что республики являются «самостоятельными участниками международных и внешнеэкономических отношений»⁴. В тексте Договора с республиками давался исчерпывающий перечень предметов ведения и полномочий Российской Федерации и совместного ведения Федерации и ее республик. Остальные предметы ведения, согласно принципу субсидиарности, оставались в распоряжении республик..

В Договоре с республиками к компетенции Российской Федерации отнесено установление системы только федеральных органов государственной власти, порядка их организации и деятельности. Тем самым решение аналогичных вопросов относительно органов государственной власти республик было отнесено к их ведению. Федеративный договор зафиксировал, что «земля, ее недра, воды, растительный и животный мир являются достоянием (собственностью) народов, проживающих на территории соответствующих республик»⁵. Благодаря приведенным формулировкам республиканские политические элиты обрели контроль над природными ресурсами на территории республик, что в свою очередь усилило политический вес самих республиканских элит в их взаимоотношениях с федеральным Центром.

В преамбуле Договора с республиками присутствует также тезис о праве народов на самоопределение в составе Российской Федерации. Таким образом, Договор признал суверенность республик, входящих в состав Федерации, и подтверждал их высокий политический статус.

¹ Федеративный договор о разграничении предметов ведения и полномочий между федеральными органами государственной власти Российской Федерации и органами власти суверенных республик в составе Российской Федерации: Документ. Комментарий. М., 1992.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. Часть 2 статьи III.

⁵ Там же. Часть 3 статьи III.

Новая Конституция Российской Федерации, принятая на общенациональном референдуме 12 декабря 1993 г., отчасти понизила правовой статус российских республик. Несмотря на то, что в Конституции РФ подтверждалось наличие трех типов субъектов Федерации и воспроизводилась классификация субъектов Федерации, которой следовал Федеративный договор, особенности их государственно-правового статуса были существенно унифицированы, а объем прав и полномочий значительно уравнен. При этом новая Конституция России лишила республики суверенитета¹ и закрепила принцип равноправия всех субъектов Федерации². А система разграничения предметов ведения является единой для всех типов субъектов Федерации. Следует отметить, что Конституция не наделяет особыми полномочиями республики в составе России.

Однако республики в Конституции РФ определены как «государства». Свой статус они, в отличие от остальных субъектов РФ, определяют не уставами, а конституциями. Таким образом, конституционные нормы выделяют более высокий статус республик на фоне других субъектов Федерации.

Следующим источником правового статуса российских республик стали договоры о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти РФ и ее субъектов. Процедура заключения договоров является правовым инструментом конкретизации взаимоотношений двух уровней государственной власти и механизмом реализации сферы совместной компетенций Федерации и ее субъектов.

Изначально заложенная в Конституции РФ возможность заключения подобных договоров интерпретируется как правовой инструмент учета специфики каждого региона, как возможность подойти дифференцированно к каждому субъекту Федерации, в равной степени учитывая при этом как его интересы, так и интересы государства в целом³. В этот период взаимоотношения между Центром и республиками строились на индивидуальных договорах о разграничении полномочий. В некоторых случаях эти договоры наделяли республики полномочиями, закрепленными за федеральным Центром. Татарстан, в соответствии с договором, определялся как государство, объединенное с Россией, т.е. его особый статус был официально подтвержден российскими властями. Были сохранены в прежнем виде республиканские конституции. Республики в соответствии с договорами имели большие экономические полномочия в сфере налоговой политики⁴.

В целом в соответствии с этими договорами республики закрепили за собой большой объем прав и полномочий, что говорит о гипервысоком статусе республик в 1994—2000 гг.

¹ Конституция Российской Федерации. Часть 2 статьи 5. М., 1993.

² Там же. Часть 4 статьи 5.

³ *Иванченко Л. А.* Федерализм и стратегия регионального развития (выступление на парламентских слушаниях) // *Федерализм власти и власть федерализма*. М., 1997. С. 211.

⁴ *Туровский Р. Ф.* Политическая регионалистика. М., 2006, С. 453.

Действия по снижению статуса республик начались в 2000 г. после прихода к власти Президента В. Путина. Постановления Конституционного Суда РФ, принятые в период 2000—2002 гг., признают положения о государственном суверенитете республик, исключительном праве на недра, о верховенстве республиканского законодательства над российским, о праве приостанавливать правовые акты РФ, противоречащие федеральному законодательству, а тем самым утрачивающие силу и не подлежащие применению. После этого региональное законодательство стало приводится в соответствие с федеральным, что в значительной мере лишило российские республики особого правового статуса, оставив за ними лишь права, предусмотренные Конституцией РФ¹.

Наряду с этими действиями в 2000 г. была проведена реформа Совета Федерации ФС РФ. Из института учета и продвижения региональных интересов, в первую очередь республиканских, Совет Федерации превратился в совещательный орган при Президенте, т.к. его депутатами ныне являются «наемные служащие», в большинстве своем не связанные с регионами, которые они представляют².

Все вышеперечисленное направлено на усиление форм федерального вмешательства и контроля над республиками, ведь в случае отсутствия надзора за национальными образованиями в составе России возможно повторение сценария «парада суверенитетов» начала 90-х годов прошлого века. Ситуация актуализируется и в условиях пристального внимания к внутренним делам России со стороны разного рода международных правительственных и неправительственных организаций. Все это без принятия надлежащих мер может привести к нежелательным последствиям, например, к одностороннему выходу республик из РФ. Это возможно в случае признания отделившейся территории на международном уровне как нового независимого государства³.

Особо стоит отметить, что существует статусное неравенство среди самих республик. Наиболее привилегированными и требующими индивидуального подхода являются республики Северного Кавказа и Поволжья. Среди них — Чечня и Татарстан.

Чеченская Республика на протяжении 1991—2003 гг. пребывала вне правового поля России, а находившиеся на ее территории бандформирования участвовали в военных действиях против российского Правительства и Президента. После подавления мятежа никем не признанной Чеченской Республики Ичкерия в 2000—2001 гг. начинается возвращение Чечни в правовое поле России и превращение ее в субъект Федераций. В марте 2003 г. на республиканском референдуме была принята Конституция Чеченской Республики, которая содержит ссылку на республиканский суверенитет, но только вне пределов ведения РФ. Следующим шагом стало проведение в октябре 2003 г. всенародных выборов

¹ Право на собственный государственный язык, конституцию и т.д.

² Бусыгина ИМ. Политическая регионалистика: Учебное пособие. М., 2006. С. 88—89.

³ Прецедент создан в Сербии, где по такой технологии отделили Косово.

президента Чечни, которые выиграл А. Кадыров¹, ранее назначенный Москвой главой администрации республики². Вместе с тем ситуация до сих пор остается сложной, т.к. власти республики все-таки пытаются демонстрировать свой высокий статус, даже по сравнению с другими республиками РФ.

Еще одной привилегированной республикой является Татарстан, который так же, как и Чечня, не подписал Федеративный договор в марте 1992 г., и провел республиканский референдум о государственном суверенитете, тем самым поставив себя на одну ступень с федеральным Центром. Но Москве удалось уладить отношения с Казанью мирным способом — путем экономических уступок и привилегий республиканскому правительству. После начала централизации Федерации в 2000 г. статус Татарстана понизился. Но даже в обновленной конституции Татарстана 2002 г. данная республика признается демократическим правовым государством с суверенитетом вне пределов ведения РФ³.

Два этих примера — Чечни и Татарстана — показывают, что, несмотря на все попытки унификации российских регионов, в России остаются республики с привилегированным положением. И, по мнению многих экспертов⁴, сделать их статус идентичным статусу даже других республик практически невозможно.

Вместе с тем существуют республики с низким статусом и без претензий на особые отношения с Центром. К их числу относится Республика Коми. В ее взаимоотношениях с федеральным Центром можно выделить два основных этапа, на каждом из которых господствовала своя модель Центр — регион, во многом обусловленная деятельностью соответствующих республиканских политических элит.

История Коми как национально-государственного образования берет начало с 1921 г. Перед революцией 1917 г. территория нынешней Республики Коми (далее — РК) входила в состав трех губерний (Вологодской, Архангельской и Вятской). После окончания Гражданской войны в соответствии с политикой коммунистического правительства, постепенно устанавливавшего контроль над страной, автономия предоставлялась различным народам в составе бывшей Российской империи. Для Коми это выразилось в принятии Президиумом ВЦИК декрета «Об образовании автономной области Коми (зырян)» 22 августа 1921 г. Этот день и отмечается как дата создания Республики Коми.

На территории республики проживают представители около 100 национальностей. Характерной чертой взаимодействия между различными национальными общинами населения республики являются тесные и многосторонние контакты на личностном уровне. Доля межнацио-

¹ После его гибели в 2004 г. республику возглавил А. Алханов, а в 2007 г. — сын А. Кадырова Р. Кадыров.

² Туровский Р.Ф. Политическая регионалистика. М., 2006. С. 457—458.

³ Там же. С. 456.

⁴ См.: Панов П.В. «Централизация» глазами регионалистики // Полис. 2004, № 5. С. 174—177; Шестов Н.И. Идея единства страны и реформа российской политической системы // Полис. 2004, № 6. С. 111—114.

нальных браков, особенно среди городского населения, в послевоенные годы неуклонно возрастала, и ныне около половины всех браков, которые заключаются горожанами, являются межнациональными. Заметим, что Коми и в советский, и в постсоветский периоды характеризовалась довольно спокойным характером межэтнического взаимодействия.

Результатом советской эпохи, помимо изменения этнического состава населения, стало появление в Коми АССР развитой промышленности (особенно связанной с добычей угля, нефти и газа) и новых городов — Воркуты, Инты, Печоры, Усинска, Вуктыла (80 % промышленного производства региона сосредоточено здесь).

Период с июня 1990 г. по декабрь 1991 г., т.е. с момента принятия Декларации о государственном суверенитете РСФСР до распада СССР, озаглавлен так называемым «парадом суверенитетов» — провозглашением автономными республиками РФ деклараций о суверенитете и отказе от слова «автономия» в своем официальном названии. В этот период руководство и национальное движение Коми также не остались в стороне от происходящих процессов суверенизации¹.

Суверенизация по признаку титульных наций имеет, кроме всего прочего, и социокультурные основания. Для деятелей из титульной нации в Коми этой новой привлекательной идентичностью выступал в 1990-х гг. «финно-угорский мир»². В сфере культуры, образования, гуманитарной науки освоение этой новой, ранее просто этнографической, а теперь уже культурно-политической «финно-угории» шло ускоренными темпами. Правда, в отличие от мусульманских республик, в регионах, относящихся к финно-угорской группе, коренное население численно не преобладает и в большинстве случаев сильно русифицировано. Поэтому здесь национальным фактором часто прикрывались иные, в основном экономические

¹ Б.Н. Ельцин, будучи председателем Верховного Совета РСФСР, во время пребывания в августе 1990 г. в Сыктывкаре, сказал следующее: «Самостоятельность или, как говорят, свободную экономическую зону, мы, безусловно, вам дадим, дадим вам особый статус, и тогда распоряжайтесь всем, что у вас есть. Вы хозяева, вы вносите предложения, и мы даем вам такой уровень прав, который вы просите. Сегодня я могу сказать уверенно, что мы вам такой уровень прав дадим по экономическим и внешнеэкономическим государственным вопросам, финансовой системе и валютным операциям. Мы пойдем на то, чтобы поднять статус Республики Коми и дать самостоятельность. Капэй объем прав вы определите себе, такой объем прав мы и дадим. Это принципиальная позиция» (цит. по: Российская политая: прошлое, настоящее и будущее. Сыктывкар, 2002. С. 38).

² Вместе с тем в Республике Коми руководству удавалось сдерживать сильные националистические проявления. К примеру, в начале 1990-х годов выдвигалась идея о создании особой палаты коми в республиканском законодательном собрании (Верховном Совете РК, ныне — Госсовет РК). При выборах в Госсовет была реализована более гибкая («технология». 30 мест получали депутаты от округов, образованных в соответствии с численностью избирателей, а 20 — по одному от каждого города и района республики. Это давало определенные преимущества коми населению, сосредоточенному в сельских районах, ибо, конечно, население сельских районов намного меньше, чем население таких городов, как Сыктывкар, Воркута или Ухта. Да и само национальное движение коми после вспышки активности на рубеже 1980—90-х гг., как и в других национальных регионах РФ, постепенно рутинизировалось и бюрократизировалось.

мотивы региональных элит¹, что подтвердилось в договоре о разграничении полномочий и предметов ведения 1996 г.

Первый этап эволюции во взаимоотношениях Центр — РК начинается на внеочередной сессии Верховного совета Коми АССР 29 августа 1990 г., где принимается Декларация о государственном суверенитете Коми Советской Социалистической Республики. Согласно этому документу Коми ССР являлась «суверенным национальным государством, добровольно входящим в состав РСФСР и Союза ССР на основании заключенных договоров, гарантирующих юридическое и экономическое равноправие всех его граждан, независимо от национальности»². Этим же документом на территории Коми ССР устанавливалось «верховенство Конституции и законов Коми ССР над законодательными актами РСФСР и СССР, в случае ущемления ими законных прав и интересов народа Коми ССР»³.

После развала Советского Союза бывшая автономия и советская республика принимает в 1992 г. название «Республика Коми», которое и существует сейчас.

Началом второго этапа становится 31 марта 1992 г., когда делегация РК поставила свою подпись под Федеративным договором в Москве. И в РК следствием событий осени 1993 г. стала не задержка с выборами первого лица (как в большинстве областей РФ)⁴, а наоборот, — принятие новой Конституции РК, в соответствии с которой вводился пост главы РК. Человек, избираемый на этот пост, концентрировал в своих руках полномочия президента и премьер-министра. В становлении суперпрезидентского режима Сыктывкар следовал примеру Москвы; республиканская исполнительная власть существенно усиливалась вслед за федеральной⁵.

Третьим этапом становления взаимоотношений является подписание «Договора о разграничении полномочий и предметов ведения между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти республики Коми» от 20 марта 1996 г. — в период, когда шла война в Чечне, и в канун выборов Президента РФ. Республиканские власти умело использовали временной фактор и просчеты федерального Центра для увеличения своих полномочий⁶.

¹ Ковалев В.А., Шабаетов Ю.П. Политическая финно-угрика (Власть, идеология и этничность в финно-угорских регионах Российской Федерации) // Российская политая: прошлое, настоящее и будущее. Сыктывкар, 2002.

² Декларация о государственном суверенитете Коми ССР. Сыктывкар, 1990. С. 4.

³ Там же. С. 15.

⁴ Календарь выборов глав исполнительной власти регионов РФ и их результаты См.: Выборы и партии в регионах России. М., 2000. С. 75—79.

⁵ Первые подобные выборы в РК состоялись 8 мая 1994 г. Главой республики был избран бывший первый секретарь Коми ОК КПСС и Председатель Верховного Совета Республики Ю.А. Спиридонов. 30 ноября 1997 г., в условиях значительного усиления контроля над республикой, на досрочных выборах он был переизбран на второй срок.

⁶ Феномен Владимира Путина и российские регионы: победа неожиданная или закономерная? Сб. статей / Под ред. К. Мацузато. М., 2004.

Согласно этому договору республиканские власти получили значительные полномочия. В ведении органов государственной власти РК находились:

- принятие Конституции, законов и иных нормативно-правовых актов Республики Коми в пределах республиканской компетенции;
- государственная собственность РК и управление ею;
- решение вопросов административно-территориального устройства РК с соблюдением прав и свобод граждан и единства экономического пространства Российской Федерации;
- установление системы исполнительных и представительных органов государственной власти РК, порядка их организации, формирование и деятельность в соответствии с установленными в Российской Федерации основами конституционного строя и общими принципами организации системы органов государственной власти;
- установление принципов организации системы органов местного самоуправления в соответствии с законодательством Российской Федерации;
- участие в обеспечении защиты прав и свобод человека, законности и правопорядка;
- формирование и исполнение бюджета РК, установление в соответствии с налоговым законодательством РФ перечня и размеров ставок, республиканских налогов и сборов;
- осуществление мер по развитию культуры и языков, сохранению исторического наследия народов, проживающих на территории РК;
- участие в осуществлении внешнеэкономических и международных связей, заключение с субъектами других федераций, административно-территориальными единицами иностранных государств соглашений, не противоречащих Конституции, законодательству и международным обязательствам Российской Федерации;
- иные предметы ведения вне пределов ведения РФ и полномочий Российской Федерации по предметам совместного ведения Российской Федерации и РК¹.

Договор вводил отношения РФ с РК в более предсказуемое русло. На какое-то время договор между органами власти РФ и РК помог упорядочить их взаимоотношения. С одной стороны, он исходил из реального соотношения сил. Москва шла на заключение серии договоров (уже с большинством субъектов Федерации) для того, чтобы ликвидировать исключительность Татарстана, Башкортостана и Якутии, с которыми подобные договоры были подписаны в первую очередь. С другой стороны, дифференциация регионов помогает федеральным властям лавировать, тогда как региональным лидерам мешает выступать единым фронтом против большинства решений, принимаемых Центром. Вряд ли от такой политики выигрывает население страны, регионов и интересы государства в целом, но федеральные

¹ Штрихи этнополитического развития Республики Коми. Очерки. Документы. Материалы / Сост. Ю.П. Шабаетов, М.Б. Ропиев. В 2 х Т. 2. М., 1997. С. 244—245.

и региональные власти выигрывают, несомненно¹. В РК за десятилетие (1990-е гг.) региональная верхушка достигла высокой степени консолидации и персонификации.

Политический прагматизм и забота о сохранении собственной власти в 1990-е гг. не позволяли не замечать слабости федерального Центра, угрозы дальнейшего развала, и тем самым заставили лидера региона Ю.А. Спиридонова всячески укреплять властную вертикаль в республике. При этом немаловажную роль сыграла в нужный момент оказанная поддержка республиканского президента федеральному президенту: на выборах 1996 г. Ельцин, не без активной поддержки властей РК, получил на ее территории значительный (40,75 % в первом туре и 64,36 % — во втором) процент голосов — заметный больше, чем его противники. Взамен на это Ельцин обеспечил поддержку Спиридонову на досрочных республиканских выборах, которые последний без труда выиграл.

После прихода к власти В.В. Путина происходит смена модели взаимоотношений с РК. Действия федерального Центра направлены на усиление вертикали власти, но это идет в разрез с сильными республиканскими элитами. В данной ситуации глава РК Ю. Спиридонов пытается отсрочить свой уход из политики путем удаления из Конституции РК статьи, запрещающей главе РК избираться более двух сроков подряд. Но на очередных выборах в 2001 г. Ю.А. Спиридонов проигрывает председателю Государственного Совета РК В.А. Торлопову. С этого момента начинается новый этап взаимоотношений между РФ и РК на основе «путинской» модели, которая направлена на отказ от практики закрепления суверенитета субъектов РФ и заключения двусторонних договоров с ними. В мае 2002 г. без особой огласки Президент РФ В. Путин и глава республики В. Торлопов подписали Соглашение о прекращении действия договора о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти России и Коми, причем процедура подписания была заочной (расторжение договоров проводится в соответствии с законом 1999 г. об общих принципах разграничения полномочий между Центром и регионами, по которому все существовавшие договоры должны прекратить свое действие). Из 42 субъектов РФ, имевших договоры с федеральным Центром, Коми стала 25-м регионом, который прошел эту процедуру².

Период 2001—2007 гг. характеризуется лояльностью РК федеральному Центру, принятию ею всех политических решений последнего, что свидетельствует о выравнивании политико-правового статуса РК с другими субъектами Федерации. Но, несмотря на это, в экономических взаимоотношениях с Центром сохранился особый подход к РК. На территории

¹ Стремясь показать лояльность Москве в канун выборов Главы РК в 2001 г., Ю. Спиридонов еще летом 2001 г. заявил о готовности отказаться в одностороннем порядке от договора 1996 г. (См.: Молодежь Севера, 2001, 19 июля).

² Ковалев В.А. Политическая трансформация в регионе: Республика Коми в контексте российских преобразований. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского госуниверситета, 2001. С. 40—54.

РК сосредоточены 10 % нефти, треть природного газа и древесины РФ¹, и без федерального финансирования такой объем природных ресурсов не освоить, Правительством России при участии правительства РК разработаны и приняты целевые программы социально-экономического развития РК, которые в свою очередь входят в Стратегию экономического и социального развития РК на 2006—2015 гг. Общий объем федерального финансирования в этот период должен составить более 1 трлн. рублей, но это возможно только при условии первоначального 30 % взноса со стороны РК².

Можно подвести следующие итоги реализации данной Стратегии.

1. Прирост валового регионального продукта составил около 6 %. Основное влияние на формирование и обеспечение его роста оказали: рост производства в топливно-энергетическом и лесопромышленном комплексах; увеличение объема работ в строительстве, в том числе жилищном; рост объема транспортных услуг (прежде всего трубопроводного транспорта) и услуг связи; интенсивное развитие сферы торговли и общественного питания; обеспечение роста производства за счет не только добычи полезных ископаемых, но и ускорения роста в обрабатывающем секторе экономики.

2. Продолжилась стабилизация финансового положения организаций. Это подтверждается прежде всего высокими темпами роста прибыли, которая возросла за год на 24,4 %. Растут налоговые поступления в бюджетную систему. За 2006 г. общий прирост налоговых платежей составил 27 %, в том числе в федеральный бюджет—29,4 %, консолидированный бюджет республики — 22,6 %. Сократилась недоимка организаций в бюджет (на 12 %) и, впервые столь значительно, во внебюджетные социальные фонды (на 25 %). Уровень инфляции оставался в пределах прогнозируемого и составил по итогам года 10 %. Это ниже, чем во все предыдущие годы. Существенно увеличилась средняя заработная плата работников организаций: номинальная — на 22 %, реальная — на 11 %, более чем на 34 % возросла среднемесячная заработная плата в бюджетной сфере. Опережающий рост доходов населения в сравнении с ростом потребительских цен обусловил сохранение тенденции снижения доли населения с доходами ниже прожиточного минимума: в 2006 г. она составила 15,2 %.

3. Самое серьезное внимание в Стратегии уделяется инвестиционной политике. Поэтому были внесены существенные изменения и дополнения в инвестиционное законодательство республики, уточнены Порядок и условия оказания государственной поддержки субъектов инвестиционной деятельности.

4. Как результат, в 2006 г. на развитие экономики и социальной сферы республики за счет федерального финансирования направлено более

¹ Экономика Республики Коми: история, современность, котуры будущего. Сыктывкар — Киров, 2001. С. 54—55.

² Стратегия экономического и социального развития Республики Коми на 2006—2015 года. Сыктывкар, 2005. С. 12—31.

74 млрд. рублей инвестиций в основной капитал, их прирост составил 35,2 % к уровню 2005 г., удвоился объем иностранных инвестиций — он превысил 320 млн. долларов США.

5. Стабильность экономической ситуации в Республике Коми подтверждается как мировыми, так и российскими рейтинговыми агентствами. В 2006 г. вновь повышен уровень рейтинговой оценки инвестиционной привлекательности Республики Коми, а также международные и национальные рейтинги кредитоспособности республики.

6. Очень важная позитивная тенденция, впервые сложившаяся в 2006 г., — снижение оттока свободных финансовых ресурсов за пределы Республики Коми (почти вдвое), что также свидетельствует о формировании благоприятного макроэкономического климата в республике и росте востребованности инвестиционных ресурсов непосредственно в регионе.

7. Особое внимание уделялось реализации программы поддержки малого бизнеса. На реализацию всех мероприятий из бюджета республики впервые были выделены значительные средства — 27 млн. рублей. Самую различную поддержку получили более 150 предприятий в этой сфере, в результате возросло число вновь созданных малых и частных предприятий, почти в 1,4 раза (в действующих ценах) увеличился объем выполняемых ими работ.

8. Значительные усилия правительства Республики Коми были сосредоточены на обеспечении реализации приоритетных национальных проектов. В 2006 г. в республике введено в действие около 180 тыс. кв. м общей площади жилых домов, что составляет 111 % к уровню 2005 г. В числе факторов оживления жилищного строительства — рост денежных доходов населения и увеличение объемов господдержки населения при строительстве или приобретении жилья, развитие системы ипотечного кредитования. Число ипотечных кредитов возросло более чем в 3,5 раза, сумма по кредитам увеличилась почти в 6 раз.

9. Полностью выполнены все задания, которые установлены и по другим национальным проектам.

10. В 2006 г. была продолжена реализация мер социальной поддержки отдельных категорий граждан, предусмотренных федеральными законами.

В целом можно отметить, что положительная динамика большинства показателей социально-экономического развития РК в течение первого года реализации Стратегии подтверждает ее правильность и жизнеспособность. Благодаря федеральным целевым программам и приоритетным национальным проектам, которые финансируются в полном объеме и вовремя (полученных благодаря политической лояльности) — экономическое благосостояние РК улучшилось.

По итогам данной статьи можно сделать следующие основные выводы и обобщения.

Во-первых, анализ правовой базы федеративных отношений современной России подтверждает привилегированный статус российских республик по сравнению с другими субъектами РФ. Особое положение

республик возникло по нескольким причинам: «наследство» автономных советских социалистических республик в составе РСФСР; принятие республиками деклараций о государственном суверенитете в период 1990—1991 гг.; практика договорных отношений по разграничению предметов ведения внутри РФ; выделение республик в особый вид субъектов РФ в Конституции России и Федеративном договоре 1992 г.

Во-вторых, в системе взаимоотношений Центр — регионы в период 1990—2007 гг. республики прошли путь от государственных образований, наделенных суверенитетом и возможностью определять политику федерального Центра по отношению к себе, до республик без государственного суверенитета и особых политических прав, т.е. уравнинных с другими субъектами РФ.

В-третьих, внутри самих республик сохраняется статусное неравенство. Пример Чечни и Татарстана показывает, что, несмотря на все попытки унификации российских регионов, они остаются на привилегированном положении в Федерации. Вместе с тем существуют республики без претензий на особое политическое положение, например, Республика Коми.

В-четвертых, многие республики, которые отказались от претензий на особый политический статус, как правило, получили экономические преимущества в виде федеральных целевых программ, льгот, субвенций, национальных проектов и т.п., финансируемых своевременно и в полном объеме.

*А.Р. Курбанов,
кафедра мировой и российской политики*

Понятие «политическая оппозиция» как теоретический конструкт

Понятие «оппозиция» широко используется в политической публицистике и научных исследованиях. Его смысл кажется интуитивно понятным, поэтому зачастую особенностям его трактовки не уделяется необходимого внимания. Вместе с тем внимательное изучение данного понятия заставляет задуматься о том, что именно скрывается за ним, к каким явлениям политической жизни его действительно можно применять, и в каких случаях возникает вопрос о корректности употребления данного термина. Проблема связана с существованием нескольких подходов к определению данного понятия и рядом аспектов, обусловленных его теоретическим осмыслением.

Есть несколько вариантов построения определения понятия «оппозиция». Например, в Большой советской энциклопедии говорится: «оппозиция: 1) противодействие, сопротивление, противопоставление своих взглядов, своей политики какой-либо др. политике, др. взглядам. 2) Партия или группа, выступающая вразрез с мнением большинства или с господствующим мнением»¹. В Энциклопедическом словаре «Конституция Российской Федерации» приводится определение оппозиции как «политической деятельности партий, групп и движений, противостоящих правительственному курсу и ведущим с правящей партией (партиями) борьбу за государственную власть»². В сетевой версии «Политического словаря» статья, посвященная оппозиции, начинается схожим образом: «Оппозиция политическая — (от лат. *oppositia*— противопоставление)— способ противопоставления одних политических взглядов, идей, действий другим политическим взглядам, действиям»³. В на-

¹ Большая советская энциклопедия/ Гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. Т. 19. М.: Советская энциклопедия, 1975.

² Энциклопедический словарь «Конституция Российской Федерации». М.: БРЭ, Юристь, 1997.

³ http://mirslovarei.com/content_pol/OPPOZICIJA-POLITICHESKAJA-1240.html.

учных работах в зависимости от позиции автора оппозиция также может рассматриваться под разным углом зрения: с одной стороны, «оппозиция представляет собой организованную группу активных индивидов, объединенных осознанием общности своих политических интересов, ценностей и целей, и ведущих борьбу с господствующим субъектом за доминирующий статус в системе государственной власти»¹; с другой стороны, «оппозиция не сводима только к политическим организациями и партиям, она ...выступает в качестве поведенческой предрасположенности индивида, группы или организации (латентная оппозиция), которая при определенных условиях может сопровождаться их конкретными действиями (манифестируемая оппозиция)»².

Сопоставление различных вариантов определения рассматриваемого понятия позволяет зафиксировать следующие отправные пункты:

- определение строится через описание особого типа отношений социальных и/или политических субъектов (или просто сводится к такому типу), при этом подобная разновидность отношений является обусловленной деятельностью одного из этих субъектов;
- определение строится через описание самих субъектов оппозиционных отношений, при этом за основу опять-таки берется определенный тип взаимодействия этих субъектов с другими субъектами, институтами, системой в целом.

Наконец, в определение может включаться представление о несоответствии статуса субъектов, подпадающих под определение оппозиционных, и их потребностей, при этом дефицит ресурсов для реализации этих потребностей также порождает специфический тип взаимодействия с другими элементами системы и системой – в целом.

В политической науке подобная ситуация, оказывающая влияние на осмысление этого социального феномена, отмечается в работах ряда исследователей. Наиболее обобщенно и вместе с тем четко ее описывает Г.А. Гаврилов, фиксируя наличие двух де-факто существующих подходов к определению понятия оппозиции — этимологического и институционального. «С одной стороны, — отмечает исследователь, — оппозиция представляет собой некую сумму отношений между субъектом, обладающим политической властью и его оппонентом. С другой стороны, оппозиция — это институт, субъект политической жизни»³. Сходная точка зрения, правда, с использованием иной терминологии, высказана в работах Л.М. Мусиной, Т.В. Граевой⁴.

¹ Зеркин Д.Л. Политический конфликт и оппозиция // Социально-политический журнал. 1998, № 5. С. 88.

² Скакунов Э.Н. Политическая оппозиция в период модернизации России // СОЦИС. 1999, № 8. С. 14.

³ Гаврилов Г.А. Модели политической оппозиции: теоретико-методологический анализ: Автореф. дис.... канд. полит. наук. Екатеринбург, 2003. С. 19

⁴ Мусина Л.М. Политическая оппозиция в постсоветской России: этапы и особенности становления: Дис. ... канд. полит. наук. Уфа, 2005; Граева Т.Е. Представления о политической оппозиции в массовом сознании электората: Дис.... канд. социол. наук. М., 2005.

Ситуация с первым из выделенных подходов (этимологическим) к определению понятия «оппозиция» представляется достаточно ясной: указанные авторы обращают внимание на его преимущества, связанные с широкими возможностями применения для анализа отношений в системах разных уровней, а также на методологические ограничения, обусловленные опасностью утраты уникальности феномена оппозиции, отождествления его с другими видами политических отношений, связанными с противодействием, конфликтом или конкуренцией. Кроме того, за скобки выносятся вопросы о субъектах оппозиции.

Что касается второго подхода, обозначенного как институциональный, то, как следует из названия, в фокусе внимания исследователей оказываются именно субъекты оппозиции, а также формы их организации. Вместе с тем обращает на себя внимание вопрос об оправданности отождествления терминов «субъект» и «институт» в данном случае. Употребление термина «субъект» предполагает описание активного действующего начала, носителя действия, преобразования, изменения. Понятие «институт», имеющее в политической науке несколько значений, как правило, предполагает включение критерия устойчивости, стабильной организации, фиксированное™ определенно рода практики¹. Понимание политического института как модели отношений, с которых копируются конкретные связи, приобретая, таким образом, характер стабильных, устойчивых и крепких (М. Дюверже), вновь возвращает нас к рассмотрению оппозиции как варианта отношений между властью и иными политическими субъектами, при котором возможна критика власти и противодействие ее политике, однако подчиняющаяся «правилам игры», нормативным регуляторам, имеющим формальное закрепление. Классическим примером в данном случае выступает система взаимоотношений между правительством Великобритании и «Оппозицией ее Величества».

Одна из основных проблем, связанных с использованием понятия «оппозиция» в качестве инструмента научного познания, заключается в его специфическом статусе зависимого, несамостоятельного понятия. Дать определение оппозиции можно, только если использовать понятие «власть» в качестве основного, ведущего, и само определение будет строиться «от противного», поскольку власть (то, что подразумевается под данным понятием в каждом конкретном случае) высту-

¹ В учебнике «Категории политической науки» приводятся следующие варианты определения понятия «политический институт»: 1) идеальная модель системы отношений и общения людей по поводу власти и управления, поддерживающая связь человека и коллектива, внутреннее единство какого-либо объединения и опирающаяся на совместные ценности, организационные принципы, рациональные нормы (установления); 2) состояние организованной общности; организационная форма объединения людей в особую ассоциацию, основывающуюся на коллективных воле, целях и образах жизнедеятельности, совокупных интересах и потребностях; 3) осуществление и воспроизводство посредством коллективной воли моделей отношений принципов и норм, ценностей и целей — в единой политической практике людей и их групп (Категории политической науки. Учебник / Под ред. А.Ю. Мельвиля. М.: РОССПЭН, 2002. С. 267).

пает критерием, точкой отсчета, на основании которого определяется оппозиция. Иными словами, выделив «власть» как точку отсчета, исследователь очерчивает круг участников политических отношений, которые могут, в силу определенных особенностей, быть названы оппозицией. Основанием для включения в такой круг могут служить прежде всего определенное поведение политических акторов, связанное с противодействием субъекту власти, и их цели, противоречащие целям субъекта власти.

Таким образом, термин «оппозиция» является вторичным понятием по отношению к понятию власти и выступает как динамическая характеристика, которую могут приобретать, в зависимости от конкретных характеристик политического процесса, различные элементы политической системы (партии, движения, элитные группы). И в этом обнаруживается еще один аспект «вторичности» понятия оппозиции, на сей раз связанный и с его содержанием. Конструируя определение оппозиции на основе свойств ее субъектов (в том числе их институциональной оформленности), мы неизбежно будем сталкиваться с тем, что в политической реальности оппозиция «в чистом виде», как уникальный, отличный от других элемент не существует. Первоначально существуют партии, движения, элитные группы, иные самодостаточные политические акторы. В определенных условиях каждый из них может приобрести качество оппозиционности, если он начинает определенным образом взаимодействовать с властью. Поэтому понятие оппозиции выступает вторичным по отношению и к понятию власти, и к понятиям, описывающим основных акторов политического процесса.

Понятие оппозиции, таким образом, описывает определенную поведенческую модель, связанную с взаимодействием с властью, которую могут реализовывать различные политические акторы. Обращение к анализу понятия власти становится неотъемлемым этапом конструирования понятия оппозиции.

В наши задачи не входит специальный анализ кратологических концепций, поскольку проблема власти как специфической характеристики социального организма вообще и политической власти как сущностной характеристики предмета политологии является одним из основных направлений исследований во всем комплексе обществоведческих дисциплин¹. Вместе с тем эмпирически можно зафиксировать несколько ракурсов рассмотрения этого вопроса, в зависимости от которых будет существенно меняться и исследовательский подход к оппозиции как к производной от власти.

Прежде всего власть может рассматриваться как отношение господства-подчинения, повелевания-повиновения и соответствующая система отношений. В своем предельном выражении эта система находит свое

¹ Подробнее см.: *Халипов В.Ф.* Кратология как система наук о власти. М.: Республика; 1999; *Власть: Очерки современной политической философии Запада* / В.В. Мшвениерадзе, И.И. Кравченко, Е.В. Осипова и др.; Отв. ред. В.В. Мшвениерадзе; АН СССР, Ин-т философии. М.: Наука, 1989.

выражение в виде институционализированной модели иерархических отношений. В этом варианте смысловую нагрузку в понятии оппозиции обретают такие характеристики, как протест, неподчинение, неповиновение. Все перечисленное относится к феноменологическим характеристикам поведения индивидуальных или групповых акторов. В указанном случае акцент исследования переносится на причины, порождающие подобное поведение, факторы, определяющие его характер, наблюдаемые формы оппозиционной активности. При этом становится актуальной проблема границы между реактивным поведением и активной деятельностью, от которой перекинут «методологический мостик» к вопросу об инвариантах оппозиционного противодействия, целях, задачах и, соответственно, методах и практиках.

Данный тезис следует проиллюстрировать обращением к классической классификации оппозиции по критерию системности-антисистемности, впервые встречающейся в работах О. Киршхеймера¹. В последних работах отечественных исследователей эта бинарная схема обрела вид триады «системная-внесистемная-антисистемная»². Разделение характеристики «внесистемности» на две — собственно «внесистемную», при которой оппозиция образует своего рода автономную систему, способную существовать наряду с властной, и «антисистемную», при которой конечной целью деятельности оппозиции является уничтожение существующей властной системы, позволяет преодолеть терминологическую путаницу, часто возникавшую при классификации несистемной оппозиции, и усовершенствовать данную типологию, придав ей необходимую категориальную четкость.

Возможен другой подход, когда власть рассматривается в инструментальном измерении, тождественном понятию «политический режим», как система методов и средств управления обществом. В таком случае оппозиция характеризуется с точки зрения возможности существования и параметров «отрицательной обратной связи»³ между управляющей системой и объектами управления; очевидно, что степень конвенциональности оппозиционных практик обратно пропорциональна степени жесткости и авторитарности режима. Проблемам существования оппозиционных субъектов в различных политических режимах посвящены работы Р.'Да-

¹ Цит. по: *Гельман В.Я.* Трансформация политического режима и демократическая оппозиция в посткоммунистической России: анализ современных транзитологических концепций: Дис.... канд. полит. наук. СПб., 1997. С. 82.

² *Черняховский С.Ф.* Коммунистическая оппозиция в современной России: генезис, противоречивость, перспективы: Автореф. дис. ... докт. полит. наук. М., 2007. С. 17, 28.

³ Представление об оппозиции как «отрицательной обратной связи» с властью обосновывает в своём диссертационном исследовании А.И. Исаков, описывая объективные предпосылки возникновения и существования оппозиции как элемента социальной и политической системы общества (*Исаков А.И.* Политическая оппозиция в современной России: Дис. ... канд. социол. наук. Кострома, 2000).

ля, Ф. Бэгхорна¹ и др. Значительный вклад в изучение принципиальных различных оппозиционных стратегий, в зависимости от характера политического режима и целей самих оппозиционных субъектов, вносят работы отечественного исследователя В.Я. Гельмана, создавшего т.н. «концептуальную карту» оппозиций².

Власть может рассматриваться как система институтов, органов управления или даже как конкретный институт. В этом случае вопрос об оппозиции превращается, по существу, в вопрос о наличии институциональных гарантий для осуществления соответствующей деятельности, направленной на критику либо коррекцию действий властных институтов. Как пишет в своей статье Л.Н. Тимофеева, в ряде стран «первой и второй волны демократизации, оппозиции предоставлены *специальные права*, например, право на одинаковое эфирное время на государственном радио и телевидении, право на ответ и политическое возражение на политические заявления правительства, даже дополнительную оппозиционную надбавку к зарплате депутатов оппозиционных фракций в парламенте (как в Германии, Швеции и др. странах)³. В этом контексте обычно рассматриваются модели оппозиции в странах Западной Европы, например, «британская», описываемая Г.В. Змановским. Как пишет исследователь, «в рамках британской модели с двухпартийной системой центром консолидации оппозиционных сил становится ведущая партия оппозиции, и именно к ней переходит право выступать основным оппонентом правительства»⁴.

Рассмотренные выше аспекты конструирования понятия оппозиции позволяют еще раз зафиксировать основные методологические проблемы, с которыми неизбежно приходится сталкиваться исследователю при использовании данного понятия в качестве инструмента научного познания:

- оппозиция генетически является вторичным понятием по отношению к понятию власти; для конструирования понятия оппозиции необхо-

¹ Например, Ф. Бэгхорн отмечает три типа оппозиции в условиях советского режима, подчеркивая условность границ между ними: 1) фракционную - включает в себя часть правящей группировки, стремится сменить состав правительства, но не характер режима (например, оппозиция Н.С. Хрущеву во время его свержения с поста первого секретаря ЦК КПСС); 2) секторальную — включает группы интересов, конформистски настроенные по отношению к режиму как таковому, но стремящиеся изменить отдельные аспекты его политики (группы творческой интеллигенции); 3) разрушительную — отвергает основные принципы режима; ее активность носит внесистемный характер, она подвергается преследованиям со стороны властей (*Barghoom K.C. Opposition in Soviet Politics // Regimes and Oppositions / Ed. By Robert A. Dahl. New Haven and London: Yale University Press, 1973. Цит. по: ТановаЛТ. Легальная оппозиция в политическом процессе современного российского общества: Дис.... канд. социол. наук. СПб., 2003. С. 70).*

² Гельман В.Я. Политическая оппозиция в России: вымирающий вид? // ПОЛИС. 2004, № 4.

³ Тимофеева Л.Н. Власть и оппозиция в России: проблемы взаимодействия в условиях демократии / Россия: тенденции и перспективы развития. Сборник научных статей РАГС, ИНИОН, СЗАГС, 2006. Вып. 5. 4. 1.

⁴ Змановский Г.Р. Политическая оппозиция в современной России: (Теоретический анализ): Автореф. дис.... канд. полит. наук. Екатеринбург, 2003. С.П.

димо определить, с точки зрения какого научного подхода рассматривается власть, как раскрывается данное понятие;

- существуют два основных подхода к рассмотрению оппозиции, при которых в качестве определяющих характеристик выступают либо определенная модель политического поведения, взаимоотношений с властью, либо особенности субъектов оппозиции, организационные формы, в которых они существуют;

- с точки зрения содержания понятия, оппозиция всегда представляет собой определенную сумму акторов, зачастую весьма различных по своему политическому, правовому статусу, организационному оформлению, ресурсным возможностям;

- оппозиция выступает как вторичное понятие по отношению не только к власти, но и по отношению к субъектам-контрагентам власти, поскольку является, по существу, динамической характеристикой, которую различные элементы политической системы обретают в определенных условиях.

Хотелось бы отметить, что разработка понятия оппозиции, как и любого другого понятия политической науки, продолжается постоянно, а применительно к российской политологии можно с уверенностью утверждать, что она началась совсем недавно. Целью настоящей статьи является попытка в крайне сжатом, почти тезисном виде отразить основные проблемные точки, обозначившиеся в современной политической науке в связи с изучением данного понятия.

*М.Л. Лобанов,
кафедра мировой и российской политики*

Диаспоры в политическом процессе

Актуальность комплексного политологического анализа диаспор как участников политических процессов разного уровня (локальных, субнациональных, национальных, региональных, транснациональных) и динамики (стабильных и переходных) обусловлена целым рядом обстоятельств.

Во-первых, появление новых субъектов политики, в том числе таких, как транснациональные сети, требует пересмотра сложившихся ранее концептуальных схем и подходов к этноконфессионализму и этнокультурным образованиям и структурам внутри той или иной страны (группы стран). Представляется очевидной качественная переоценка роли и места диаспор в системе внутригосударственных и международных связей, что невозможно без учета экономического, социокультурного и общественно-политического потенциала современных диаспор в различных уголках мира.

Во-вторых, весьма востребованным как с теоретико-методологической, так и с практической точек зрения становится комплексный компаративно-ретроспективный анализ опыта государств различных типов (вновь образованных и «старых», с федеративным и унитарным устройством, моно- и полиэтнических и т.д.) в области диаспоральной политики как внутри страны, так и за ее пределами. Этот анализ может способствовать выявлению общих тенденций и разработке прогнозов относительно направлений и содержания возможного диалога между диаспорами и государством, а также внутри диаспорального сообщества.

В-третьих, не менее актуальным является всестороннее исследование отечественного опыта по налаживанию отношений между Российским государством и, с одной стороны, иностранными диаспорами внутри нашей страны, с другой стороны, группами соотечественников за рубежом. Практика показывает, что за последние полтора десятка лет пройдено несколько важных этапов, и политика России претерпела ряд при-

нципиальных изменений в сфере определения концептуальных подходов к выстраиванию моделей поддержки и взаимодействия с россиянами, оказавшимися за пределами своей исторической родины.

Вообще под диаспорой (греч. «рассеяние») традиционно понимается часть народа (этническая общность), живущая вне страны своего происхождения, за пределами своей исторической родины. Изначально диаспорой называлась общность граждан древнегреческих городов-государств, мигрировавших на вновь завоеванные территории с целью колонизации и ассимиляции последних. Подобные методы расширения жизненного пространства были характерны для некоторых древних семитских народов (финикийцы, евреи), а также для греков и римлян. Все они, в разные времена имея небольшие по площади государства, колонизировали огромные пространства Древнего мира, создавая великие империи прошлого.

Однако несколько позже понятие «диаспора» стало использоваться почти исключительно для обозначения евреев, изгнанных вавилонянами из Иудеи в 586 г. до н. э., а позднее, в 136 г. н. э., римлянами из Иерусалима. Вероятно, своим происхождением новое значение термина обязано следующим словам Сешуагинты (Втор 28:25): «Предаст тебя Господь на поражение врагам твоим; одним путем выступишь против них, а семью путями побежишь от них; и будешь рассеян по всем царствам земли». В этом смысле, термин «диаспора» имеет негативный оттенок, т.к. выражает наказание: «Рыдайте, пастыри, и стенайте, и посыпайте себя прахом, вожди стада; ибо исполнились дни ваши для заклания и рассеяния вашего, и падете, как дорогой сосуд» (Иер 25:34).

В современном значении термин «диаспора» стал использоваться со второй половины XX столетия. В тот период проблемы диаспоры получили широкое освещение в зарубежной, прежде всего американской историографии, что было обусловлено рядом причин. Процессы «этнического возрождения», протекавшие в США с начала 1960-х годов, обусловили рост культурного, политического и экономического влияния национальных групп в этой стране и предопределили восприятие данного явления как социально-политического феномена, оказывающего влияние как на локальном, так и на международном уровнях. Традиционно проблемы национальных меньшинств изучались в американской историографии с точки зрения процессов перемещения этнических групп из одного места в другое. В центре внимания исследователей оказывались процессы социальной адаптации и аккультурации.

До 1980-х годов термин «диаспора» применялся, как правило, в отношении еврейской, палестинской и отчасти армянской группы. Среди первых трудов по этой проблематике, подготовивших ренессанс этой темы в англоязычной литературе конца XX столетия, следует отметить работы Д. Армстронга, Р. Мариенстраса, Р. Кохена¹. К концу 1990-х поня-

¹ См.: *Armstrong J.A.* Mobilized and proletarian diasporas. *American Political Science Review*. 1976, № 20; *Marienstras* it On the notion of diaspora // *Minority peoples in the age of nation-states*. London, 1989; *Cohen J.* The new helots: migrants in the international division of labour. Aldershot, 1987.

тие «диаспора» получило широкое распространение. Данный термин стал настолько популярным, что к началу 1990-х практически любую группу, имевшую историю миграции и сформированное сообщество, уже относили к диаспоре.

Сегодня понятие «диаспора» широко используется в политологии, антропологии, социологии, психологии, религиоведении, истории и даже литературе. В наши дни оно характеризует устойчивую совокупность людей единого этнического или национального происхождения, живущих за пределами своей исторической родины и имеющих социальные институты для поддержания и развития своей общности.

В частности, С. Стрельченко определяет диаспору как группу этнического меньшинства, живущую в иноэтничном окружении¹. А. Милитарев предлагает считать диаспорой «любое живущее в инородном окружении этническое или конфессиональное (эндогамное) меньшинство, объединенное общим самосознанием, которое выражается в чувстве групповой солидарности»². Как пишет Т.В. Полоскова, диаспорой следует считать «часть народа (этнической общности), проживающую вне страны его происхождения, имеющую общие этнические корни и духовные ценности»³. Наконец, согласно еще одному подходу, «само понятие «диаспоры» требует, чтобы одна из частей этнического «целого» непременно соотносилась с «основной территорией проживания»⁴.

Вместе с тем, несмотря на все увеличивающийся объем эмпирических данных и количественных исследований о положении национальных групп в инонациональной среде, само представление о диаспоре как объекте политологического анализа не становится яснее. Многообразие используемых подходов часто оправдывается сложностью и разносторонностью темы, отдельные фрагменты которой получают расширенное толкование и подчас вольную трактовку на страницах научной и публицистической периодики. Положения о том, что такое диаспора, сформулированные применительно к диаспорам классическим или историческим (к которым традиционно относят еврейскую, армянскую и т.д.), требуют нового осмысления в условиях глобализации и создания единого экономического и хозяйственного пространства. Тем более, что границ и водоразделов в жизни современного общества, стереотипов и национальных предрассудков в его сознании не становится меньше.

Большинство определений диаспоры так или иначе восходят к трактовке еврейского изгнания. Описание этого явления с присущим ему трагизмом изгнания, длительного рассеяния, поиска выхода и непрекращающегося страдания обусловили присутствие сильной эмоциональной

¹ См.: *Стрельченко С.В.* Диаспора как субъект социально-экономических процессов // Энергия. 2006, № 7. С. 65.

² *Милитарев А.* О содержании термина «диаспора» и выработке его определения // http://www.archipelag.ru/ru_niir/nii-diaspor/proposition/militarev/.

³ *Полоскова Т.В.* Диаспоры в системе международных связей. М., 1998. С. 17.

⁴ Диаспоры и разделенные народы на постсоветском пространстве / Отв. ред. К.С. Гаджиев, Э.Г. Соловьев. М.: ИМЭМО РАН, 2006. С. 9.

составляющей в этом научном термине, что не всегда оправдано при распространении его на другие национальные группы, вынужденно покинувшие свою родину. К этническим группам, максимально приближающихся к модельным или стереотипным диаспорам (еврейской и армянской), различные исследователи относят греческую, цыганскую, кубинскую, китайскую, ирландскую и ряд других¹.

Развитие трудовой миграции в XX столетии вовлекло в процесс международных трудовых потоков новые этнические группы, вынужденные адаптироваться к условиям незнакомой социальной реальности. Опыт изучения классических диаспор с выделением их основополагающих черт и групповых характеристик оказывается при этом трудно распространяемым на исследования новых процессов. Все больше национальных групп оказываются вне устоявшихся систем координат, принятых при рассмотрении идеальных моделей, хотя и решают по сути те же информационные, коммуникационные, идеологические и т.д. задачи выживания и приспособления в новой среде. В научном сообществе продолжается поиск отличительных черт диаспоры и классификация различных типов диаспор.

В частности, В.Д. Попков выделяет следующие основания для типологии диаспор²:

1) *по основанию общности исторической судьбы*. Согласно этому критерию диаспорные общины разделяются на два типа. К первому следует отнести те диаспорные образования, члены которых в прошлом являлись гражданами одного государства и в настоящее время проживают на его территории, но за пределами ныне независимой страны исхода. Примером тому могут служить армянские или азербайджанские диаспорные общины в России или же русские («русскоязычные») общины в государствах Средней Азии. Ко второму типу принадлежат те диаспорные образования, члены которых ранее не были связаны с территорией нового проживания единым правовым, языковым полем и никогда не являлись частью единого государства. В данную категорию входит большинство ныне существующих диаспорных образований (например, армяне в США или во Франции, турки в Германии и т.д.);

2) *по основанию юридического статуса*. Данное основание также подразумевает разделение диаспорных общин на два типа. Первый тип диаспорных образований включает в себя те диаспорные общины, члены которых обладают официальным юридическим статусом, необходимым для легального пребывания на территории принимающего региона (статус гражданина страны поселения, вид на жительство, статус беженца и т.д.). Второй тип диаспорных образований объединяет те диаспорные общины, члены которых находятся на территории принимающей страны преимущественно нелегально и не имеют официальных документов, рег-

¹ См.: Попков В.Д. Феномен этнических диаспор. М., 2003. С. 13.

² Попков В.Д. Некоторые основания для типологии диаспор // <http://lib.socio.msu.ru/1/library?e=d-000-00-0kongress-00-0-0-0prompt-10-4-0-11-1-ru-50--20-about-00031-001-1-0windowsZz-1251-00&a=d&c=kongress&cl=CL1&d=HASH016f415e1ecBe2e165e6ee.2.3>

ламентирующих их пребывание. Разумеется, данное разделение довольно условно и способно вызвать много вопросов, так как практически каждая диаспорная община включает в себя как лиц с признанным юридическим статусом, так и нелегалов;

3) *по основанию факта миграции или перемещения границ.* Данное основание предполагает два случая. В первом случае мы можем констатировать перемещение групп людей из одного региона в другой с пересечением государственных границ, в результате которого возникают (или пополняются уже существующие) диаспорные общины. Второй случай предполагает перемещение самих границ, в то время как та или иная группа остается на месте и «вдруг» оказывается в положении этнического меньшинства и формирует диаспорную общину. Наиболее ярким примером этому могут служить русские в бывших республиках Советского Союза.

4) *по характеру мотивации к переселению.* В соответствии с этим основанием диаспорные образования можно разделить на следующие два типа. К первому типу принадлежат диаспорные общины, возникшие в результате добровольного перемещения, в основе которого лежали, например, экономические мотивации индивидов. К такому типу относится большинство «новых» диаспорных общин в странах Европейского Союза, например, турки или поляки в Германии. Ко второму типу следует отнести те диаспорные общины, которые сформировались в результате выдавливания членов данной этнической группы с «исходной» территории вследствие различного рода социальных, политических изменений или природных катаклизмов. К такому типу можно отнести большинство «классических» диаспор, возникших в результате принуждения к переселению, или, например, русскую эмиграцию первой и второй волн, когда в основе переселения находились мотивы сохранения личной безопасности или политические убеждения;

5) *по характеру пребывания на территории региона поселения.* Здесь следует говорить о трех случаях. В первом случае необходимо выделить те диаспорные общины, члены которых ориентированы на постоянное нахождение на территории региона нового поселения, т.е. на оседлость и получение гражданства страны поселения. Второй случай представлен диаспорными общинами, члены которых склонны рассматривать регион нового поселения как транзитную область, откуда должно следовать продолжение миграции или возвращение в страну исхода. В качестве примера здесь можно привести афганцев в России, которые ориентированы на страны западной Европы и рассматривают нашу страну как временное пристанище. Третий случай рассматривает диаспорные общины, члены которых настроены на непрерывную миграцию между страной исхода и регионом нового поселения. Примером тому может быть значительная часть азербайджанцев в России, которые ориентированы на челночную миграцию;

6) *по основанию наличия «базы» в регионе нового поселения.* Принимая во внимание это основание, диаспорные общины следует разделить на два типа. К первому типу относят те диаспорные образования, члены

которых длительное время проживают (или проживали) на территории региона поселения и уже имеют опыт взаимодействия в культуре и обществе нового поселения и исторически связаны с местом нового проживания. Такие диаспоры имеют уже сложившиеся сети коммуникаций и обладают высоким уровнем организации и экономическим капиталом. К такому типу следует отнести большинство общин «классических» (или исторических) диаспор, например, таких, как еврейские или армянские на территории России. Второй тип представлен диаспорными общинами, возникшими в относительно недавнее время. Основной отличительной особенностью таких диаспорных образований является то, что они возникли на той или иной территории в относительно недавнее время и еще не имеют достаточного (исторического) опыта взаимодействия с культурой и обществом принимающего региона. К такому типу следует отнести общины т.н. «новых» или «современных» диаспор, например, таких, как афганцы на территории России или турки в Германии;

7) *по характеру «культурной схожести» с принимающим населением.* Данное основание предполагает разделение диаспорных общин на три типа. Критерием такого разделения служит понятие культурной дистанции, определяющее степень различия между культурой диаспорных групп и культурой принимающего населения. Согласно этому подходу, к первому типу следует отнести диаспорные общины с близкой культурной дистанцией (например, украинские общины в России, азербайджанские общины в Турции, афганские общины в Иране); ко второму типу — диаспорные образования со средней культурной дистанцией (например, русские общины в Германии или армянские общины в России); и к третьему типу — с дальней культурной дистанцией к культуре принимающего населения региона (например, афганские общины в России или турецкие общины в Германии);

8) *по основанию наличия государственных образований на территории страны исхода.* Данное основание предполагает два типа диаспорных образований. К первому типу относятся диаспорные общины, члены которых имеют «свое государство», куда могут уехать самостоятельно, на основании ощущаемой принадлежности к своей «исторической родине», либо могут быть высланными туда же властями региона нового поселения при наличии у членов диаспорной общины гражданства данного государства. Ко второму типу принадлежат «безгосударственные» диаспоры, т.е. такие, члены которых не имеют официально признанного государства и, соответственно, не могут быть его гражданами и рассчитывать на возможную поддержку с его стороны. В данную категорию входят, например, цыгане, палестинцы; до сравнительно недавнего времени (до 1947 г.) сюда же можно было вписать и евреев, в то время как первый тип представлен большинством существующих в настоящее время диаспор.

В наши дни разделение на группы, имеющие свои субкультуры, происходит внутри внешне единого общества, формируя новые условия и предпосылки политического и социального равновесия. Сегодня, как правило, в качестве диаспоры воспринимают практически любую

этническую группу, вынужденно или добровольно покинувшую Родину и имеющую некоторую политически выраженную ориентацию по отношению к ней. Значение этнических групп во все пронизывающем технологическом мире продолжает возрастать, угрожая стремительно совершенствующемуся обществу будущего средневековыми погромами и национальными притеснениями. Межэтнические противоречия по-прежнему способны парализовать любое государственное образование с удивляющей для стороннего наблюдателя скоростью.

В эпоху глобализации диаспора, в отличие от обычных иммигрантских групп, становится важным элементом транснациональных связей. Новое прочтение диаспоры подразумевает ее синхронное рассмотрение с точки зрения глобальных процессов детерриториализации, транснациональных миграций и культурного взаимопроникновения и с учетом включения этого общественно-политического феномена в привычный социокультурный контекст. В научной литературе наметилась тенденция выработки новых подходов к определению групповой идентичности, основанной на «неприкрепленности» и «несвязанности» мигрантов как с новой, так и с прежней реальностью, их «вырванности» из локального контекста.

Проблемы диаспоры в современной зарубежной литературе часто рассматриваются с точки зрения противопоставления этнических групп национальным государственным образованиям на фоне продолжающихся процессов глобализации. В последние десятилетия вопросы границ, пространства и социальной мобильности заняли ведущее место в общественных и научных дискуссиях. Понятия и явления, имевшие четкие социальные или территориальные границы, предстали перед антропологами в несколько размытом виде, что потребовало пересмотра некоторых казалось бы подтвержденных временем концепций.

Необходимо отметить, что представление о диаспоре как одном из вызовов и угроз современному национальному государству и либерально-демократическому устройству является результатом крушения надежд и устремлений XIX в. на создание отдельной территории для каждого этноса, конфессии, расы. Сегодня на повестке дня стоит вопрос о том, как совместить национально ориентированные государства с их функциями социального подавления и толерантность, мультикультурализм, рождаемые разрастающейся цепью мегаполисов и растекающейся волной этнических диаспор, заявляющих все громче о правах своих членов и приоритете групповой идентичности. На смену тенденциям к ассимиляции и стремлению скорейшего вхождения в принимающее общество этнические группы все чаще заявляют о желании не вступить в клуб, но установить свои правила игры.

В некоторых источниках все чаще указывается на необходимость восприятия диаспоры как позитивного явления, выполняющего важную социальную роль — сглаживания разрыва между глобальным и локальным порядком вещей. Ощущения вырванности из привычного миропорядка, отсутствие связей и соединяющих нитей, потерянности и отчужденности — чувства, преодолеть которые помогла диаспора в прошлом,

стали сегодня привычным явлением для всего западного общества, а не только уделом этнических меньшинств.

Ряд исследователей видят возможность выявления в накопленном диаспорой опыте механизмов преодоления негативных чувств и последствий современной цивилизации. Вместе с тем такого рода подход чреват попыткой поменять старые мифы и сконструировать новые. Предложенные альтернативы диаспоры и национального государства отражают лишь некоторые из процессов, протекающих в современном обществе. При сопоставлении диаспоры с нацией, государством, транснациональными субъектами мирового политического процесса остаются вне исследовательского фокуса проблемы диаспорального национализма, имеющего подчас крайне уродливые черты и проявления, но являющегося необходимым условием поддержания национальной идентичности, влияния и давления диаспоры на своих членов.

В целом в литературе отмечают три основных аспекта диаспоры¹. Прежде всего следует подчеркнуть, что под диаспорой понимают социальный феномен, представляющий объединение людей, семей и небольших групп, а также всей совокупности их отношений и связей в рамках принимающего их общества и государства, на фоне протекающих транснациональных процессов и развития взаимодействия между представителями этнических групп в разных странах. К настоящему моменту в науке сложилось представление о диаспоре как результате миграции (добровольная или вынужденная), изменения границ, возникновения или распада государственных образований и других процессов. Это представляет собой отход от традиционного восприятия диаспоры как «сообщества изгнанников». Дж. Клиффорд, например, выступает за дальнейшее переосмысление термина, призывая сфокусировать внимание на возможностях и потенциале диаспоры по сближению культур в противовес традиционному акценту на насильственное и вынужденное изгнание и рассеяние².

Вторым аспектом восприятия диаспор является их существование как «воображаемых сообществ», идентичность которых создается, поддерживается и распространяется своими членами. Диаспоры вырабатывают собственные культурные образы для внешнего и внутреннего потребления, подчеркивающие значимость и важность своего существования. Этот аспект получил отражение в «социопроцессном подходе», когда восприятие диаспоры с точки зрения социальных условий и процесса тесно связано с постмодернистским пониманием глобализации и транснационализма. Диаспора в этом случае рассматривается в контексте миграций и расселения, а тем самым описывается как совокупность отношений, чувств и практик, отражающих опыт перемещения из одного места в другое.

В результате миграций возникают новые, неустойчивые идентичности и социальные границы, в основе которых лежит желание быть от-

¹ Ручкин А.Б. Русская диаспора в США в первой половине XX века; историография и вопросы теории // http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/SCEENTIFICALARTICLES/2007/Ruchkin_AB/.

² См.: Clifford J. *Traveling cultures* // Cultural studies. N.-Y., 1994.

личными в условиях глобального контекста, который все более склонен подчеркивать всеобщую гомогенность. Эти новые идентичности в свою очередь вызывают социальные изменения, особенно в городах, где диаспоры контактируют и взаимодействуют. Это, по мнению многих исследователей, приводит к ослаблению роли национального государства, не рассчитанного на интенсивное взаимодействие разнонаправленных этнических элементов внутри него. Национальные границы приобретают меньшее значение, так как диаспора транснациональна и ее члены могут быть лояльны по отношению к двум-трем государствам. Таким образом, представляется весьма актуальным акцентировать внимание на тех способах и средствах, с помощью которых новые идентичности, формы культуры и социальные пространства создаются и выстраиваются в ходе сложного взаимодействия различного рода «родин».

Наконец, третий аспект заключается в том, что диаспора существует как область знания, концепция или модель, разрабатываемая в рамках различных общественных дисциплин, в том числе политологии. Исследователи часто стоят перед концептуальной дилеммой, как различить инструмент анализа, концепцию диаспоры и собственно тот опыт, который она призвана описать и проанализировать.

Важнейшей характерной чертой диаспоры выступает коллективная память и миф о родине, который включает идеализированные представления о ее местоположении, истории, достижениях и т.п. Идея общности и избранности той или иной группы является наиболее распространенной характеристикой всех диаспор. Цель мифа — привязать диаспоральное сознание к нечто большему, чем сам факт вынужденного или добровольного изгнания, и тем самым придать ему самостоятельность и легитимность.

Наличие такой объединяющей идеи позволяет лучше дистанцироваться от других этнических диаспор, подпитывает чувство превосходства и избранности. Если миф об общем происхождении, как правило, привязан к территории, то представление о покинутой родине в значительной степени романтизировано и возвышено, с течением времени все меньше совпадая с реальностью. В зависимости от диаспоры степень преувеличения в представлениях об оставленной родине может значительно варьироваться. Однако крайне редко диаспора не стремится восстановить утраченную славу оставленной земли.

Еще одна характерная черта диаспоры. — наличие постоянной связи в том или ином виде между диаспорой и родиной. Отношения между родиной и диаспорой определяются целым комплексом факторов и условий, присущих как новой жизненной среде, так и оставленной. Исследователи отмечают важность корреляции образа родины и реально происходящих там событий, оказывающих огромное влияние на иммиграцию. С этим признаком тесно связаны такие выделяемые характеристики диаспоры, как идеализация предполагаемой родины предков и реальная или желаемая коллективная вовлеченность в ее внутриаполитическую жизнь.

Будущее диаспоры зависит от успешной деятельности целого ряда институтов, обеспечивающих ее устойчивость. Для создания таких ин-

статуты, способствовавших общественному притяжению, требуется, по выражению У. Сафрана, определенная «демографическая подушка», то есть необходимое количество иммигрантов для образования критической массы в городских поселениях¹. Тогда нередко возникают «очевидные» проявления национальной культуры в местах компактного проживания национальной группы (китайские кварталы, маленькие Италии, испаноязычные барриос и т.д.). Часто такое воспроизведение родины в иноязычной среде происходит в преувеличенно искусственной форме, и тогда судьба данных мифов скоротечна.

Важным показателем существования диаспоры остается развитие репатриационного движения при условии его коллективного одобрения. Содействие диаспоры обратному миграционному потоку и особенно уровень активности отражает контраст между современным положением диаспоры и прошлым этнической группы. Взаимодействие с оставленной родиной, частью которого является репатриационное движение, может зависеть и определяться направлением внешней политики принимающего государства, которое иногда способствует укреплению таких связей. Нередко встречается и желание государств использовать диаспоры для лоббирования своих экономических и политических интересов как вне, так и внутри страны².

Интерес диаспоры к поддержанию двустороннего межгосударственного сотрудничества часто используется местными политиками, которые могут совершать визиты на родину иммигрантов для укрепления двусторонних связей или противодействовать проведению недружественных инициатив в адрес этих стран. Как отмечается американскими исследователями, в течение долгих лет электоральная политика в Нью-Йорке включала обязательное отстаивание интересов трех «И» иммигрантов — Ирландии, Израиля и Италии. Влияние национальных диаспор на внешнюю политику государства, как правило, многофакторно и неоднозначно. В современной Америке продолжают споры между сторонниками активного участия в формировании внешней политики представителей национальных групп и теми, кто выступает против такой национальной «ограниченности» и ее негативных последствий³.

К обязательным признакам диаспоры относят сегодня и сильное групповое этническое самосознание, поддерживаемое в течение длительного периода. Оно основано на чувстве отличия, общей истории и веры в общую судьбу. Важным условием жизнеспособности диаспоры является определенная степень независимости и самостоятельности от властей, иначе диаспоральные институты неминуемо используются в качестве агентов по ассимиляции. Поддержание диаспоральной идентичности религиозной или этнической группы во многом зависит от деятельности

¹ *Sqfran W.* Deconstructing and comparing diasporas *Diaspora, Identity, and Religion: New Directions in Theory and Research*, Routledge, 2003.

² См., например: *Лозанский Э.Д.* Этнос и лоббизм в США. О перспективах российского лобби в Америке. М., 2004.

³ См., например: *Шлезингер А.-мл.* Циклы американской истории / Пер. с англ. М., 1992.

ее элиты, существование которой зависит от прочности и долговечности диаспоры.

В качестве важной характеристики диаспоры следует отметить чувство сопричастности и солидарности с членами этнической группы в других государствах. В условиях враждебно настроенного конкретного общества нередко проявляется тенденция идентифицировать себя со своими соотечественниками, проживающими в других странах. Членство в диаспоре — это вопрос статуса и идентичности, которые в свою очередь выстраиваются во временном и пространственном контексте. Отличительной чертой принадлежности к группе можно считать наличие внутреннего напряжения между физическим нахождением в одном месте¹ где человек живет и работает, и постоянным размышлением о другом, как правило, далеком месте. Различная степень процессов ассимиляции, конфликт между линиями лояльности к стране проживания и своей этнической группе, живущей в другой стране, нежелание ассоциировать себя с более низкой по статусу этнической группой нередко ведут к обрыву связей и отказу от поддержания коллективной идентичности.

В основе диаспорного сознания находится широкий комплекс чувств и веры, что определяет восприятие этого социального феномена как ситуации и ощущения. В то же время история и культурная отличительность, по мнению В.А. Тишкова, — это только основа, недостаточная сама по себе. Важнейшей характеристикой диаспоры остается общность страны происхождения, рассматриваемая иногда с точки зрения степени прочности ее связей со страной выхода. Представители этнического подхода критически относятся к этому положению, выступая против переоценки значимости государств и государственных границ. Образование диаспор становится прерогативой этносоциальных организмов, наций или народностей, «которые могут обладать своими национальными государствами, а могут и не обладать ими, но стремиться к их созданию (или не стремиться)»¹.

В условиях ограниченных контактов диаспоры и метрополии перво-степенным становится сохранение образа родины для последующих поколений. Задачей первого поколения изгнанников становится сохранение и развитие образа прародины, как основы коллективной памяти с необходимым набором исторических событий, героических деяний, культурных достижений и героев. Представления о родине, как любая коллективная память, есть созданная и внедренная в коллективное сознание конструкция, которая авторитарна по отношению к отдельной личности или каждому члену диаспоры. Постепенно, по мере утраты воспоминаний первых переселенцев, в коллективном мифе следующих поколений индивидуальный опыт замещается романтической верой в «землю обетованную», настоящий дом и место, куда потомки обязательно вернуться.

Еще одной из существенных характеристик диаспоры является превращение рассеяния в «образ жизни», в особое устойчивое социально-

¹ Тишков В.А. Исторический феномен диаспоры // Национальные диаспоры в России изарубежом в XIX—XX вв.: Сб. статей. М., 2001. С. 25.

экономическое, культурное, духовное состояние социума, специфическую форму существования в физическом и психологическом отрыве от этнического материка или без такового вообще. Производным от такого образа жизни становится идея «служения», призванная объяснить, оправдать и в какой-то мере преодолеть ситуацию постоянного балансирования между связью и разрывом с исторической родиной и принимающей средой.

Двойственная самоидентификация диаспоры по отношению к родине и стране пребывания может оказывать различное воздействие на членов сообщества. Нацеленность на успешное вхождение в новое общество, освоение языка, культуры неизбежно ведут к отторжению старых норм и традиций. В то же время стремление принимающего общества навязать свои традиции и насильственно ускорить процесс социокультурного погружения или растворения в обществе рождает противоположную, иногда резкую реакцию отторжения и замыкания на своей этнической и культурной специфике, обращенности к историческим нормам и, как следствие, — к самоизоляции общины.

Таким образом, признавая наличие тесной связи с родиной фактором, способствующим сохранению в диаспоре этнической социокультурной матрицы, необходимой для поддержания сплоченности диаспоры, можно предположить, что степень влияния этого фактора на успех собственно адаптационных процессов значительно варьируется в разных этнических группах и требует внимательного рассмотрения применительно к конкретным общесветно-политическим реалиям.

*А. В. Снегирев,
кафедра мировой и российской политики*

Москва как город федерального значения и субъект Российской Федерации

Столица Российской Федерации город Москва представляет собой весьма важный и в то же время сложный объект политологического исследования. Данное обстоятельство обусловлено широким спектром причин, наиболее существенными из которых являются особенности политико-правового положения Москвы в современной России.

Во-первых, Москва — город федерального значения.

Во-вторых, она является субъектом РФ. В этом плане Москва наделяется всеми правами, характерными для "любого из ныне существующих субъектов РФ, в том числе предметами совместного ведения с РФ и собственными предметами ведения. Кроме того, как субъект Российской Федерации, Москва участвует обозначенными в Конституции и законодательстве способами в реализации компетенции РФ, оказывая влияние на деятельность федеральных органов государственной власти.

В-третьих, Москва — столица государства. Она призвана выполнять функции, которые принято называть столичными, имеющими как внутренний, так и международный аспекты. Внутренний связан с тем, что Москва — центр размещения федеральных властей и представительств всех субъектов РФ. Международный фактор обусловлен тем, что здесь сконцентрированы дипломатические представительства иностранных государств.

В-четвертых, Москва — это город, характеризующийся всеми необходимыми признаками городского поселения, в том числе — несмотря на громадное пространство и большую численность населения — единством хозяйства, позволяющим говорить о нем как о городском народно-хозяйственном комплексе, и общностью интересов горожан.

В-пятых, город является одновременно и административным центром Московской области.

Помимо этого необходимо отметить, что Москва — это огромный мегаполис, фактически объединяющий не только собственно свою территорию, но и примыкающие к ней территории, организационно от нее отделенные,

но действующие в общих интересах. Можно сказать, что Москва подпитывает эти территории, «заставляет» работать на себя, тем самым помогая им создавать большее количество рабочих мест в отраслях, связанных с жизнеобеспечением столицы. Вместе с тем, и примыкающие территории подпитывают Москву, поскольку без их производств и земель зачастую было бы затруднено ее развитие. Почти всегда часть жителей Москвы работала в Подмосковье, а десятки тысяч жителей Подмосковья трудились в Москве. Сегодня пропорции существенно изменились, сокращение рабочих мест в Подмосковье заставляет ездить в столицу еще большее число его жителей.

Наряду с этим, Москва — не только административная столица государства, но и деловой центр страны. В этом плане мы похожи на одни страны (например, Францию) и отличаемся от других (например, США, ФРГ до недавнего времени), у которых столица государства и столица делового мира не совпадают. Экономическая и прежде всего финансовая активность в Москве в не меньшей степени влияет на ее функции, чем выполнение столичных задач. Тем более что такая активность напрямую сказывается на материальном состоянии Москвы, вызывая одновременно недовольство ею со стороны ряда субъектов Российской Федерации.

Поскольку Москва — город, т.е. городское поселение, и с учетом того, что город представляет собой единый хозяйственный комплекс, здесь возобладали идея, довольно распространенная во многих европейских городах-столицах: это и субъект федеративного государства, и городская община, т.е. муниципальное образование (так решен вопрос, например, относительно Вены — столицы Австрии, Берлина — столицы ФРГ). Идея нашла отражение в Уставе города Москвы. Касалось это прежде всего собственности и бюджета. Собственность в Москве была единой и не делилась на государственную и муниципальную собственность районов, но позднее законодательство Москвы было приведено в соответствие с федеральным, и в городе появились муниципальные образования с собственным бюджетом.

Таким образом, будучи актуальным объектом политологического анализа, Москва должна быть изучена с различных углов зрения, позволяющих выявить ее сущностные черты и как одного из крупнейших мегаполисов мира — центров международной политики, и как субъекта взаимоотношений Центр — регионы в современной России, и как комплексного объекта управления — сферы приложения политического курса соответствующих центральных, региональных и муниципальных властей.

В соответствии со ст. 65 Конституции РФ Москва является субъектом Российской Федерации — городом федерального значения. Аналогичная норма содержится и в ст. 1.1 Устава города Москвы. Хотя в Конституции не раскрывается достаточно четко особый статус мегаполиса, но присутствует ссылка на федеральный закон в ст. 70. Учитывая то, что в Конституции выделено всего два города федерального значения (Москва и Санкт-Петербург), следует говорить об особом статусе Москвы. Для подтверждения можно сказать хотя бы о том, что поступления от города в Федеральный бюджет за 2005 г. составили 22 %. На территории Москвы находятся многие представительства фирм и банков, особенно зарубеж-

¹ См. сайт Федеральной службы государственной статистики РФ (<http://www.gks.ru>).

ных, а также посольства и иные организации. В последнее время наметилась тенденция к перемещению главных офисов российских компаний и банков в Санкт-Петербург. Это связано в первую очередь с налоговыми льготами, обещанными питерским губернатором В.И. Матвиенко.

Как правило, характерной чертой столиц-мегаполисов является их большая, нежели у остальных частей страны, открытость во внешний мир. Именно здесь более интенсивно идут процессы культурного взаимодействия. Столицы-мегаполисы всегда отличались от прочих регионов страны более сложной структурой населения, в том числе и с точки зрения национального состава. Так, перед Первой мировой войной в Петербурге одних только немцев насчитывалось более 100 тыс. человек, а знаменитая Немецкая слобода в Москве появилась задолго до Петра I.

Доля мигрантов в населении большинства столиц-мегаполисов очень быстро растет, становясь еще большей в молодых возрастных группах.

Анализируя действующее законодательство, можно выделить ряд основных элементов правового статуса субъекта РФ, к числу которых относятся: территория, наличие предметов ведения субъекта Федерации и предметов совместного ведения Федерации и субъекта, система организации власти, в частности, система государственных органов, представительство субъекта Федерации в федеральных органах государственной власти (прежде всего в Совете Федерации), система нормативных правовых актов субъекта Федерации, наличие государственной собственности субъекта, бюджета и системы региональных налогов и сборов, административно-территориальное деление, наличие государственной символики и административного центра (столицы).

Москва обладает всеми перечисленными элементами правового статуса субъекта Российской Федерации, за исключением (по понятной причине) административного центра.

Согласно ст. 67 Конституции РФ территория России включает в себя территории ее субъектов, внутренние воды и территориальное море, воздушное пространство над ними. Из приведенной нормы следует, что субъекты РФ имеют собственную территорию. Наличие у города Москвы собственной территории установлено в ст. 1.4 Устава города. Следует подчеркнуть, что наличие у субъекта Федерации территории не ограничивает суверенных прав России как независимого государства, субъекта международного права. Территория субъекта Федерации представляет собой пространственную область распространения компетенции органов государственной власти субъекта, действия нормативных правовых актов указанных органов. Таким образом, органы государственной власти Москвы осуществляют правовое регулирование и правоприменительную деятельность на территории Москвы лишь в пределах предметов ведения Москвы и полномочий органов власти города по предметам совместного ведения Москвы и Российской Федерации. Согласно ст. 2.1 Устава города территория Москвы составляет неотъемлемую часть территории Российской Федерации.

С 1960 г. граница города проходит по Московской кольцевой автомобильной дороге, расположенной от центра города в 17—23 километрах. К 1980 г. добавились несколько районов за пределами МКАД.

«Районы города Москвы образуются с учетом исторических, географических, градостроительных особенностей соответствующих территорий, численности населения, социально-экономических характеристик, расположения транспортных коммуникаций, наличия инженерной инфраструктуры и других особенностей территории»¹.

Основные принципы процедуры изменения границ субъектов Российской Федерации определены Конституцией РФ. В соответствии со ст. 67 границы между субъектами Российской Федерации могут быть изменены с их взаимного согласия. Такие изменения утверждаются Советом Федерации (п. «а» ч. 1 ст. 102 Конституции).

Вторым элементом правового статуса Москвы как субъекта Российской Федерации являются предметы ведения города федерального значения и предметы совместного ведения города и Федерации.

Конституция РФ определяет круг предметов ведения субъектов Российской Федерации методом исключения: согласно ст. 73 вне пределов ведения и полномочий РФ по предметам совместного ведения РФ и ее субъектов последние обладают всей полнотой государственной власти. Аналогичный подход к определению предметов ведения субъектов Федерации закреплён в Уставе города Москвы (ст. 11).

По предметам ведения Российской Федерации принимаются федеральные законы, имеющие прямое действие на территории Москвы. По предметам совместного ведения Федерации и города издаются федеральные законы и принимаемые в соответствии с ними законы и иные нормативные правовые акты города. Законы и иные нормативные правовые акты города не могут противоречить федеральным законам, принятым по предметам ведения РФ и по предметам совместного ведения РФ и Москвы. В случае противоречия закона города Москвы или иного нормативного правового акта города федеральному закону, принятому по предмету ведения Российской Федерации или по предмету совместного ведения, действует федеральный закон. Данное положение зафиксировано в ст. 12 Устава и повторяет аналогичную норму ст. 76 Конституции РФ.

Согласно ст. 78 Конституции РФ федеральные органы исполнительной власти по соглашению с органами исполнительной власти субъектов Российской Федерации могут передавать им осуществление части своих полномочий, если это не противоречит Конституции РФ и федеральным законам. В то же время органы исполнительной власти субъектов РФ по соглашению с федеральными органами исполнительной власти могут передавать им осуществление части своих полномочий.

Система организации государственной власти—третий элемент правового статуса субъекта Федерации. Согласно ст. 4 Устава Москвы источником власти в Москве являются жители города, обладающие избирательным правом. Они осуществляют свою власть непосредственно, а также через органы государственной власти и органы местного самоуправления. Высшим непосредственным выражением власти жителей Москвы являются городская референдум и свободные выборы. Никто не может присваивать власть в Москве. Захват власти, присвоение властных полномочий, созда-

¹ Устав города Москвы. Ст. 16.1.

ние непредусмотренных Конституцией РФ и Уставом города органов государственной власти и местного самоуправления преследуются по закону.

Местное самоуправление в Москве осуществляется в границах внутригородских муниципальных образований, создаваемых на территориях районов столицы (включая районы города Зеленограда) в соответствии с федеральным законодательством и законами города Москвы¹. В то же время органы местного самоуправления могут наделяться отдельными полномочиями города Москвы (государственными полномочиями) с одновременной передачей материальных и финансовых средств².

На общегородском уровне власть осуществляется в соответствии с принципом разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную Московской городской думой, мэром и возглавляемым им правительством Москвы, органами судебной власти города.

Московская городская дума является законодательным (представительным) органом государственной власти.

Систему органов исполнительной власти города возглавляет мэр Москвы — высшее должностное лицо города. В 2005 г. был изменен принцип назначения губернаторов, учитывая статус Москвы.

Высшим постоянно действующим коллегиальным органом исполнительной власти города Москвы, обладающим общей компетенцией, является возглавляемое мэром правительство Москвы.

В административных округах города Москвы образуются территориальные органы исполнительной власти — префектуры административных округов и управы районов. Префектуры, возглавляемые префектами административных округов, осуществляют в пределах установленных правовыми актами города Москвы полномочий контрольную, координирующую и исполнительно-распорядительную деятельность на территориях административных округов города Москвы. Создание представительных органов власти в административных округах законодательством не предусмотрено.

Судебная система в городе Москве является составной частью судебной системы Российской Федерации и включает в себя Московский городской суд, районные суды, арбитражный суд города Москвы, уставный суд города Москвы, мировых судей, другие судебные органы, учрежденные в соответствии с федеральным законом.

Уставный суд рассматривает вопросы соответствия законов и иных нормативных правовых актов города Москвы, нормативных правовых актов органов местного самоуправления. Уставу Москвы, а также дает официальное толкование Устава. Судьи уставного суда назначаются на должность Московской городской думой по представлению мэра Москвы. Порядок формирования и деятельности уставного суда определяется законом города Москвы, принимаемым Московской городской думой по представлению мэра Москвы.

Представительство Москвы в Совете Федерации осуществляется в общем для всех субъектов РФ порядке. В соответствии с Федеральным законом от 5 августа 2000 г. № 113-ФЗ «О порядке формирования Совета

¹ Устав города Москвы. Ст. 55.

² Там же. Ст. 56.

Федерации Федерального Собрания Российской Федерации»¹ член Совета Федерации — представитель от законодательного (представительного) органа государственной власти субъекта Федерации избирается этим органом на срок его полномочий, представитель от органа исполнительной власти назначается высшим должностным лицом субъекта Федерации (руководителем этого органа) на срок его полномочий. Порядок избрания (назначения) и отзыва представителей органов государственной власти Москвы в Совете Федерации определен постановлением Московской городской думы от 20 июня 2001 г. № 88 «О представителях законодательного (представительного) и исполнительного органов государственной власти города Москвы в Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации»².

Согласно ст. 9 Устава Москвы систему правовых актов города образуют Устав и иные законы города Москвы, решения уставного суда, постановления Московской городской думы, акты мэра, правительства Москвы, органов и должностных лиц исполнительной власти города в установленных законом случаях, а также договоры и соглашения между органами государственной власти РФ и органами государственной власти Москвы. Законы города Москвы в своей совокупности образуют законодательство города. Законы города принимаются Московской городской думой или городским референдумом и подписываются мэром Москвы. Они обладают высшей юридической силой по отношению к другим актам органов власти города. К числу законов города относится и Устав Города Москвы. Являясь Основным законом города, Устав в соответствии со ст. 66 Конституции РФ определяет статус Москвы как субъекта Российской Федерации. Правовое значение Устава достаточно образно охарактеризовано ч. 2 ст. 5 Конституции РФ: для субъектов Российской Федерации, не являющихся республиками, уставы выполняют такую же роль, какую для республик выполняют их конституции. Устав регулирует вопросы принадлежности и организации власти в Москве, определяет основы бюджетно-финансовой системы города, устанавливает общие принципы управления государственной собственностью города, муниципальной собственностью и земельных отношений в Москве.

Постановления Московской городской думы издаются по предметам ее ведения. Постановлениями, носящими нормативный характер, определяется порядок введения в действие отдельных законов города и дается их толкование, регулируется внутренняя организация и порядок деятельности Думы, организация законодательного процесса. Большинство постановлений Думы носит индивидуально-правовой характер.

Мэр Москвы по вопросам своей компетенции издает указы и распоряжения, а правительство Москвы — постановления, которые также могут носить нормативный характер.

Экономическую основу жизнедеятельности Москвы как субъекта РФ составляет государственная собственность города. Согласно ст. 20 Устава города в собственности Москвы находятся средства городского бюджета, имущество городских государственных предприятий и учреждений, акции и доли города Москвы в хозяйственных обществах, иные объекты гражд-

¹ Собрание законодательства Российской Федерации. 2000, № 32.

² Ведомости Московской городской думы. 2001, № 7.

данских прав, в том числе земля и природные ресурсы в границах города Москвы, не находящиеся в соответствии с законом в частной собственности, собственности муниципальных образований, собственности РФ или других определенных законом собственников. В собственности города Москвы может находиться имущество за пределами территории Москвы.

Согласно ст. 10 Договора о разграничении предметов ведения и полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти города федерального значения Москвы разграничение государственной собственности на федеральную собственность и собственность Москвы осуществляется в соответствии с соглашением между правительством РФ и правительством Москвы, если иное не установлено федеральным законодательством. Разграничение природных ресурсов на территории Москвы на природные ресурсы, относящиеся к федеральной собственности и к собственности Москвы, регулируется отдельными соглашениями.

Одним из важнейших объектов городской собственности, главным ресурсом, обеспечивающим проведение экономической и социальной политики органов власти Москвы, являются городские финансы. В соответствии со ст. 28 Устава Москвы бюджетная система города состоит из бюджетов двух уровней: первый уровень — городской бюджет и бюджеты территориальных государственных внебюджетных фондов города, второй — бюджеты муниципальных образований. Бюджет города и свод бюджетов муниципальных образований составляют консолидированный бюджет города Москвы.

Согласно ст. 29 Устава Москвы и в соответствии со ст. 11 Бюджетного кодекса РФ бюджет города Москвы утверждается законом города. Доходная часть бюджета формируется за счет налоговых поступлений, включающих введенные в Москве региональные налоги и сборы (налог с продаж, налог на имущество предприятий и др.) и отчисления от федеральных налогов и сборов, установленные Федеральным законом о федеральном бюджете в порядке регулирования доходов бюджетов субъектов Российской Федерации в соответствии со ст. 56 Бюджетного кодекса РФ, и неналоговых доходов, включающих доходы от использования имущества, находящегося в городской собственности (доходы от имущества, сданного в аренду, дивиденды по акциям, принадлежащим городу, доходы от реализации имущества и т.д.), административные сборы и платежи, суммы штрафных санкций и возмещения ущерба, причиненного городу, и др. Возможно включение в состав доходов бюджета и иных источников, предусмотренных ст. 41—46 Бюджетного кодекса РФ, прежде всего финансовой помощи в виде дотаций, субвенций и субсидий из федерального бюджета.

Особенностью городского бюджета Москвы, отличающей его от бюджетов иных субъектов Российской Федерации, является обусловленная двойным статусом города более широкая доходная база — в доходы бюджета Москвы зачисляются также и поступления по местным налогам и сборам.

Еще одна особенность состава доходной части московского бюджета связана со столичным статусом города. В соответствии со ст. 6 Закона РФ от 15 апреля 1993 г. № 4802-1 «О статусе столицы Российской Федера-

ции»¹ затраты Москвы, связанные с осуществлением ею функций столицы России, должны полностью компенсироваться за счет субвенций из федерального бюджета и платежей за предоставляемые городом услуги, вносимых федеральными органами государственной власти, представительствами субъектов РФ и дипломатическими представительствами иностранных государств в России. Субвенции из федерального бюджета на осуществление Московской функций столицы должны выделяться в законе о федеральном бюджете отдельной строкой. Нельзя, однако, не отметить, что на практике данная норма выполняется далеко не всегда.

Отдельно следует рассмотреть вопрос о территориальном делении Москвы. Действующее на сегодняшний день московское законодательство, регулирующее данный вопрос, оперирует терминами «территориальное деление» и «территориальная единица». Однако с учетом основного функционального назначения указанного деления — территориального структурирования системы органов власти города — целесообразно говорить именно об административно-территориальном делении. Данный термин более точно отражает правовую природу рассматриваемого явления.

Согласно ст. 15 Устава Москвы территориальными единицами города являются районы, административные округа и другие части территории города, имеющие наименования и границы, закрепленные городскими правовыми актами. Таким образом, территориальное деление Москвы представляет собой двухуровневую структуру, верхний уровень которой образуют крупные административные округа, нижний — относительно компактные районы.

Административный округ является территориальной единицей города, образованной для административного управления соответствующей территорией, координации деятельности территориальных подразделений отраслевых и функциональных органов городской администрации, осуществления контроля за исполнением правовых актов города. Согласно ст. 46 Устава города в административных округах образуются территориальные органы исполнительной власти — префектуры.

Образование, преобразование и упразднение административных округов, присвоение им наименований, установление и изменение их границ осуществляется мэром Москвы². Однако в отношении районов подобные изменения осуществляются Московской городской думой по представлению мэра Москвы. Границы административного округа не могут пересекать границ районов. Границы административных округов установлены распоряжением мэра Москвы от 17 января 1997 г. № 42-РМ «Об установлении границ административных округов города Москвы»³. Всего образовано 10 административных округов.

Второй уровень территориальных единиц Москвы составляют районы. Согласно ст. 16 Устава Москвы районы представляют собой территориальные единицы города, образуемые с учетом исторических, географических, градостроительных особенностей соответствующих территорий,

¹ http://www.innovbusiness.ru/pravo/DocmnShow_DoaimID_55893.htm

² Устав города Москвы. Ст. 17.2.

³ http://www.businesspravo.ru/Docmii/DocumShow_DociunID_61729.html.

численности населения, социально-экономических характеристик, расположения транспортных коммуникаций, наличия инженерной инфраструктуры, возможностей решения местных вопросов в интересах населения района. На сегодняшний день в Москве образовано 122 района и 3 поселка с правами районов,

В 1917 г. Москва делилась на 11 районов. Вследствие экономического и промышленного развития, а также в результате строительства новых жилых районов к 1986 г. Москва была разделена на 31 административно-территориальный район.

Наряду со многими другими субъектами РФ Москва законодательно закрепила собственную официальную символику. Статьей 8 Устава Москвы установлено, что город Имеет герб, флаг и гимн.

На основании проведенного анализа можно говорить об уникальности статуса Москвы, так как на территории города находятся и федеральные, и региональные органы власти. Также имеет место совмещение статуса города и субъекта Федерации, со всеми присущими субъекту Федерации чертами.

В целом хотелось бы в качестве выводов, носящих проблемный характер, а потому еще требующих своего детального обоснования, подчеркнуть следующее:

1. В России статус столицы сопряжен с необходимостью реализации ею комплекса дополнительных функций, связанных с размещением федеральных органов государственной власти, представительств иных субъектов РФ, а также дипломатических представительств иностранных государств в РФ; с предоставлением им необходимых возможностей и ресурсов для обеспечения их деятельности. При этом если содержание указанных функций и формат их реализации де-юре определяет федеральный Центр, то в реальной практике в ходе осуществления столичных функций различные формы взаимоотношений между федеральным Центром и Москвой тесно переплетаются, что требует особой точности в определении порядка и процедур согласования, обсуждения и принятия политических решений;

2. Наделение города Москвы статусом столицы РФ не связано с наличием у него прав субъекта Федерации; обладание этими конституционно-правовыми статусами осуществляется параллельно и вне формально-юридической взаимозависимости, хотя политически подобная взаимозависимость имеет место. Вместе с тем нельзя исключать как вероятность изменения местопребывания столицы России с сохранением у города Москвы статуса субъекта РФ, так и утрату Москвой статуса субъекта РФ при сохранении за ней как за населенным пунктом статуса столицы государства. Другим сценарием развития событий может стать предметное раскрытие в действующем законодательстве конституционного статуса города федерального значения, которым наделены Москва и Санкт-Петербург, что в контексте политико-культурной традиции соперничества «двух столиц» создает предпосылки для постановки вопроса о децентрализации столичных функций с возможным переносом месторасположения отдельных федеральных органов государственной власти в «северную столицу».

*М.Е. Ратина,
кафедра мировой и российской политики*

Педагогический аспект гражданственности в системе институтов политической

Гражданственность включает в себя взаимосвязанную совокупность нравственных чувств и черт поведения — таких, как: любовь к Родине; лояльность в отношении к политическому строю; следование и умножение традиций своего народа; бережное отношение к историческим памятникам и обычаям своей страны; привязанность и любовь к родным местам; стремление к укреплению чести и достоинства Отчизны; готовность и умение защищать ее; мужество и самоотверженность; нетерпимость к расовой и национальной неприязни; уважение обычаев и культуры других стран и народов, стремление к сотрудничеству с ними.

Это говорит о том, что гражданственность тесно связана с таким понятием, как «общечеловеческие ценности». Молодое поколение живет и воспитывается в жестокий век, когда при высоком уровне развития науки, техники и человеческой мысли, продолжаются войны и конфликты, в ходе которых гибнут женщины и дети. Говоря о полноценном формировании культуры современной личности, следует помнить о развитии у молодого поколения глобального, общечеловеческого мышления. Все эти и некоторые другие обстоятельства по-новому ставят сейчас вопросы воспитания гражданственности у молодых людей.

Революции, войны, массовые репрессии, непродуманные реформы и, как результат, экономические и политические кризисы... В тяжелые минуты казалось, что Россия теряет государственную самостоятельность, однако на помощь всегда приходили патриотические традиции, национальная гордость, самосознание народа. Национальное сознание неразрывно связано с гражданственностью, содействующей мобилизации сил общества на решение возникших перед ним задач, облегчающей преодоление трудностей и испытаний. Согласно И. Канту, самосознание и осознание внешнего мира согласуются между собой: «Сознание моего собственного бытия есть одновременно непосредственное осознание бытия

других вещей, находящихся вне меня»¹. Не осознав себя представителем одного из этносов, носителем одной из национальных культур, человек неизбежно будет считать свою культуру, свои обычаи и традиции единственно разумными и верными. Все, что отличается от «его» культуры, будет казаться ему враждебным и чуждым.

В период перестройки и распада СССР на систему отечественного воспитания и образования обрушилась другая проблема: в сознании россиян всеми способами вырабатывалось убеждение в том, что все «не наше», иностранное достойно подражания и изучения. Результатом такого воспитания стало пренебрежение ко всему отечественному, отсутствие сознания собственного достоинства как русского человека-гражданина и недостаточно развитое чувство патриотизма. Сегодня у молодого поколения возникает много проблем: конфликты, нищета, безработица, высокие цены, инфляция, непонимание, равнодушие и т.д. Говорят, что настоящий гражданин любит свою Родину. Нельзя любить непродуманные решения правительства и лидеров государства, но истинный гражданин, не любя их, испытывает боль и переживает трудности своей Родины. В.А. Сухомлинский писал: «Родина — твой дом, твоя колыбель. В родном доме не все бывает гладко и не все хорошо»². Настоящий гражданин должен понять, что без его действий ничего не изменится.

Сегодняшние достижения новой России еще не столь значительны и продолжительны по времени, чтобы на них воспитывать гражданственность молодежи. Недалекое прошлое дискредитировано и самой жизнью, и средствами массовой информации, тем не менее, пришлось время перестать делить общество на «я» и- «не я», а начать показывать все достижения страны, как бы она не называлась — Русь, Россия, СССР, Российская Федерация. И тогда молодое подрастающее поколение сможет почувствовать гордость за свою Родину, ведь ее достижения поистине огромны.

Подъем чувства национального самосознания молодежи неизбежен как ответ на крупные социально-политические потрясения последнего времени. Оно должно воспитываться не только в семье и школе, но и в высших учебных заведениях. Это обеспечит более глубокое и расширенное понимание и осознание гражданственности будущим поколением.

Из вышеизложенного можно сделать вывод, что гражданственность — нравственное качество личности, определяющее сознательное и активное выполнение гражданских обязанностей и долга перед государством, обществом, народом; разумное использование своих гражданских прав, точное соблюдение и уважение законов страны. Гражданская культура и гражданственность — результат гражданского воспитания. Следовательно, процесс формирования уважения к закону и беспрекословного подчинения ему, нормам коллективной жизни, развитие гражданского самосознания, социальной и политической ответственности, культуры

¹ Цит. по: Блинников Л.В. Великие философы. М., 1997. С. 162.

² Цит. по: Великие мысли великих людей: Антология афоризма: В 3 т. Т. 3. М., 2007. С. 586,

межнациональных отношений, гражданских чувств и качеств — патриотизма, интернационализма, национальной и расовой терпимости, чувства гражданского долга и социальной ответственности, готовности защищать свое отечество, отстаивать свои убеждения — и есть гражданское воспитание. Его составными компонентами являются политическое и правовое воспитание.

В процессе формирования политического сознания молодежи совокупность получаемых знаний переходит в систему умений разбираться в отношениях между государствами, этнонациональными сообществами, политическими партиями, другими субъектами общественно-политических процессов различного уровня. Политическое воспитание осуществляется в рамках общечеловеческих ценностей и основывается на принципах общечеловеческих ценностей и свободы выбора¹.

С помощью развития правового сознания, авторитета общественного мнения и принудительной силы закона происходит внедрение правовых норм общественного мнения в реальную практику. Если на определенных этапах развития формирующаяся личность не получает соответствующих знаний, то прекращается формирование ее нравственных отношений к жизни и начинается формироваться поведение, отклоняющееся от правовых норм. Это ведет к появлению преступного сознания и антиобщественной морали.

Освоение правовых знаний, развитие правового сознания и законопослушного гражданина происходит в процессе формирования правовой культуры и правового поведения, что говорит о правовом воспитании.

Политическое сознание — это форма общественного сознания, выражение и обеспечение коренных интересов общества, социальных и национальных групп в области внутреннего устройства жизни и международных отношений. Политическое сознание определяется мировоззрением, теорией и практикой обновления общества. Оно включает в себя совокупность общественно значимых взглядов, убеждений, ценностных ориентации, формирующих реальные отношения социальных и национальных групп, отдельного человека к другим социальным и национальным группам и людям. Оно направлено на обеспечение коренных интересов людей, достижение общенациональных целей.

Политическое сознание — это целостное, устойчивое социально-психологическое образование, включающее в себя ряд психологических процессов и состояний человека. Его органической частью является политическая сознательность, которая показывает, насколько человек овладел мировоззренческими политическими установками, проявляет стойкость в их воплощении в жизнь.

Политическая сознательность немыслима без развитого политического мышления, способности глубоко осмысливать политические события, давать им оценку, делать правильные тактические и стратегические выводы относительно направления гражданского общественного развития. Политическое гражданское сознание сопровождается политическими переживаниями, эмоциями, политическими чувствами высшего

¹ Коджасгирова Г.М. Педагогика. М., 2004. С. 231—232.

порядка. Активно развивающиеся в процессе общественных отношений политическое мышление и чувства формируют политические потребности. Они проявляются как нужда человека в политическом сознании, текущей информации, как мотивы и стимулы, побуждающие к общественно-политической деятельности. Политические потребности определяют силу и направленность политической воли • — такого психологического состояния человека, когда он сознательно и целеустремленно совершает политические действия. Политическое общегражданское сознание влияет на становление духовных потребностей и интересов, на нравственное, эстетическое, правовое сознание и поведение, на художественные идеалы и вкусы людей.

В нашем обществе в качестве одной из приоритетных стоит задача формирования у молодежи развитой политической культуры. Ее реализация предполагает развитие высокого гражданского сознания во всей совокупности его составляющих: политической сознательности, мышления, чувств, потребностей и воли. Показателями высокой политической культуры являются: политическая грамотность и активность в политическом самообразовании; умение вести дискуссию; способность корректно оценивать общественные явления с общечеловеческих, национальных, социально-классовых и т.п. позиций; умение отстаивать и пропагандировать свои политические убеждения; способность добиваться единства политической сознательности и действия, слова и дела. Политическая культура требует воспитания в молодом поколении целеустремленности и активности, ответственности и организованности, честности и дисциплинированности.

Главный механизм формирования гражданского политического сознания заключается в активном участии каждого человека в творческом созидательном труде, выработке политического курса развития общества, в свободном политическом диалоге.

Гражданское политическое воспитание представляет собой систему общечеловеческого ценностного отношения к глобальным проблемам, социальным группам, отдельным личностям, к явлениям общественной жизни и сознания. Оно является гражданским потому, что определяется принципиальными общегосударственными, мировоззренческими позициями, воплощающимися в реальную практику общественных отношений. Оно является политическим потому, что обеспечивает уяснение молодым поколением идеалов и целей, стратегической и тактической линии строительства правового государства, обеспечивающего коренные интересы большинства граждан.

Система гражданского воспитания включает в себя комплекс целей-функций, формируемых с учетом возрастных возможностей усвоения общегражданских и общечеловеческих политических идей детьми, а также содержание и формы гражданского воспитания: в школе; во внешкольных и общественных организациях; в вузах; в средствах массовой информации; в трудовых коллективах. Ей присущи противоречия и наличие механизмов их разрешения, обеспечивающих также определенные критерии гражданской воспитанности.

Целями-функциями гражданского воспитания выступают:

1) образовательная—раскрывает молодежи общечеловеческие и общегражданские политические ценностные ориентации, вооружает молодежь умениями политического диалога и культурного ведения дискуссии, ораторского и организаторского искусства, четкого и ясного изложения мысли в свободной устной речи. Развивает способность эмоционального, убедительного, аргументированного монолога, обращенного к слушателям, формирует устойчивую систему привычного ответственного гражданского сознания, умения отстаивать свои убеждения, учит жить в условиях демократического и правового государства;

2) воспитательная—проявляется по мере включения молодежи в сильную и доступную общественно-гражданскую деятельность. Именно в ней происходит формирование у молодого поколения такого чувства, как патриотизм, а также высоких морально-политических качеств: порядочности, морально-политической чистоплотности в отношениях с людьми, сознательности, дисциплинированности, ответственности, политического чутья, рациональной критичности, способности исправлять свои ошибки;

3) развивающая — вытекает из образовательной и воспитательной. Гражданско-политическое сознание и деятельность формируют способность политического мышления, умения осмыслить каждый общественно важный факт. Молодежь учится самостоятельно разбираться в потоке политической информации, давать ей оценку, противостоять манипулированию своим сознанием.

Цели-функции гражданского политического воспитания реализуются в целостном педагогическом процессе с учетом возрастных возможностей и особенностей детей.

В современном мире вся атмосфера общественной и личной жизни людей насыщена политической информацией, противоречивыми установками, оценками, ценностными ориентациями. Будущие поколения в любом обществе, живя и действуя в этой атмосфере, не изолированы от политических влияний и воздействий. Политическая идеология преломляется в их сознании под влиянием взрослых. Это требует от педагогов и родителей быть вооруженными знанием особенностей детского восприятия информации, в том числе и политической, сознания и осмысления фактов и событий.

Молодежь еще склонна к восприятию конкретного и яркого в жизни, но начавшийся процесс самосознания побуждает их к политическому осмыслению происходящего в мире и определению своего отношения к нему, стремления заслужить внимание и уважение старших товарищей. Эти особенности подростков лежат в основе требования самостоятельного характера общественных организаций, где молодое поколение проходит школу гражданского воспитания благодаря активной общественно полезной деятельности.

Молодое поколение стремится к выработке собственных идеалов, определению целей, которые помогают найти место в жизни, выбрать профессию и реализовать себя как личность и индивидуальность. Ос-

новая масса современной российской молодежи способна к глубокому освоению идеи гражданственности и демократических политических ценностей, отстаиванию своих убеждений, к самостоятельной оценке политической информации.

Кризисные явления в жизни общества, просчеты в воспитании порождают у некоторой части молодежи политическую инфантильность и индифферентность, современную «обломовщину», стремление замкнуться в кругу узколичностных эгоистических интересов. Переживания молодежью психологических состояний отчуждения от общества, чувства неполноценности, незрелости, непричастности, непригодности, обусловленные плохой организацией трудового и нравственного воспитания, порождают гражданский вакуум, готовят в ее сознании благоприятную почву для воспитания антиобщественных, антиконституционных, экстремистских влияний.

Обыденное отношение вчерашних школьников к личной и общественной жизни формируется в семье, в неформальном общении, под воздействием неорганизованных влияний средств массовой информации. А официальное, нередко формальное, принудительное политическое воспитание в школе вступает в острое противоречие со стихийно складывающимся обыденным сознанием молодёжи. Некоторые молодые люди, получая в школе гражданско-политические знания, оценки политических событий, сталкиваются во внешнем мире, да и в семье, с равнодушным отношением к трагическим событиям в стране, с экстремистскими взглядами, радикальными высказываниями, с эгоистическим укладом общественной и семейной жизни.

Выбрав обучение в учреждении высшего образования и приобретая там знания, молодежь становится как субъектом, так и объектом формирования настоящего и будущего российского общества. В ходе образовательного процесса обеспечивается возникновение устойчивых взаимосвязей гражданских и общегосударственных мировоззренческих позиций, которые диктуются в том числе глобальными императивами современности и практикой общественных отношений в конкретной стране. Это определяет содержание учебно-воспитательных и образовательных программ, а тем самым находит свое воплощение при уяснении молодежью идеалов и целей общества и государства по обеспечению своих жизненно важных интересов в сегодняшних крайне непростых условиях.

*А.С. Семченков,
кафедра мировой и российской политики*

Обеспечение внутриполитической стабильности в Российской Федерации

Основными опасностями для поддержания внутриполитической стабильности современной России как элемента системы управления межгосударственными столкновениями выступают различные формы сепаратистских, этнополитических и религиозно-политических конфликтов. При этом деятельность экстремистских политических организаций сегодня связана преимущественно с этническими и религиозными противоречиями, в значительно меньшей степени — с противоречиями в сфере социально-экономических отношений.

Политические предпосылки возникновения и обострения внутригосударственных конфликтов в России разнообразны. Они представляют собой противоречия между Центром и руководством национальных республик по вопросу о суверенитете национально-государственных образований в Российской Федерации, неравенство между этническими элитами и движениями, конфессиональными группами в сфере представительства в государственной системе республики, соперничество между ними по поводу желаемого политического контроля над определенными сферами жизненно важных интересов этнических общин. Внешними факторами обострения этих противоречий выступили процессы политической модернизации в СССР и России, позволившие заявить этническим элитам и движениям о своих проблемах и расширившие их возможности по политической мобилизации групп и достижению соответствующих целей (самоопределения, получения доступа к власти и т.п.)¹.

Мотивами, побуждающими этнические элиты, лидеров конфессиональных групп идти на сепаратистские конфликты, стали:

- стремление элит и лидеров использовать повышение статуса автономных республик РСФСР до положения союзных республик, обусловленное подписанием Союзного договора 1991 г.;

¹ См.: Чешко СВ. Распад Советского Союза: этнополитический анализ. М., 1996.

— повышение социального статуса региональных элит до уровня общенациональных, получение ими возможностей отстаивать свои интересы в противоборстве с федеральным Центром и его элитами;

- ослабление власти самого федерального Центра, пришедшееся на период с 1991 г. до подписания Федеративного договора, первых договоров о разграничении полномочий с субъектами Федерации.

Способом пропагандистского обеспечения реализации целей этнических элит стали заявления о бесправном положении титульных наций в советский период истории страны, их эксплуатации, ограблении их природных ресурсов, угнетении и ущемлении всех атрибутов титульной нации (языка, культуры, религии, науки, образования), однобоком развитии экономики этнических регионов, геноциде титульных наций, деградациии окружающей среды проживания наций¹.

Конфликты были вызваны и неравенством политико-правовых статусов субъектов Федерации в России, полученным в наследство от РСФСР. Республики в федеративном российском государстве имели, как известно, самый высокий статус, реализовавшийся в расширенных, по сравнению с другими, экономических возможностях. Так, квота на добычу и последующую продажу нефти составляла для Татарстана 30 %, для Башкортостана — 15,5 % добычи, а, в частности, Тюменская область могла оставить для своих нужд менее 1 % добываемой нефти. Неудивительно, что реакцией на такое неравенство в 20 регионах и районах России стали требования о создании для них новых национальных республик.

Демографические предпосылки как категория причин возникновения и эскалации внутригосударственных конфликтов связана с этническим составом населения России, относительным преобладанием того или иного народа по стране в целом либо в отдельных федеральных округах и на территориях субъектов Федерации.

Перспективы сохранения целостности России связаны с особенностями ее этнического состава. Российская Федерация, в отличие от СССР, в целом достаточно однородна в этническом отношении: русские пока составляют более 80 % населения страны и численно преобладают в ряде ее республик. Однако демографическая ситуация меняется, и уже более 40 лет доля русского и в целом славянского населения в России сокращается, а удельный вес представителей других народов неуклонно растет. Особенно заметны перемены в этническом составе отдельных российских регионов.

Русские составляют этническое меньшинство в подавляющем большинстве северокавказских республик (за исключением Адыгеи). Процесс выезда русских из этих районов начался еще в 1970-е гг., а вооруженные конфликты в регионе, особенно чеченская война 1994—1996 гг., сделали этот процесс необратимым. Об этом можно судить по оттоку русских не только из Чечни, но и из большинства республик региона. В 1997—1998 гг. из Дагестана уезжало по 3—4 тыс. человек русского населения в год. Северная Осетия—Алания, Ингушетия, Кабардино-Балкария были

¹ См., например: *Володин А.В.* Региональный сепаратизм: проблемы теории и практики. М., 1999.

республиками с отрицательным сальдо русских мигрантов при положительном сальдо миграции представителей титульной национальности, в Карачаево-Черкесии доля выбывших русских во много раз превосходила долю выбывших мигрантов титульной национальности¹.

Схожая миграционная обстановка сложилась и в восточносибирских республиках — в Якутии (Саха), Тыве и Бурятии. Но если в Якутии и Бурятии главным стимулом миграции русских выступали в основном экономические проблемы (закрытие предприятий, где они работали, прекращение выплат северных надбавок к заработной плате и лишение трудящихся других льгот, длительные задержки зарплат и др.), то в Тыве отток русского населения бю вызван не только неблагоприятной экономической ситуацией (прежде всего массовой безработицей), но и усложняющимися межэтническими отношениями. Только после межгруппового конфликта русских и тувинцев в 1990 г. из Тывы выехало 10 тыс. русских. В республиках Сибири русские сейчас составляют меньшинство лишь в Тыве, хотя их доля снижается в Бурятии и Якутии².

Среди поволжских республик русские, согласно переписи 1989 г., составляли меньшинство только в Чувашии. В Башкирии их доля достигала 42 % населения, и они являлись численно наибольшей группой, хотя и уступали татарам и башкирам вместе взятым. Тенденция к уменьшению доли русских в этих республиках стала заметной уже по данным микропереписи 1994 г., а перепись 2002 г. зафиксировала утрату ими статуса даже относительно наибольшей этнической группы. В Татарстане на протяжении 1990-х гг. происходило неуклонное сокращение доли русского населения на фоне роста численности татар. Вероятнее всего, в XXI в. русских в этой республике будет меньше половины ее жителей. Если прогнозы относительно дальнейшего уменьшения доли русских в Поволжье и Сибири воплотятся в жизнь, то уже в ближайшие годы русские будут составлять меньшинство на значительной части Российской Федерации, как раз в тех зонах, где население титульных национальностей переживает период интенсивного роста этнического самосознания, сопровождающегося усилением его региональной самоидентификации³.

Учитывая эти обстоятельства, можно с уверенностью утверждать, что для современных процессов воспроизводства населения РФ по разным этносам, миграционных процессов характерна устойчивая тенденция к снижению численности русского населения в Поволжье, Северном Кавказе, Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, преимущественно в национальных республиках. Эта тенденция обусловлена низкой рождаемостью, высокой смертностью и стремлением русских как категории населения выехать из указанных регионов по социально-экономическим мотивам, в результате дискриминации и преследования по национальному признаку в Центрально-Европейскую часть РФ.

¹ См.: Социально-политическая ситуация на Кавказе: история, современность, перспективы. М., 2001.

² См.: Дмитриев А. В. Этнический конфликт: теория и практика. М., 1998.

³ Подробнее см.: Демографическая, социальная и экономическая структура населения Российской Федерации в переходном периоде. М., 2000.

Наряду с этой тенденцией существует и тенденции роста рождаемости в самих национальных республиках России, развертывания процессов политической мобилизации местного населения на этнической или религиозной основе. В совокупности с вышеотмеченными факторами эта направленность социальных процессов создает предпосылки не только для появления очагов сепаратизма, но и для возникновения конкуренции в сфере представительства народов в республиканских органах государственной власти, стремления ущемляемых этнических и религиозных общин к формированию собственных национально-государственных образований, выходу из состава уже существующих субъектов Федерации.

Социально-экономические причины как группа предпосылок конфликтов неоднородна и связана с неравенством уровней развития регионов внутри федеральных округов и России в целом.

С одной стороны, ситуация в России характеризуется низким социально-экономическим уровнем развития северокавказских республик — Адыгеи, Дагестана, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Северной Осетии, Чечни. Вследствие утраты торгово-экономических связей между бывшими союзными республиками после распада СССР, длительного экономического кризиса темпы и объем падения производства промышленной и сельскохозяйственной продукции в этих национальных республиках оказались существенно выше, чем в других регионах России. Практически во всех республиках, особенно в республиках с большим числом беженцев, существует много безработных, причем длительно неработающих людей. В частности, накануне осетино-ингушского конфликта на территории трех районов Ингушетии безработным было около половины взрослого населения..

Социальные противоречия в северокавказских республиках ощущались уже в последний период существования Советского Союза. Избыток выпуска специалистов для республик Северного Кавказа приводил их к невостребованности у себя на родине. Особенно это было характерно для репрессированных народов, которые вернулись на территории, где жили и работали люди других национальностей.

В этих условиях стремление национальных элит реально прийти к власти на волне общего подъема национальных движений в СССР, суверенизация республик в России стали факторами этнополитической и религиозно-политической напряженности. Причем речь шла не только (а иногда не столько) о противоречиях с местными русскими, но и о конкуренции среди самих кавказских народов¹.

С другой стороны, в нашей стране достаточно высоким уровнем социально-экономического развития, по сравнению с другими российскими регионами, отличаются республики Поволжья. В Приволжском федеральном округе как этнические элиты республик, так и основная масса населения вне зависимости от этнической принадлежности стремилась обособиться от остальной экономически нестабильной России, не допустить снижения уровня социально-экономического развития Татарстана,

¹ См.: Бугай Н. Ф., Гонов А. М. Северный Кавказ: новые ориентиры национальной политики (90-е годы XX века). М., 2004. С. 37—108.

Башкортостана и других национальных республик Поволжья, руководство которых высказывалось за сепаратизм, при включении в общероссийские экономические процессы периода системного кризиса 1990-х гг. Благодаря действиям М. Шаймиева, М. Рахимова и других руководителей в республиках Поволжья удалось сохранить политическую стабильность, в целом снизить напряженность межэтнических и межконфессиональных отношений, что было бы невозможным при снижении уровня жизни населения этих регионов. Как ни парадоксально, но именно меры по укреплению экономического суверенитета республик Поволжья, связанные с удержанием значительной части или всех финансовых средств от экспорта природных ресурсов, поступления от налогов и сборов способствовали стабилизации отношений между этносами¹.

Одним из ключевых факторов возникновения конфликтов выступают и экономические интересы этнических элит. Интересы этнократии в России связаны со сферами добычи и переработки природных ресурсов, их экспорта, внешнеэкономической деятельности в целом, контроля над сферой налогообложения в республиках и распоряжения в вопросах распределения трансфертов из федерального бюджета. При возникновении существенных противоречий между этническими элитами и федеральным Центром в данных сферах интересов этнократия пытается оказывать давление на федеральное руководство, и не безуспешно. Так, ряд руководителей республик использовал межнациональные и межконфессиональные трения для удержания власти², апеллировал за поддержкой к этническим и религиозным движениям, массам населения национальных республик, а также за поддержкой руководства других национально-государственных образований в составе РФ, этнических и религиозных движений, действующих в их составе.

Глобальным контекстом активизации экономических факторов конфликтов в России стала ускоренная в конце 1980-х — начале 1990-х гг. интеграция России, прежде всего ее национальных образований, обладающих транзитным и экспортным потенциалом, в систему мирохозяйственных связей, обусловившая стремление этнических элит к получению контроля над данным потенциалом и борьбу с федеральными элитами по этому поводу.

К историческим предпосылкам возникновения этнополитических и межконфессиональных конфликтов в Российской Федерации могут быть отнесены сохранившиеся в исторической памяти народов воспоминания о существовании в прежнее время их собственной государственности. Подчеркивание данных политических фактов характерно для Татарстана, где националистические организации стремятся возродить Казанское ханство, но в более широких границах. В свою очередь этнические и радикальные религиозные движения Северного Кавказа хранят память об имамате Шамиля, а националисты Тывы рассматривают полунезависимый статус этого региона до 1944 г. как вполне сложившуюся суверенную государственность.

¹ Подробнее см.: *Здравышлов А.Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1997.*

² *Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997. С. 390.*

Исторические причины возникновения и эскалации конфликтов включают и общие для многих северокавказских народов России обиды по поводу их депортации на завершающем этапе Великой Отечественной войны. Исторические обиды стали особенно осложнять ситуацию в регионе после возвращения чеченцев, ингушей, калмыков и других народов на прежние места проживания, которые уже были заняты русскоязычным населением национальных республик и областей. Обиды являются основной территориальных претензий и статусных споров (желание восстановить свою государственность), постоянно воспроизводящегося неблагоприятного психологического состояния значительных групп людей, этнической и религиозной мобилизации, фрустраций, связанных с ущемленным достоинством, искаленным прошлым¹.

Этнополитические и религиозно-политические конфликты продвигаются и попытками **территориального передела** в пользу уже существующих республик или для образования новых. Так, среди радикально настроенных лидеров татарских националистов возникали требования присоединения к Татарстану Ульяновской, Саратовской, Астраханской областей, выделения из состава Башкортостана татарских районов, а также переименования поволжских областных центров (Астрахани, Саратова).

Этнические организации кумыков проектировали создание Кумыкской Республики на территории Республики Дагестан, а балкарское движение — Балкарской Республики в районах проживания балкарского населения Кабардино-Балкарской Республики.

Часто причинами этнополитических столкновений становятся требования территориальной реабилитации прав того или иного в прошлом репрессированного народа! (балкарцев, карачаевцев и др.). Как правило, последствия подобной территориальной реабилитации самими этническими организациями практически не анализируются, игнорируются либо представляются в благоприятном свете.

Территориальные причины являются ведущими в основном для северокавказских этнополитических и религиозно-политических конфликтов. Они переплетены с историческими обстоятельствами возникновения и хода конфликтов, давними хозяйственными спорами, проблемами передела, незаконного занятия, реального или мнимого неравенства народов во владении землей. На Северном Кавказе вопрос о земле, особенно в горных районах, вследствие особой важности этого ресурса хозяйствования, является наиболее сложным, трудноразрешимым и имеет продолжительную историю. Еще в 1920-е гг. параллельно с процессами возрождения национального самосознания народов возникали и территориальные споры между ними. Одна за другой народности выделялись в самостоятельные национально-государственные и национально-административные единицы. Нарезка территорий при их выделении велась в сложных экономических и политических условиях. К тому же организация народов в автономные республики и автономные области осложнялась чрезвычайной националь-

¹ Подробнее см.: Бугай Н. Ф., Гонов А. М. Северный Кавказ: новые ориентиры национальной политики (90-е годы XX века). М., 2004. С. 169—199.

ной дробностью. Подавленные в период советской власти, территориальные противоречия вышли из латентного состояния в конце 1980-х гг. и стали одним из факторов этнополитических конфликтов современности¹.

Внешние предпосылки этнополитических и религиозно-политических конфликтов заключаются в обусловленном экономическими, военно-политическими и иными интересами стремлении иностранных держав и международных организаций дестабилизировать межэтнические и межконфессиональные отношения в России путем оказания дипломатического давления, угрозы силой, иных форм вмешательства во внутренние дела. Разжигание конфликтов выступает средством достижения иностранного контроля над российскими территориями и проходящим по ним транспортным, энергетическим коммуникациям, геополитического сдерживания России как потенциального противника в военно-политическом противоборстве. Сепаратисты Северного Кавказа, Поволжья традиционно находили поддержку со стороны Великобритании, Франции, других европейских держав в период кавказских войн XIX в., со стороны тех же государств и США в период Гражданской войны, конфронтации с Западом во время «холодной войны». На современном этапе развития российской государственности осуществляется антироссийская деятельность правительственных организаций, спецслужб, отдельных западных неправительственных организаций, международных террористических групп Ближнего и Среднего Востока в вооруженном конфликте в Чечне.

Рассмотренные нами причины породили ряд форм внутригосударственных конфликтов в РФ. Это столкновения, возникающие в результате сепаратизма национальных республик, неравного представительства этнических групп в органах законодательной и исполнительной власти субъектов Федерации, связанные с проблемой этнократии в отдельных субъектах РФ; конфликты по поводу образования новых и разделения прежних национально-государственных образований в РФ.

В процессе урегулирования и нейтрализации внутренних конфликтов российское руководство уже успело выработать ряд адекватных мер — форм нейтрализации и разрешения сецессионных и социально-политических конфликтов. Ими стали силовое подавление сепаратизма этнических и радикальных религиозных групп (операция по защите конституционного строя России и борьбе с терроризмом на Северном Кавказе в 1999—2000 гг.), экономические способы принуждения республиканских элит к отказу от политики сепаратизма и регионализма, проведение курса на постепенный переход от конфедеративного устройства России через смешанную федерацию к территориальной федерации (за исключением конфликта в Чеченской Республике).

Формами нейтрализации и разрешения конфликтов между этническими группами по поводу распределения властных полномочий в регионе стала практика консоциации, межэтнического разделения власти на уровне полиэтнических субъектов Федерации.

¹ См.: *Бабаков ВТ., Матюнина ЕВ., Семенов В.М.* Межнациональные противоречия и конфликты в России // Социально-политический журнал. 1994, № 8.

. Консоциализм применялся и в конфликтах, вызванных невозможностью выделения районов с компактным проживанием этнических групп. Он представляет собой включение представителей этнических групп в систему государственной власти республик, предоставление им контроля над сферами хозяйственной деятельности, связанными с реализацией их жизненно важных интересов и потребностей, учреждение форм межэтнического культурного сотрудничества для свертывания конфликтов на базе стремления народов к образованию новых субъектов Федерации.

Вместе с тем современная политическая ситуация в России может претерпеть значительные изменения в результате роста влияния в нашей стране не только этнических, но и религиозных групп и организаций, а также стоящих за ними элит и лидеров. (Так, по прогнозам демографов, к середине нынешнего столетия доля коренных нерусских народов, исповедующих ислам, в общей численности населения России составит около 25 %)¹. Этот рост, главным образом, обусловлен расширением самой социальной базы этих групп и организаций, а, следовательно, и возможностей по политической мобилизации поддерживающих их граждан России. Национальные и религиозные группы, в частности, некоторые российские мусульмане или татары, уже выдвигают политические требования, касающиеся изменения внешнеполитического курса страны, введения поста вице-президента РФ для представительства интересов наиболее крупных нерусских этнических групп.

Отдельную опасность в перспективе представляют собой группы иммигрантов из дальнего зарубежья, политические организации и крупные по численности диаспоры которых способны породить движения сепаратистской направленности, а также движения за предоставление им прав граждан страны или более широких политических прав.

В этих условиях при вероятном демографическом дисбалансе между славянским населением и совокупностью остальных неславянских народов России политическому руководству страны придется пойти на определенные уступки не настроенным на полную дезинтеграцию РФ этническим и религиозным группам. В качестве образца в этом плане может служить практика современной Индии, в политической системе которой достаточно широко используется принцип пропорционального разделения государственной власти между этническими, субэтническими и профессиональными группами.

В политической практике России пропорциональное разделение государственной власти может быть реализовано, с одной стороны, на уровне тех субъектов Федерации, в которых существуют большие группы населения, придерживающиеся различных вероисповеданий и относящихся к различным этносам. С другой стороны, возможна консоциация на общегосударственном уровне в виде представительства в палатах Федерального Собрания, неформального представительства в системе правительства и федеральных органов исполнительной власти, возможно, и в судебной

¹ По некоторым данным, численность этнических мусульман в России уже достигла 15% населения страны (подробнее см.: *Ивашов Л.Г.* Цит. соч. С. 276; *Модестов С.А.* Геополитика ислама. М., 2003. С. 130—131).

системе страны. Расширение прав мигрантов при этом должно сочетаться с подавлением любых их попыток осуществить ирредентизм, отделение приграничных территорий их компактного проживания от РФ и с последующей их депортацией из страны.

Однако целостность страны при этом сценарии может быть существенно ослаблена и сохранена лишь при высоком уровне политической культуры сотрудничества этнических и религиозных групп между собой, согласия по вопросам дальнейшего сохранения целостной российской государственности на уровне их элит и лидеров.

В том случае, если столь радикальных изменений не произойдет, целесообразно реализовывать принцип деполитизации этничности и религиозной принадлежности, решение проблем межэтнических и межконфессиональных отношений неполитическими средствами. Подход деполитизации этничности и религиозности сегодня наиболее предпочтителен для России, поскольку поддерживает равенство прав групп и общин в сфере культуры, образования, вероисповедания, удерживает их от решения противоречий с помощью сепаратизма регионов, автономизации территории компактного проживания ущемленных этнических групп, столкновения в борьбе за власть между конфессиями. В отношении иммигрантов, не принадлежащих к коренным российским народам, данный подход предполагает запрет на расширение прав иноэтничных групп в РФ и их последующее возвращение на родину.

*В.В. Сопряков,
кафедра мировой и российской политики*

Государственная промышленная политика: общие модели и задачи для России

Правильное определение места и роли государственной промышленной политики в переходный период является одним из важнейших факторов успеха развития российского общества.

Особый интерес к этой проблеме в последние годы был проявлен как российскими правительственными органами, так и некоторыми зарубежными политическими институтами. В последние годы Федеральное Собрание РФ постоянно возвращается к теме реализации новой промышленной политики,¹ которая смогла бы беспрепятственно действовать в современном обществе. Также европейские органы регулярно проводят большие совещания по проблемам промышленной политики и перестройки промышленности, в которых участвуют многие страны, включая Россию.

Интерес к этой проблеме связан с тем, что в странах Центральной и Восточной Европы реформы начались несколько раньше, чем в Российской Федерации. В те годы была повышенная эйфория от того, что дерегулирование и приватизация быстро помогут решить проблемы структурной перестройки и экономического роста, а также вхождения национальных экономик в мировое хозяйство¹.

Очевидно, что эти условия являются необходимыми, но не достаточными для того, чтобы перевести централизованно планируемую экономику, которая была у них в то время, в рыночную, конкурентную среду. В то время не было разговоров о каком-то регулировании со стороны государства, о механизме его взаимодействия с рынком.

Представляется целесообразным, что государственная промышленная политика во многом соотносится с общей экономической политикой в переходной экономике. Поэтому общая экономическая политика в идеале должна включать разработку главных проблем общественного воспро-

¹ См.: *НормД*. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М., 1997.

изводства: экономический рост, накопление, потребление, инвестиции, норму безработицы и ряд других важнейших экономических параметров воспроизводства.

Цель промышленной политики — преимущественно косвенные методы государственного регулирования эффективного промышленного развития (а в необходимых случаях — прямого регулирования), устранение всех препятствий для экономического роста, которые не могут быть устранены естественным ходом событий.

Государственная промышленная политика, как ядро общеэкономической политики, связана в первую очередь с проведением инновационной, инвестиционной и структурной перестройки промышленного производства. В принципе макроэкономическая политика главной целью имеет финансовую стабилизацию хозяйства, а промышленная политика — экономический рост при динамичном изменении структуры и повышении эффективности промышленного производства и конкурентоспособности продукции.

Промышленная политика должна расширять и создавать новые рынки, выходить на конкурентоспособный уровень производства, увеличивать доходность предприятий, обеспечить их лидирующую роль на рынке промышленных товаров и услуг и т.д.

Вместе с тем следует отметить, что за последнее время произошла эволюция промышленной политики. Раньше промышленная политика во многом была связана с прямым государственным регулированием. Государственный сектор во многих странах, особенно во время Второй мировой войны и первые послевоенные десятилетия, составлял значительную долю — от 30 до 40 %. В результате нарастающих процессов приватизации эволюция проходила в направлении перехода от прямых методов регулирования промышленного развития со стороны государства к косвенным методам регулирования на основе промышленной политики.

Промышленная политика должна решать следующие основные проблемы, как это представляется Европейской экономической комиссии:

1) реформы в области нормотворчества и развития законодательства (включая проблемы либерализации, дерегулирования; социальное, трудовое и промышленное законодательство; финансовый инжиниринг, приватизацию);

2) политика в конкретных промышленных секторах (промышленная перестройка, закрытие и конверсия оборонных отраслей промышленности, поддержка мелких и средних предприятий, поддержка высокоприоритетных отраслей);

3) занятость и производительность;

4) инвестиции в материальные активы (промышленность, транспортная инфраструктура, связь);

5) инвестиции в нематериальные активы (промышленные исследования и разработки, передача технологии; подготовка кадров, в том числе

¹ См.: История мировой экономики. Хозяйственные реформы 1920—1990 гг. / Под ред. А.И. Марковой. М: ЮНИТИ, 1995.

управленческих; повышение качества, экологически чистые технологии; развитие стандартизации и статистики);

6) политика в области конкурентоспособности и конкуренции (мероприятия на внутреннем рынке; развитие экспорта и либерализация торговли);

7) международные инвестиции;

8) экологическая политика, промышленная экология;

9) промышленные аспекты энергетической политики;

10) политика регионального развития;

11) промышленное сотрудничество между развитыми странами и странами, находящимися на переходном этапе;

12) специфические аспекты промышленного развития стран, находящихся на переходном этапе¹.

Вместе с тем прямое управление государство может осуществлять только в отношении государственного сектора промышленности. А для всей остальной сферы промышленности может быть какое-то рамочное регулирование, связанное, например, с инновационной, инвестиционной, структурной и другими видами промышленной политики. В смешанной экономике государственный и негосударственный сектора промышленности должны работать в одинаковых условиях, то есть по рыночным законам, в одной и той же экономической среде. Понимание этой проблемы и есть суть переосмысления роли государства в переходной экономике.

Главная беда и промышленности, и экономики России в целом — очень слабая институциональная основа всех преобразований. Многие элементы институциональной базы предыдущей модели развития устарели, в то же время необходимые новые элементы не созданы.

В конечном итоге речь идет о создании институциональной рыночной среды, в которой бы отражались интересы государства и бизнеса с учетом общепромышленных интересов, а также интересов региональных и отраслевых структур.

Возникает потребность в изменении акцентов в экономической и промышленной политике, с тем, чтобы в конечном итоге и государство, и рынок пришли к гармоничному взаимодействию. В настоящее же время создалась такая ситуация, когда они не помогают друг другу, а выступают друг против друга.

Таким образом, у нас государство и бизнес пока выступают не как сообщающиеся сосуды для решения единых задач, а как противники, стремящиеся доказать свое превосходство в реализации своих интересов.

В современной же зрелой рыночной экономике и развитых демократических институтах на основе теории компромиссов между государством и бизнесом выстраиваются четкие и гибкие отношения делового партнерства.

Так, в Швеции Министерство промышленности имеет следующие функции:

¹ См.: Сайт Представительства Европейской Комиссии в Москве (<http://cssu.crimea.ua/~segy/work/00/ECO/ORG/COI928.HTM>).

а) разработка генеральных направлений промышленной политики;

б) структурные и секторальные изменения в рамках промышленности, торговли и распределения;

в) исследование технического промышленного развития;

г) приобретение шведских предприятий иностранным капиталом и отношения с транснациональными компаниями;

д) состояние государственного сектора (есть специальная структура, которая отвечает за государственный сектор промышленности Швеции);

е) политика в отношении малого бизнеса;

ж) патенты, стандартизация, метрология.

Функции шведского Министерства промышленности больше являются рамочными проблемами, которые необходимо решать для улучшения институциональной среды¹.

Очевидно, для России очень важны пропорции в трансформационном и отраслевом подходе к проблемам развития промышленности.

Лучшая поддержка всем отраслям промышленности возможна тогда, когда на законодательном уровне решены общие проблемы развития, четко прописаны механизмы и процедуры трансформационных изменений, поскольку особое решение проблем на узкоотраслевом уровне есть лишь временное решение.

Одной из важнейших задач российского государства на современном этапе является создание социально ориентированной рыночной экономики. При этом конечным итогом должно стать создание таких наилучших условий, при которых рыночные преобразования давали бы максимальный социально-экономический эффект.

Главная задача российского правительства на сегодняшний день заключается в реорганизации и преобразовании основного звена — крупных и крупнейших промышленных предприятий, которые смогут вытянуть всю цепь связанных с ними средних и малых предприятий.

Пока же и государство, и бизнес (особенно в смешанных предприятиях) слабо регулируют все более усложняющиеся рыночные процессы производства.

Теневая экономика, по оценкам, составляет примерно 20—40 % не только в хозяйстве в целом, но и в промышленности². Налицо абсолютно ясная тенденция роста теневой экономики, которая связана с возможностями занижения налогооблагаемой базы.

С 1992 г. экономические реформы осуществлялись, исходя из приоритета финансовой стабилизации как условия массированного притока в экономику России иностранного и российского капитала, в результате чего должно было активизироваться экономическое развитие. Задачи экономического роста и развития, проведения активной промышленной политики по существу не ставились.

¹ См.: Угавямсон О.И. Экономические институты капитализма Фирмы, рынки, «оттеноческая концентрация». СПб., 1996.

² См.: Сайт Центра политической конъюнктуры России (<http://www.ancentr.ru>).

Ставка на приоритет финансовой стабилизации себя исчерпала, теперь нужна иная экономическая стратегия, более эффективная для экономического развития.

Задача удвоения ВВП к 2010 г., поставленная в Послании Президента Российской Федерации В.В. Путина Федеральному Собранию Российской Федерации¹, может быть решена только при условии роста промышленного производства.

Промышленная политика не может сводиться к корпоративной промышленной политике, субъектами которой выступают предпринимательские структуры и при которой роль государства сводится к обеспечению свободной конкуренции. Подчеркивая необходимость сочетания активной роли государства в промышленной политике и ее опоры на предпринимательскую инициативу, следует указать на значение диалога власти и предпринимательских кругов, а также заинтересованной общественности.

Эффективное и цивилизованное государство в своих целях обязано учитывать объективно существующие личные, групповые и общие интересы, права человека, корпоративные (общественные), отраслевые, региональные интересы, интересы государства в обеспечении национальной безопасности и устойчивого долгосрочного (стратегического) существования. При конструировании промышленной политики важно признание и учет гуманитарных и социальных аспектов.

Из определения промышленной политики как государственной, в отличие от корпоративной, вытекает то, что критерий конкурентоспособности не может носить универсального характера. Целый ряд отечественных производств, учитывая особенность условий России, например, климатические издержки, относительно высокий социальный пакет, проблемы транспортной инфраструктуры, вопросы обеспечения национальной безопасности, — изначально оказывается в проигрышном положении. Поэтому целесообразно исходить из принципа относительности, а не абсолютности критерия конкурентоспособности. Это означает ориентацию на мировую конкурентоспособность конкретного перечня производств, которые уже готовы или постепенно смогут конкурировать на мировом уровне. Те производства, которые имеют принципиально иные, худшие позиции по сравнению с мировыми аналогами, но важны для устойчивого и безопасного развития страны, должны оцениваться по эффективности, в сравнении с конкурентами из числа отечественных производителей.

Государственная промышленная политика имеет существенные отличия от корпоративной промышленной политики, миссия которой более узка, а критерии эффективной деятельности могут сводиться к получению максимальной прибыли. Ответственность государства — шире. Критерии государственной промышленной политики носят многомерный характер, обусловленный всеми миссиями и ответственностями государства (безопасность, устойчивость, гуманистичность и т.п.).

Учитывается и региональный аспект государственной промышленной политики, поскольку в российском случае условия и проблемы в ре-

¹ См.: Сайт Президента Российской Федерации (<http://president.kremlin.ru>).

гионах носят различный и специфический характер. Государственная федеральная промышленная политика должна стыковаться с интересами и действиями в этой сфере субъектов Российской Федерации, не подменяя и не вторгаясь в компетенцию государственной власти субъекта Российской Федерации.

Промышленная политика реализуется как методами макроэкономического регулирования (создание правил и условий, мотиваций поведения участников рынка, бюджетное перераспределение ресурсов), так и методами администрирования. В состав ее инструментов входят также формирование общественного мнения и ценностных социокультурных и личностно-поведенческих шкал, организация диалога рыночных субъектов и государственной власти, согласование интересов на территории (горизонтальное) и межуровневое (вертикаль власти).

В число субъектов промышленной политики, кроме государственных институтов, входят рыночные и региональные субъекты. Причем в условиях незрелости некоторых субъектов элементом самой промышленной политики становится содействие их созреванию, например, стимулирование региональной кластеризации или диалога «бизнес — власть».

В государственной промышленной политике необходимо различать неотложные (антикризисные) и долгосрочные меры. Неотложные меры более тяготеют к корректирующим макроэкономическим решениям, носят «запускающий» характер. Долгосрочные меры должны быть направлены на реализацию стратегических установок, жизненно важных национальных интересов и приоритетов России в экономической сфере.

*М.Л. Трушина,
кафедра истории социально-политических учений*

Политическая борьба в Югославии

На рубеже XX—XXI столетий Балканы оказались в большей степени, чем другие регионы мира, зоной радикальных перемен и безудержного насилия. Наряду с этим они превратились в ареал, где при урегулировании конфликтов применяются инновативные подходы. Регион, в котором прежде господствовали коммунистическая идеология и присущая советскому режиму внутривластная стабильность, пережил в 1990-е годы кровопролитный распад многоконфессионального государства, испытал трагедию войн, геноцида и «этнических чисток».

Сегодня Балканы остаются регионом, в котором особенно отчетливо проявляются многие центральные проблемы миропорядка XXI в., такие, как границы самоопределения народов, линия поведения в отношении этнических конфликтов, необходимость антикризисного менеджмента и новых подходов к сохранению мира, легитимность гуманитарных интервенций. Хотя на события в регионе оказывают влияние уникальные, специфические факторы, полученные там уроки и опыт имеют универсальное значение и применимы также для других частей мира.

22 июля 1990 г. Дж. Сканлейн, бывший послом США в Югославии в 1980-х годах, дал оценку происходящему на Балканах и отражению этих событий в западных (американских) СМИ. По его мнению, одной из причин негативного восприятия Сербии, созданного СМИ Запада, является слабое развитие Public Relations (PR) в Югославии в целом и в Сербии в частности.

Действительно, события на Балканах продемонстрировали важную роль PR как самостоятельной теоретической и прикладной дисциплины. Ярким примером является Словения, наиболее развитая сейчас в экономическом и социальном плане страна. В далеких 1990-х годах тогдашний ее лидер Ж. Качин, используя различные PR-технологии, практически единолично выиграл войну, представив Словению как маленькую мирную европейскую страну, расположенную на солнечных склонах Альпий-

ских гор, безвинно пострадавшую от коммунистического режима. Другие два теперь независимых государства — Хорватия, а также Босния и Герцеговина — наняли всемирно известные PR-агентства, которые были способны помочь им в достижении их целей.

Безусловно, нельзя не дооценивать роль СМИ, ведь именно технически грамотное применение пропагандистских возможностей лояльных СМИ — залог всех военно-политических побед, одержанных США и их союзниками по НАТО за последние годы. «И если Словения, Хорватия и даже Косово тщательно готовились к информационной войне, то Сербия полагала, что правда сильна сама по себе, что ее не надо защищать. Генерал Младич сказал в одном из своих интервью: «Никакая не тайна, что Хорватия вложила колоссальные деньги в пропаганду. Хорватия истратила свыше 30 млн. долл., чтобы писали так, как надо Франьо Туджману и его экстремистской партии ХДС в соответствии с их целями. Однако мы не вкладывали средства в такую пропаганду, нас не интересуют таким образом сконструированные истины». Все верно, но только Словения и Хорватия выиграли эту информационную войну и достигли своей цели»¹.

А что же Сербия, что она могла противопоставить и показать европейскому и мировому сообществу? Правление лидера С. Милошевича, объявленного в 1995 г. «гарантом мира на Балканах», обошлось сербам очень дорого. Разделение нации на патриотов и изменников, попытки отгородиться от всего мира, лозунги «никто не сможет победить нас», разрушенная санкциями экономика — это лишь малые последствия его политики. Большинство представителей сербского правительства отказывались давать интервью западной прессе, считая их членами одного большого движения, направленного на дискредитацию сербского народа. Милошевич закрыл несколько оппозиционных газет и радиостанций, и это не вызвало протеста со стороны населения, так как многие считали, что негативное восприятие сербской нации за границей оказывает пагубное влияние на домашние СМИ. Только во время бомбежек Белграда несколько представителей Сербского государства выступили перед западными средствами массовой информации с рассказом о происходящих событиях, но это были лишь слабые попытки. Югославские политики не были готовы интерпретировать информацию в нужном им ключе. Президент Сербии не считал необходимым обратиться к нации. Представители СМИ Югославии были оставлены в одиночестве на пресс-конференциях и встречах с западными журналистами. Руководство страны заволашеивало миф о «непобедимости» и «избранности» сербского народа.

Нельзя, конечно, не упомянуть о PR-давлении, оказанном на мировую общественность: сербы и Сербия в средствах массовой информации Запада олицетворялись с фашистами, убийцами, виновниками всего, что происходит на Балканах. Большой и даже новаторской программой по подготовке к слову Сербии стало целенаправленное воздействие на массовое сознание как в самой Югославии, так и во всем

¹ Гуськова Е.Ю. История Югославского кризиса (1990—2000). М, 2001. С. 46.

мире. Эта программа вошла в историю как *сатанизация сербов*, которая в дальнейшем была поставлена на широкую коммерческую основу. Власти Хорватии, Боснии и Герцеговины, а также албанская оппозиция Косова вскладчину наняли вашингтонскую пиаровскую фирму «Ruder-Finn Global Public Affairs» для ведения антисербской пропаганды с целью дестабилизации Югославии.

Декларируя абсолютную «непредвзятость», журналисты, вольно или невольно, занимались не объективным информированием мировой общественности о том, что происходит в данном регионе, но фактически осуществляли информационную поддержку конфликтов, надежно обеспечивая руководителям стран Запада симпатии избирателей в США и странах ЕС, а также, по мере необходимости, и населения тех стран, поддержка которых требовалась на данном этапе операции. При этом СМИ не гнушались использовать заведомо ложные сведения и откровенные фальсификации, идя на все ради того, чтобы сформировать мнение большинства о данном конфликте в необходимом Вашингтону и его союзникам ключе. Достоверно известно о нескольких случаях прямых фальсификаций, цель которых была скомпрометировать сербов в Боснии.

Так, например, осенью 1993 г. в ряде немецких газет появилась фотография, на которой старуха возлагает цветы на свежую могилу. Подпись гласила, что на этом снимке — боснийская мусульманка, скорбящая по своему сыну, погибшему от рук кровожадных сербских бандитов. Однако одного взгляда на фото было достаточно, чтобы понять — автор подписи беззастенчиво лжет. Женщина, названная им мусульманкой, возлагала цветы к подножию... православного креста, а имя лежащего под ним человека было написано кириллицей! А ведь любому, кто интересуется Балканами, ясно, что на фото — православная сербка, а вовсе не мифическая «мусульманка».

Еще одним фактом давления на мировую общественность можно считать фильм, показанный по Британскому телевидению снятый журналистами П. Маршалом (телекомпания «ITN») и Э. Вулиами (газета «Guardian») о якобы обнаруженных ими концентрационных лагерях. В фильме был показан истощенный, полуголый босниец, находящийся за колючей проволокой. Естественно, это не могло не взбудоражить мировую общественность: в центре Европы в конце XX века повторяются ужасы Второй мировой войны! Уже на следующий день британские министры решили послать в Боснию и Герцеговину войска. Официальный представитель Госдепа США М. Татвайлер заявила, что «факт существования концентрационных лагерей на территориях, подконтрольных сербским формированиям в Боснии, отныне не подлежит сомнению». А статьи в «The New York Times» и «The Washington Post», где руководители Республики Сербской Р. Караджич и Р. Младич рисовались «духовными детьми Гитлера» и «новыми балканскими мясниками» завершили дело¹. Хотя на самом деле это был лишь искусно смонтированный фильм.

¹ Поморцев А. Вооруженные конфликты на территории бывшей Югославии, их причины и последствия. Влияние СМИ на развитие этнических конфликтов на Балканах в 90-е гг. XX века // Русский образ. 2003, № 1.

Однако все не ограничивалось PR-акциями, направленными на манипуляцию общественным мнением мирового сообщества, а также прямыми силовыми действиями против Сербии. Немалую роль сыграло и вмешательство западных стран в систему внутривнутриполитических коммуникаций Югославии. Важной задачей было объединение раздробленных сил правой оппозиции в Сербии. Американские и западноевропейские деньги направлялись в правые оппозиционные партии и СМИ через такие организации, как Институт открытого общества Дж. Сороса и Национальный фонд поддержки демократии (США). Деньги из США поступали сербской оппозиции и через SEED (Support for East European Democracy — «Поддержка демократии в Восточной Европе») — структуру, расходы которой являются частью бюджета Госдепартамента США. Всего в Сербию поступило через SEED 15,3 млн. долл. в 1998 г., 24,3 млн. в 1999 г. и, наконец, 55 млн. в 2000 г. Для их распределения использовались, в частности, каналы организации Балканская Инициатива при Американском Институте Мира.

Что представляла из себя политическая жизнь в Сербии в 1990-е годы? После многочисленных потрясений, произошедших с 1991 по 1997 г., в Сербии возобладала всеобщая апатия. Оппозиция в который уже раз утратила единство своих рядов, а режим Милошевича пытался лишить смысла любой протест. В октябре 1998 г. группа студентов, организовывавшая протесты 1991, 1992 и 1996—97 годов, объединилась вокруг новой идеи мирного свержения Милошевича и изменения существующего режима. К подготовке переворота также была привлечена «общественная» организация — Международный республиканский институт (IRI), который был занят студенческим движением «Отпор» На нем остановимся подробнее, т.к. «Отпор» сыграл решающую роль в сербской «бархатной революции», послужив тараном для слома государственных структур. Идея движения привлекла большое количество народа. Однако во время натовских бомбардировок Белграда миссия движения оказалось на грани провала. Осуществлять акции протеста в условиях военного времени не представлялось возможным.

Но после бомбардировок в августе 1999 г. «Отпор» возобновил свою работу и с удвоенной силой взялся за осуществление своих идей. Представители движения публично заявили о своих целях: изменение закона об Университете, изменение закона о средствах массовой информации, смена режима Милошевича и изменение политической системы. В октябре 1999 г. были открыты первые офисы движения. Популярность «Отпора» неумолимо росла. Не имея возможности выйти на президентские выборы 2000 г. самостоятельными силами, было принято решение начать переговоры с лидерами оппозиции и создать единый антиправительственный блок.

Под давлением возрастающего недовольства, а также благодаря большому влиянию, оказываемому «Отпором» на общественность, занганные в угол, лидеры оппозиции подписали соглашение о сотрудничестве и в январе 2000 г. сформировали Демократическую оппозицию Сербии (ДОС). Наряду с этим проводилась большая работа по созда-

нию единой коалиции с неправительственными организациями Сербии и теми средствами массовой информации, которые находились в оппозиции к режиму. Президентские выборы в Югославии были назначены на 24 сентября 2000 г. Движение начало широкомасштабную подготовку к этим выборам. «Отпор» придумал призыв «Готов је» (т.е. с ним покончено), который стал самым популярным политическим мотивом во всей Сербии. Вместе с тем совместно с 42 неправительственными организациями «Отпор» инициировал и провел кампанию «Пора!» на территории всей Сербии,¹ в которой целый ряд известных людей призывал граждан пойти на выборы. Эта кампания имела целью пробудить сознание граждан и объяснить им, что только участием в голосовании они могут изменить свою судьбу¹.

«Отпор» тщательно готовился к перевороту. Лозунги, настенные стенды и другие материалы оппозиции редактировались специалистами рекламных компаний. Пропаганда велась на высоком профессиональном уровне, «Отпору» бесплатно помогали ведущие рекламные агентства Сербии (деньги им шли напрямую из-за рубежа). Настроения людей в Сербии сначала тщательно изучались, а затем становились объектом манипулирования с помощью «Отпора».

Коалиция ДОС, насчитывавшая 19 партий, выдвинула на выборы единого кандидата, которым стал В. Коштуница, набравший в итоге более 50 % голосов избирателей. Результаты выборов были признаны режимом недействительными. «Отпор» начал подготовку к заключительному митингу по свержению режима Милошевича, который должен был пройти в Белграде 5 октября 2000 г. Гражданам удалось войти в Союзную Скупшину Белграда и в святая святых режима — РТС (Радио и Телевидение Сербии), что практически означало победу. На следующий день, 6 октября 2000 г., Милошевич признал свое поражение в выборах. Произошедшие события были названы «бескровной революцией», т.к. во время нее удалось избежать человеческих жертв.

В течение 2002 г. в политике Сербии преобладало ожесточенное политическое и личное соперничество между югославским президентом В. Коштуницей и сербским премьер-министром З. Джинджичем. Конфликт, тормозивший правительственные реформы, был усугублен переговорами между двумя югославскими республиками, Сербией и Черногорией, о превращении Югославской федерации в союз двух суверенных государств. Возможность прекращения существования поста президента заставила Коштуницу выставить свою кандидатуру на осенних президентских выборах в Сербии против союзника Джинджича — М. Лабуса. Безразличие избирателей было настолько велико, что ни один кандидат не набрал более 50 % голосов, и на конец года президентское кресло оставалось незанятым. Не сумев избежать политических скандалов, ДОС распался.

Убийство премьер-министра страны Джинджича 12 марта 2002 г. ярко продемонстрировало, что политический накал в стране не ослабе-

¹ Шикман С. Идеальная революция — без насилия к переменам. Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре // Новое литературное обозрение. 2004, № 1.

вает. До сих пор не приняты законы, противодействующие криминалу и коррупции в высших органах власти, страна находится в исключительно сложной экономической ситуации.

Народное движение «Отпор» продолжает существовать на сербской политической сцене до сих пор. Главные задачи, которые ставит перед собой движение, — формирование собственной политической партии и взаимодействие с неправительственными организациями Сербии. «Отпор» пользуется опытом, приобретенным за последние пять лет, и продолжает работу по борьбе с коррупцией, криминалом, развивает региональное сотрудничество и наблюдает за работой выборных органов. Между тем одной из важнейших целей «Отпора» является и передача своего опыта, знаний и умений гражданам других стран. Активисты «Отпора» проводят тренинги и консультации по способам и технике политической борьбы. Они обучают своих активистов, а также активистов других организаций мастерству борьбы без насилия, умению работы в команде, организации событий, выступлению в средствах массовой информации и многим другим приемам, необходимым для успешной работы. Известно, что технологии движения «Отпор», разработанные и впервые опробованные в Югославии, были впоследствии успешно применены во время «Революции роз» в Грузии и во время «Оранжевой революции» на Украине.

Политический накал в стране не ослабевает до сих пор, что показывают происходящие там события: референдум в Черногории, прошедший 21 мая 2006 г. и приведший к полной независимости Черногории; неопрделенный статус Косово, а вслед за ним и другой автономной области — Воеводины. Таинственная смерть человека, которого Запад заранее окрестил главным виновником кровавых конфликтов на пространстве бывшей Югославии, не могла не получить соответствующий резонанс у него на родине. Спор по поводу обстоятельств смерти Милошевича наверняка поднимет вопросы о том, сможет ли Сербия осудить гражданскую войну 1990-х годов. Евросоюз дал понять, что переговоры о вступлении Сербии в ЕС будут заморожены до тех пор, пока Сербия не поможет арестовать Младича и Караджича, обвиненных в военных преступлениях боснийских сербов. Президент Тадич, чья Демократическая партия возглавляла народное движение, свергнувшее Милошевича с вершины власти в 2000 г., заявил, что Сербия пойдет на такое сотрудничество. Однако, что из этого получится, покажет время.

*А.В. Федякин,
кафедра мировой и российской политики*

Исследование политики формирования позитивного образа государства: возможности и пределы современной науки

Исследование проблемы поиска теоретико-методологических и концептуальных основ политики формирования позитивного образа государства побуждает обратиться к достаточно широкому спектру областей знания.

Поскольку речь идет о формировании образа государства, то это прежде всего имиджология и теория связей с общественностью. Но работа в этих областях диктует необходимость опоры на результаты сравнительных политических исследований по той причине, что поиски оптимальных форм позиционирования государства внутри страны и на международной арене требуют рассмотрения и зарубежного опыта в данной области.

Кроме того, изучение формирования образа государства не может быть плодотворным без понимания отечественного опыта государственной внутри-, внешне- и военно-политической пропаганды и информирования, формирования благоприятного общественного мнения о России, его специфики, что обуславливает обращение и к политической истории отечества.

Невозможно, наконец, уйти от оценки результатов практической реализации политики формирования позитивного образа государства, особенно наиболее сложных из них, вследствие чего возникает необходимость в использовании такой отрасли политической науки, как исследования современного политического процесса в России.

Речь идет, таким образом, о достаточно многоплановом, комплексном междисциплинарном исследовании, основанном на имеющемся научном знании, но требующем соотнесения, а в некоторых случаях — уточнения категориального аппарата и логики каждой из дисциплин для их совместного применения.

Проблема формирования позитивного образа государства внутри страны и за рубежом может быть вполне справедливо охарактеризована

как мало исследованная в отечественной политической науке и смежных с ней областях знания: теоретических основ применения информационных технологий, теоретических основ проведения информационных кампаний, информационной политики, связей с общественностью, политической рекламы, политической пропаганды и агитации, политической мифологии, других направлений и дисциплинах.

Вместе с тем отдельные направления исследований в области политической коммуникативистики могут дать ряд положительных результатов.

Так, в рамках теории информационной политики достаточно хорошо изучен комплекс проблем, связанных с отношениями, которые складываются в разных странах между государством и средствами массовой информации. Выделены различные типы информационных технологий — публичные, полутеневые, теневые, нелегальные, типы информационных стратегий — информирования общественности, политической мобилизации и др.¹ Однако проблема взаимодействия правительства и более широкой категории участников формирования позитивного образа государства — общественных организаций и частных лиц — остается практически не исследованной.

На весьма высоком уровне находятся первичные исследования различных способов информационного воздействия на общественное сознание — политической мифологии, значения религиозных форм влияния на сознание в политических целях, политической идеологии, пропаганды и агитации, маркетинговых способов информационного воздействия (государственных и корпоративных связей с общественностью), политической рекламы, информационного лоббирования, политического имиджмейкинга и др.²

¹ См.: *Аганов А.Б.* Основы государственного управления в сфере информатизации Российской Федерации. М., 1997; Актуальные проблемы Европы. СМИ и демократия в современном мире. М., 2002; *Анникова В.А.* Информационная политика в системе властных отношений: региональный аспект. Кемерово, 2000; *Гудков В.В.* Государство и информационное общество // Труды МПОА. Вып. 4. М., 1999; Законы и практика использования СМИ в одиннадцати демократиях мира: сравнительный анализ. М., 2000; *Нисневич Ю.А.* Информационная политика России: проблемы и перспективы. М., 1999; *Moore N.* Information policy and strategic development a framework for the analysis of policy objectives. ASLIB Proceeding. 1993. Vol. 45. № 11/12; *Reinermann H.* The utilization of information technology in Germany administration // International review of administrative sciences. 1997, № 63; и др.

² См.: *Аронсон Э., Праткин А.* Эпоха пропаганды: механизмы убеждения. М., 2002; *Безгодова О.В.* Функции ПР в политическом управлении // Политическое управление. М., 1997; *Борисов Б.Л.* Технологии рекламы и ПР. М., 2000; *Власов А.И.* Политические манипуляции: история и практика СМИ США. М., 1982; *Землянова Л.Н.* Реклама в период гиперсигнификации // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 1995, № 3; *Зиновьева А.В., Морозов С.А., Морозова Е.В.* Политический менеджмент: М. — Краснодар, 2003; *Егорова-Гантман Е.* и др. Политическая реклама. М., 1999; *Лебедева Т.Ю.* Паблик рилейшнз. Корпоративная и политическая режиссура. М., 1999; *Лисовский С.Ф.* Политическая реклама. М., 2000; *Мирошниченко А.А.* ПР в общественно-политической сфере. М., 1998; *Мошкин С.В.* Политическая реклама: пособие для начинающих политиков. Екатеринбург, 1994; *Пашенцев Е.Н.* ПР: от бизнеса до политики. М., 2000; *Пишова С.Н.* Финансирование политического рынка: теорети-

¹ Так, на весьма высоком уровне находятся разработки в области политической пропаганды и агитации, создания имиджа политических лидеров, коммерческих и некоммерческих организаций и т.д.

Теоретико-методологические основы использования политической агитации и пропаганды были сформированы к 1970-м — 1980-м гг. в СССР и отражены в работах ЦТ. Журавлева, Е.М. Кузнецова, Е.Н. Марихина, П.В. Позднякова, А.И. Яковлева и др.¹ В них был выработан категориально-понятийный аппарат, обозначены основы научных подходов, осуществлена систематизация методов политической агитации и пропаганды.

В 1970-е гг. в США и европейских «гранах, в отличие от Советского Союза, большее внимание стало уделяться разработке маркетинговых методов, предполагающих влияние на общественное поведение посредством информирования, рекламы, конструирования имиджа. Большой вклад в исследования государственных связей с общественностью внесли Абдулрахман Х. АльЮнад, Г. Берсон, С. Блэк, П. Грин, Ж. Джерстл, Ж.-М. Коттерет, Ф. Ланженю-Виллард, С. Хьют и другие специалисты в области связей с общественностью.

Государственные связи с общественностью во многом основаны на методиках, применяемых в бизнесе. Они были разработаны Ж.-П. Бодуаном, Б. Бренданом, Л. Матра, Д. Ньюсмом и другими теоретиками и практиками PR³. Значительная заслуга в адаптации данных методик для применения к формированию имиджа городов, регионов и государств принадлежит Г. Берсону, Ф. Котлеру, Д. Огилви, Э. Раису, Дж. Трауту и др.⁴ Одним из основных достижений западных специалистов явилось создание и практическое применение ряда разнообразных эффективных методов и приемов по формированию имиджа.

ческие аспекты практических проблем // Полис.: 1002, № 1. С. 18—30, № 2. С. 31—43; Скуленко М.И. История политической пропаганды. Киев, 1990; Федотова Л.Н. Реклама в социальном пространстве. М., 1996; Шестаков О.В. Информационные технологии современного лоббизма // Теория и практика управления: новые подходы. М, 2003; Approaches to media discourse / Ed. by A. Bell and P. Garret. Blanchwell Publishers LTD, 1998; Bogart L. Advertising // International encyclopedia of communication / Ed. by E. Bamow, G. Gerbner, W. Schramm, T. Worth. N.-Y. — Oxford, 1989; Creativity in Public Relation. N.-Y, 1998; и др.

¹ См.: Журавлев Г.Т. Социальная информация \ управление идеологическим процессом. М., 1973; Кузнецов Е.М. Политическая агитация: Научные основы и практика. М, 1974; Устная политическая агитация: Теория, оптимизация, методика. М., 1977; Поздняков П.В., Марихин Е.Н. Научное руководство агитацией. М, 1984; и др.

² Abdulrahman H. Al-Enad. Public relations' roles in developing countries // Public relations quarterly. 1990. Vol. 35, Spring. P. 24—26; Green P.S. Winning PR tactics. London, 1994; Cotteret J.-M. Gouvernants et gouvernes: La communication politique. P., 1973; Gerstl J. La communication politique. P., 1992; Huei S., >angeneieux-Villard Ph. La communication politique. ?, 1982; etc.

³ Бодуан Ж.-П. Управление имиджем компаний. PR: предмет и мастерство. М, 2001; Bruce B. Images of power. London, 1992; Matrat L. The strategy of confidence // International public relations review. 1990. № 13(2). P. 8—12; и др.

⁴ См.: Раё Э., Траут Дж. Позиционирование. Битва за узнаваемость. СПб., 2002; Kotler Ph. Marketing places. Attracting investments industry and tourism to cities, states and nations. N.-Y: The Free Press, 2001; и др.

Государственные связи с общественностью стали предметом исследования и в отечественной науке. В частности, в последние годы появился ряд работ в данной области, принадлежащих С.Е. Ананьевой, И.А. Василенко, В.М. Горохову, В.С. Комаровскому, Ю.А. Нисневичу, О.Н. Савиновой и др.¹

Исследования репутации за рубежом, международного имиджа страны также нашли свое место в системе направлений политической коммуникативистики. Наиболее заметными из них стали работы Г.Н. Вачнадзе, Э.А. Галумова, С.Е. Кургияна, И.Н. Панарина, В.Г. Сеидова, А.П. Ситникова, К.А. Хачатурова²

Проблемам имиджа лидера, организации посвящены труды И.Л. Викентьева, Е.В. Егоровой-Гантман, К.В. Плешакова, Г.Г. Почепцоваидр.³

В настоящее время наблюдается постепенное превращение данного рода прикладных знаний в теоретические основы связей с общественностью и имиджмейкинга. Вместе с тем проблемы, связанные со спецификой использования немаркетинговых и маркетинговых способов информационного воздействия при формировании позитивного образа государства, остаются пока без своего решения.

Другим направлением исследований, затрагивающим вопросы формирования образа государства, является **изучение различных аспектов психологии власти, ее восприятия и образов** в рамках политической психологии. К числу данных работ можно отнести публикации отечественных исследователей А.А. Гришко, В.А. Зорина, Е.А. Киктевой, М.В.Новиковой-Грунд, Т.Н.Пищевой, Н.М.Ракитянского, Е.В.Ушаковой, Н.П. Шелекасовой, Е.Б. Шестопа⁴. Широкий спектр публикаций

¹ См.: *Василенко И.А.* Связь с общественностью в государственных и местных органах власти // Проблемы теории и практики управления. 2003, № 4; *Гаджиев К. С.* Средства массовой информации и политика // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 1995, №1. С.47—57; *Горохов В.М., Комаровский В.С.* Связи с общественностью в органах государственной службы. М., 1998; *Нисневич Ю.А.* Информация и власть. М, 2000; *Савинова О.Н.* Власть и общество: деятельность служб по связям с общественностью в российских региональных органах управления: Автореф. дис.... докт. полит. наук. М., 1996; и др.

² См.: *Галумов Э.А.* Международный имидж России. М., 2003; *Информация. Дипломатия. Психология* / Под ред. Ю.Б. Кашлева. М., 2002; *Россия: Стратегия достоинства. Имидж и реальность страны, информационные технологии и кризисные ситуации* / Под ред. С.Е. Кургияна и А.П. Ситникова. М., 2001; и др.

³ См.: *Викентьев И.Л.* Приемы рекламы и публичных речей. СПб., 1999; *Егорова-Гантман Е.В., Плешаков К.В.* Имидж лидера. М., 1994; *Почепцов Г.Г.* Имиджология. М., 2002; *Brace V.* Images of power. London, 1992; и др.

⁴ См.: *Зорин В.А.* Проблема восприятия образа политика в контексте изучения его личности // Политико-психологические проблемы исследования массового сознания / Под ред. Е.Б. Шестопа⁴. М., 2002. С. 149—162; *Киктева Е.А.* Динамика образов Г. Явлинского и В. Путина в президентской кампании // Полис. 2000, № 4. С. 140—145; *она же.* Особенности формирования негативного образа политического лидера // Психология восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа⁴. М., 2002. С. 180—194; *Пищева Т.Н., Шелекасова Н.П.* Образ идеального политического лидера в массовом сознании // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2004,

зарубежных психологов по восприятию итическими лидерами кризисов и их угрозы (Д. Уинтер), создания образа лидерства и их кросс-национальное сравнение (К. Барр, С. Браун, ' *Л. Джаст, Э. Криглер, М. Пансер), дистантного изучения политического нтеблишмента (У. У айнтрауб, Д. Уинтер, С. Уокер, М.Дж. Херрманн) представлен российскому научному сообществу в серии хрестоматий и учебных пособий под редакцией профессора Е.Б. Шестопа¹.

Феномен репрезентации проблемы и ;го влияние на процесс принятия внешнеполитических решений подвергся всестороннему изучению в работах Р. Биллингса, Р. Бисли, Р. Доти, Э Сконечни, Ч. Херрмана², в том

№ 4. С. 81—93; *Ракитянский Н.М.* Модернизации России: политическая элита в контексте глобализации // Россия. Планетарные про;ессы / Под ред. В.Ю. Большакова. СПб., 2002. С. 352—386; *он же.* О политико-психологическом портретировании // Вестник политической психологии. 2003, № 1(4). С. 18—23; *он же.* Психологические особенности взаимодействия элиты и обще!ства в процессе политического формирования // Психология восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 63—74; *он же.* Семнадцать мгновений демократии: лидеры России глазами политических психологов. М., 2001; *Шелекасова Н.П.* Проблемы исследования неосознаваемых аспектов политических коммуникаций (Опыт избирательных кампаний регионального уровня) // Психология восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 86—96; *Ушакова Е.В.* Речь политика как фактор, влияющий на восприятие его образа (на примере В.В. Жириновского). Псих шогия восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 234—241; *Шестонас а Е.Б.* Восприятие образов власти: политико-психологический анализ // Полис. 1995. Ш 4. С. 86—97; *она же.* Личность и политика: критический очерк современных зал; шных концепций политической социализации. М., 1988; *она же.* Образы власти в России конца XX века. Некоторые результаты исследования 1993—2002 гг. // Психо Югия восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 31—52; *она же.* Оце нса гражданами личности лидера // Полис. 1997, № 6. С. 57—72; *она же.* Политическая психология. М.: ИНФРА-М, 2002; *она же.* Психологический профиль российской политики 1990-х. Теоретические и прикладные проблемы политической психологии М., 2000; *она же.* Теоретико-методологические проблемы исследования образов вт< лги // Психология восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 14—30; *Шестопа¹ Е.Б., Ноеикова-Грунд М.В.* Восприятие образов 12 ведущих политиков России (психологический и лингвистический анализ) // Полис. 1996, № 5. С. 168—19 ; и др.

¹ См.: *Уинтер Д.Дж.* Восприятие политическими т лидерами кризисов и их угрозы. Сравнительный анализ кризисов 1914 и 1962 гг. // Психология восприятия власти / Под ред. Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 136—148; *Уинтер Д.Дж., Херрманн М.Дж., Уайнтрауб У., Уокер С.Дж.* Дистантное изучение личности Дж. Буша и М. Горбачева: процедуры, портреты, политика // Политическая псхология. Хрестоматия / Составитель Е.Б. Шестопа¹. М., 2002. С. 54—92; и др.

² *Billings J.L., Hermann Ch.F.* Problem identification in sequential policy decision-making: The re-representation of problems // Problem representation in foreign policy decision-making / Ed. by D.A. Sylvan, J.F. Voss. Cat abridge: Cambridge University Press, 1998. P. 53—79; *Beasly R.* Collective interpretations: How problem representations aggregate in foreign policy groups // Problem representation in foreign policy decision-making / Ed. by D.A. Sylvan, J.F. Voss. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 80—116; *Doty R.L.* Foreign policy as social construction: a post-positivist analysis of U.S. counterinsurgency policy in Philippines // international studies quarterly. 1993, № 37. P. 297—320; *Skonieczny A.* Constructing NAFTA: Myth, representation and the discursive construction of U.S. foreign policy // International studies quarterly, 2001, № 45. P. 433—454; etc.

числе в рамках теории перспективы — в трудах Дж. Беджикяна, Р. Джервис, Дж. Леви, Р. МакДермот¹, а также И.Ю. Киселева, Т.В. Корниловой, О.И. Ларичева².

Влияние конструируемых политиками образов государства на процесс принятия решений в теории международных отношений исследуется в работах В.А. Евгеньева, Е.В. Егоровой-Гантман, И.Ю. Киселева, К.В. Плешакова³, а также Д. Блени, К. Боулдинга, Р. Джервиса, М. Коттама, Р. Херрманна, О. Холети и др.⁴ К. Монро конкретизирует взаимосвязь са-

¹ *Berjikian J.D.* Model building with prospect theory: a cognitive approach to international relations // *Political psychology*. 2002, № 4. P. 753—786; *Jervis R* Logic of images in international relations. Princeton: Princeton University Press, 1970; *Levy J.S.* An introduction to prospect theory // *Political psychology*. 1992, № 13. P. 171—186; *он же* Loss aversion, framing effects and international conflict // *Handbook of war studies* / Ed. by M.I. Midlarsky. Arm Arbor: University of Michigan Press, 2000. P. 193—221; *McDermott R* Risk-taking in international politics: Prospect theory in American foreign policy. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998; *McDermott R, Kugler J.* Comparing rational choice and prospect theory analyses: the US decision to launch operation «Desert storm», January 1991 // *The journal of strategic studies*, 2001. Vol. 24, № 3. P. 49—85; etc.

² См.: *Киселев И.Ю.* Политический истеблишмент: психологические аспекты практики властвования. М., 2000; *он же* Принятие решений в политике: теоретические аспекты психологии выбора. Ярославль, 2000; *Корнилова Т.В.* Психология риска и принятия решений. М., 2003; *Ларичев О.М.* Теория и методы принятия решений, а также Хроника событий в Волшебных Странах: Учебник. М., 2000; и др.

³ См.: *Евгеньев В.А.* Образы США и СССР в Концепции моровой политики Збигнева Бжезинского // *Полис*. 2003, № 1. С. 79—87; *Егорова-Гантман Е.В., Плешаков К.В.* Концепция образа и стереотипа в международных отношениях // *Мировая экономика и международные отношения*. 1988, № 12. С. 19—33; *Киселев И.Ю.* Динамика образа государства в международных отношениях: Автореф. дис. ... докт. социол. наук. СПб.: СПбГУ, 2003; *он же* Знание в структуре взаимодействия государств: «мы» и «они» на международной арене // *Вестник политической психологии*. 2002, № 1(2). С. 23—25; *он же* Образы государств в международных отношениях: механизмы трансформации // *Полис*. 2003, № 3. С. 50—57; *он же* Формирование образа государства и процесс социального познания // *Вопросы философии*. 2003, № 5. С. 3—13; *Киселев И.Ю., Смирнова А.Г.* Идентичность, стшус и роль как структурообразующие элементы образа государства в международных отношениях // *Кризис идентичности и проблемы становления гражданского общества* / Отв. ред. Н.Л. Иванова. Ярославль, 2003. С. 61—67; и др.

⁴ *Blaney D.* Equal sovereignty and an African statehood: Tragic elements in the African agenda in world affairs // *Contending dramas: A cognitive approach to international organizations* / Ed. by M. Cottam, Chih-yu Shih. N.-Y.: Praeger, 1992. P. 211—226; *Boulding K.* National images and international systems // *Journal of conflict resolution*. 1959, № 3. P. 120—131; *Jervis J* Images and Gulf War // *The political psychology of the Gulf War: Leaders, politics and the process of conflict* / Ed. by S.A. Renshon. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993. P. 173—179; *он же* Logic of images in international relations. Princeton: Princeton University Press, 1970; *Cottam M.* Contending dramas in American foreign policy // *Contending dramas: A cognitive approach to international organizations* / Ed. by M. Cottam, Chih-yu Shih. N.-Y.: Praeger, 1992. P. 75—100; *он же* Recent developments in political psychology // *Contending dramas: A cognitive approach to international organizations* / Ed. by M. Cottam, Chih-yu Shih. N.-Y.: Praeger, 1992. P. 1—18; *он же* The Carter administration's policy towards Nicaragua: Images, goals and tactics // *Political science quarterly*. 1992, № 197. P. 123—146; *Herrmann R.K.* Image theory and strategic interaction in international relations // *Oxford handbook of political psychology* / Ed. by D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 285—314; *он же* Perceptions

мовосприятия государства и его внешней политики посредством необходимости введения термина идентичности в теорию принятия решений¹.

Другим направлением исследований проблем формирования образа государства являются **исследования географических и геополитических образов стран и регионов**. Так, Н.Ю. Замятина разрабатывает тему региональных образов в аспекте когнитивно-географических контекстов, представляющих собой «спектр взаимосвязанных пространственных представлений, на которые может опираться мышление в рамках той или иной традиции в определенной ситуации»². Д.Н. Замятин исследует политико-географические образы в геополитическом контексте и их влияние на международные переговоры³. Исследования географических и геополитических образов стран и регионов хотя и представляют значительный интерес, однако, основное внимание в них уделяется географическим, геополитическим и политико-географическим аспектам, а не собственно политическому имиджу страны и государства. Иными словами, проблема формирования политического образа государства как субъекта внутренней и международной политики остается за рамками этих исследований.

В целом, несмотря на значительную степень разработанности смежных проблем политики формирования общественного образа страны и политического имиджа государства, институциональная и технологическая стороны данного процесса остаются мало исследованными в отечественной и зарубежной политической науке.

Таким образом, для исследования в области политики формирования положительного образа государства имеется глубокое методологическое основание и обширный эмпирический материал. Можно в то же время утверждать, что в этой сфере остается достаточно много принципиальных вопросов, еще требующих теоретического осмысления. Модели политики формирования образа государства, констру-

and behaviour in Soviet foreign policy. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985; *он же* Perception and foreign policy analysis / D.A. Syr'an, S. Chan. Foreign policy decision-making: Perception, cognition and artificial intelligence. N.-Y.: Praeger, 1984. P. 25—52; *он же* The power of perceptions in foreign policy decision-making. Do views of the Soviet Union determine the policy choices of American leaders? // American journal of political science. 1986, №30. P. 831—875; *Herrmann R.K., Fisher K.H., M.P.* Beyond the enemy image and spiral model: Cognitive-strategic research after the Cold War and international organization. 1995. Vol. 49. Issue 3 (Summer). P. 415—450; *Holsij O.R.* The belief system and national image: A case study // International politics and foreign policy / Ed. by J.N. Rosenau. N.-Y: Free Press, 1969. P. 543—550; etc.

¹ *Monroe K.R.* Paradigm shift: The case for replacing rational choice theory with a theory of perspective on self and others. Report delivered at the 22-nd annual scientific meeting of the International society of political psychology. Amsterdam, the Netherlands. July, 18—21, 1999.

² *Замятина Н.Ю.* Вариации региональных образов: когнитивно-географические контексты // Полис. 2004. № 5. С. 85—97.

³ *Замятин Д.Н.* Образ страны: структура и динамика // Общественные науки и современность. 2000, № 1. С. 107—112; *он же* Политик (-географические образы и геополитические картины мира (представления географических знаний в моделях политического мышления) // Полис. 1998, № 6. С. 80—92.

ируемые представителями имиджологии, связей с общественностью, когнитивной психологии, ряда других научных направлений и дисциплин недостаточно учитывают специфику образов государства, его восприятия национальной аудиторией и целевыми группами за рубежом, правительствами других государств, национальные различия в конструировании имиджей государств, их организационном и информационно-технологическом обеспечении. Другие подходы к формированию положительного образа государства слабо востребуют апробированный научный аппарат имиджологии и политической коммуникативистики, что снижает методологический уровень и возможности операционализации исследований.

Все эти практические проблемы определяют, на наш взгляд, и перспективы дальнейших исследований в области формирования образа государства. Они заключены в следующих потенциальных направлениях научных поисков:

- алгоритмы управления образом государства, что предполагает исследование особенностей различных целевых аудиторий — отечественных и зарубежных, адаптации к ним информационных технологий и форм информационного воздействия;
- разработка требований к содержанию информационных кампаний государства, теоретико-методологических основ проведения имиджевых информационных кампаний государства внутри страны и на международной арене;
- выработка теоретических и методических основ интеграции, взаимного сопряжения информационных операций, внутриполитических и международных имиджевых информационных кампаний государства, акций публичной дипломатии, психологических операций государства;
- исследование форм проведения долгосрочных имиджевых кампаний государства за рубежом;
- поиски путей оптимизации политики формирования позитивного образа государства в кризисных условиях;
- дальнейшие поиски путей преодоления несоответствия между внутриполитическим и внешнеполитическим образами государства;
- исследование образов государства в массовом общественном сознании России и зарубежных стран;
- изучение возможностей адаптации образов российского государства, выработанных в РФ, для специфических представлений, когнитивно-психологической сферы иностранных аудиторий;
- исследование проблем позитивного позиционирования межгосударственных объединений — Европейского союза, НАТО, СНГ, ОДКБ и др., политико-символической сферы формирующихся региональных идентичностей;
- исследование роли форм политического дискурса, политической мифологии, политической идеологии, политической пропаганды, связей с общественностью как форм и способов информационного воздействия на общественное сознание в политике формирования позитивного образа государства;

- концептуальные и теоретические основы государственной политики формирования и управления имиджем страны. Эти исследования обусловлены потребностью в научном анализе текущей ситуации в области положительного позиционирования страны и государства на глобальном, региональном и межгосударственном уровне отношений, определении национальных интересов, научном обосновании выбора приоритетов, форм и направлений управления имиджем России;

- дальнейшее исследование способов и стратегий нейтрализации негативного образа государства внутри страны и на международной арене;

- парадигмы формирования позитивного образа государства;

- исследование сравнительной эффективности моделей политики формирования образа государства в различных странах мира. Необходимость этого направления диктуется практической потребностью в операционализации, квантификации, выделении параметров информационных технологий для оптимизации процессов управления имиджем государства и страны;

- использование официальной и неафициальной имиджформирующей информации в политике формирования позитивного образа государства и страны. Значение этого направления исследований для политики формирования образа государства состоит в возможности использования потенциала этих видов информации для преодоления противодействия конструированию позитивного имиджа России со стороны других государств.

*Е.В. Ядрышников,
кафедра мировой и российской политики*

Интернет

в современных условиях:

проблемы этического и

политике-правового

регулирования

Обсуждение проблем этического и политико-правового регулирования в сети Интернет постоянно идет как в прессе, так и на различных научных форумах и конференциях, посвященных деятельности Интернета в России и в мире. Такое внимание к данному комплексу проблем обусловлено тем, что Интернет насчитывает уже более одного миллиарда пользователей, т.е. подключиться к нему имеет возможность уже каждый шестой человек на Земле.

По данным «Romir Monitoring», на сегодняшний день в России число пользователей, регулярно выходящих в Интернет, составляет около 25 миллионов человек¹. В этой связи возникает вопрос о политико-правовом регулировании деятельности Интернет-ресурсов в России, тем более, что многие страны сегодня активно и далеко не безуспешно осуществляют регулирование деятельности Сети.

Тем самым представляется актуальным остановиться в рамках настоящей статьи на рассмотрении китайской, американской и российской моделей регулирования сети Интернет. Также имеет смысл проанализировать и альтернативу политико-правовому регулированию, а именно — этическое регулирование, в рамках которого рассматривается проект единого для всех стран Этического кодекса пользователей сети Интернет.

Интернет — это современное средство коммуникации, которое позволяет быстро реагировать на то или иное событие, общаться и узнавать мировые новости в режиме реального времени. Всемирная сеть Интернет является одним из наиболее перспективных, активно развивающихся демократических и эффективных средств массовой коммуникации.

Сложность и многообразие политологических, философских, социальных и этических проблем, связанных с появлением Интернета, приво-

¹ См. сайт исследовательского холдинга «ROMIR Monitoring» ([http:// www.romir.ru](http://www.romir.ru)).

дат к выводу о необходимости комплексного анализа этического и политико-правового регулирования в Сети.

Рассмотрением и анализом политико-правового регулирования сети Интернет занимались авторы книги «Информация. Собственность. Интернет» Е.А. Войниканис и М.В. Якушев, которые осуществили критический анализ действующего российского законодательства в информационной сфере. Использование Интернет-технологий позволяет производить обмен информацией в кратчайшее время и независимо от географических расстояний. Поэтому «многие нормы и правила, регламентирующие ограничительный порядок использования той или иной информации, в условиях Интернета теряют смысл»¹.

В одном из номеров журнала «Профиль» также подробно описывалась проблема политико-правового регулирования сети Интернет в России. В частности, было отмечено, что заявления наших политиков о намерении «регулировать Интернет?» продолжают пугать просвещенного обывателя. По мнению автора статьи об Интернет-регулировании, «наивное, опасное и безнадежное намерение влиять на развитие технологий может быть эффективно реализовано только одним способом — запретом»².

С этой целью как вариант может быть заимствован далеко не самый положительный китайский и индийский опыт. Он состоит в государственной регистрации граждан, которым разрешен доступ к Интернету, и блокировании на территории страны сайтов с нежелательным содержанием.

а) Китайская модель политико-правового регулирования Интернета

Согласно одному из последних исследований по политико-правовому регулированию сети Интернет Китай — «самый строгий цензор Интернета»³ среди прочих стран. Китайские власти фильтруют все: форумы, письма, сайты. Удаляется весь контент, имеющий политическую окраску.

В исследовании, проведенном OpenNet Initiative (ONI) весной 2005 года, сообщалось, что «в глобальной слежке за интернет-деятельностью китайских граждан задействованы тысячи государственных служащих и добровольцев»⁴. В отчете OpenNet Initiative говорилось также,

¹ Войниканис Е.А., Якушев М.В. Информация. Собственность. Интернет: Традиция и новеллы в современном праве. М, 2004.

² Анненков А. Интернет и его регулировщики // Профиль. 2005, 14 марта № 9 (424). С. 72.

³ Скудин А. Китай контролирует Интернет лучше всех // <http://www.webplanet.ru>.

⁴ Internet Filtering in China in 2004—2005: A Country Study // <http://www.opennetinitiative.net/studies/china>.

что эффективность и оперативность следящего аппарата очень высока. «Как только человек начинает искать в Интернете информацию, касающуюся независимости Тайваня или Тибета, сведения о Далай-Ламе или об инциденте на площади Тяньаньмень, — этот человек немедленно оказывается заблокированным и отрезанным от Сети»¹. Методика исследования ОНІ включала в себя как попытки оперировать информацией как вне досягаемости китайских властей, так и непосредственно внутри страны.

По сообщению Reuters, в Китае из Интернета мгновенно исчезают информация об оппозиционных политических партиях и антикоммунистические высказывания.

Китайская система контроля Интернета являет собой комплексный и очень эффективный механизм. Фильтрация контента (содержания) осуществляется как программными, так и аппаратными средствами. Кроме того, власти оказывают прямое давление не только на рядовых пользователей, но и на владельцев сайтов и провайдеров. В Китае, считают многие эксперты, налажена самая совершенная и эффективная система слежения и цензуры в сети Интернет.

При этом система фильтрации и контроля для граждан далеко не прозрачна. Человек никогда не может быть уверен, что именно в данный момент за его действиями в Сети никто не следит. Тем самым власти достигают так называемого «климата самоцензуры». Люди предпочитают лишний раз промолчать. При этом решения цензоров не могут оспорены или отменены. Местные власти обращают особое внимание на содержание сайтов, их политкорректность.

Большинство пользователей в Китае не имеет возможности чувствовать себя свободно в сети Интернет в связи с ограничением многих прав, в том числе на свободу слова. Однако, по словам самих китайцев, цензура не мешает им пользоваться большинством функций сети Интернет.

б) Американская модель политико-правового регулирования Интернета

Большое внимание защите киберпространства уделяют власти США, где существует Национальная стратегия по защите киберпространства.

В своем вступительном обращении к нации в феврале 2003 года Президент США Дж. Буш подчеркнул: «В последние несколько лет угрозы в киберпространстве выросли драматически. Политика США — защитить функционирование информационных систем критических инфраструктур от ослабляющего нарушения и таким образом

¹ Скудин А. Китай контролирует Интернет лучше всех // <http://www.webplanet.ru>.

обеспечить защиту народа, экономики и национальной безопасности США»¹.

По мнению журнала «Профиль», американский законодатель «подает пример правильного отношения к новым технологиям»². Рассматриваются два примера. Первый — законодательное противодействие спаму³. Не так давно в штате Вирджиния были осуждены двое организаторов спама. Появившемуся «благодаря» Интернету особому виду преступлений отведен специальный участок: санкция предусматривает до 15 лет тюрьмы. Что касается «сетевых пиратов», с ними в конце концов справились с помощью закона. Уличив в незаконном копировании музыки участников файлообменных сетей, им предъявили персональные иски от имени правообладателя. Это принципиальный момент: если преступление не является специфически сетевым (мошенничество, убийство, клевета, нарушение авторских прав), то не нужно писать и особых законов.

в) Российская модель политико-правового регулирования Интернета

В последнее время выходит очень много научных работ и статей, связанных с регулированием Интернета в России. Проблема политико-правового регулирования Интернет-ресурсов стоит перед государством в связи с нехваткой законов об Интернете. Так, журнал «Профиль» пишет: «Безусловно, на данный момент уже назрела необходимость принятия законодательства об Интернете, но те проекты, которые предлагаются властями, сегодня, пожалуй, менее предпочтительны и гораздо более вредны для существования полноценного Рунета, чем его нынешнее состояние относительного «беззакония»⁴.

Не так редко предложения о регулировании Интернет-ресурсов исходят от политиков. Ярким примером служит статья в «Известиях» мэра Москвы Ю. Лужкова «О темной стороне Интернета». Чтобы бороться с такими угрозами, как пиратство, нарушение авторских прав, порнография (которые, кстати, не являются частью исключительно Интернета), Ю. Лужков предложил повысить ответственность сетевых журналистов, а также регистрировать по закону о СМИ каждый сайт, «чтобы не при-

¹ Монахов В.Н. Свобода массовой информации в Интернете. Правовые условия реализации. М., 2005. С. 401.

² Анненков А. Интернет и его регулировщики // Профиль. 2005, 14 марта. № 9 (424). С. 72.

³ Спам — это несанкционированная рассылка электронной почты с рекламными материалами.

⁴ Житнюк П. Россия в Сети // Россия в глобальной политике. 2004. Т. 2. № 4. С. 171—172.

ходило гадать, относится ли он, согласно нынешнему тексту закона, к «иным средствам массовой информации»¹. Но ведь сетевые журналисты и так давно подчинялись общему закону о СМИ. Реализация второй меры приведет к тому, что все сайты, не зарегистрированные как СМИ, окажутся вне закона, а остановить распространение информации, противоречащей российскому законодательству, все равно не удастся.

«Необходимо повышать ответственность за размещение информации во всемирной сети Интернет», — заявил московский мэр уже в январе 2005 года на церемонии награждения лауреатов премии Москвы в области журналистики². Одновременно с этим Ю. Лужков подчеркнул, что регламентировать работу Интернета необходимо не за счет ограничения свободы, а за счет повышения ответственности.

Однако Президент России В.В. Путин на прошедшей в ноябре 2005 года пресс-конференции в Гааге заверил, что ограничений Интернета в России не будет. По словам Президента, в России «очень активно и абсолютно свободно развивается Интернет, что представляет определенные проблемы и вызывает определенные вопросы — думаю, что не только в нашей стране, но и в странах Западной Европы. Но, несмотря на эти вопросы, в России не предпринимается никаких шагов по ограничению свободы Интернета»³.

Министр информационных технологий и связи РФ Л. Рейман считает, что «дальнейшее развитие сети Интернет будет возможно только при отсутствии контроля со стороны государства, а посещение сайтов с сомнительным содержанием должно оставаться на совести пользователей»⁴.

Одна из особенностей Интернета — это возможность не только хранить материалы максимально долгое количество времени, но и редактировать или удалять их. Редакторами могут быть администраторы сайтов, модераторы, владельцы доменных имен, провайдеры и компании, предоставляющие хостинг-услуги.

В последнее время публикуются материалы по вопросам установления контроля за преступной деятельностью в сети Интернет. Интернет-сообщество с пониманием относится к этим проблемам со стороны структур государственной власти.

Информационной защитой и преступлениями в Интернете в России занимается «Управление К» МВД РФ. Также Интернет-регулированием занимаются службы безопасности, регистраторы доменов и Министерство информационных технологий и связи РФ.

Что же касается этического регулирования Интернета, то мировой опыт коммуникативного взаимодействия в Сети показывает, что

¹ Лужков Ю. О темной стороне Интернета // Известия. 2004, 16 мая.

² Захарченко В. Лужков призвал Интернет к порядку // <http://www.intenietru/in<lex.php?itemid=1073S&catid=11>.

³ Путин В.В. Пресс-конференция по итогам российско-нидерландских переговоров // www.kremlin.ru, 02.11.2005.

⁴ Карташгв Н. Президент РФ заверил, что ограничений Интернета в России не будет // Computetra.RU, 03.11.2005.

этические принципы зачастую не соблюдаются. По-прежнему на электронную почту посылаются несанкционированные рекламные рассылки, на форумах безобразно ведут себя некоторые пользователи, используя ненормативную лексику, а сетевые преступники продолжают атаки на сайты.

Все этические нормы и правила, которые рассматривались ранее, были адресованы к конкретной аудитории в определенных ситуациях. В них не было общей идеи, которая бы объединяла всех участников коммуникационного процесса в сети Интернет.

Сами пользователи хотят, чтобы их никак не ограничивали. Ведь Интернет — это глобальное информационное пространство, в котором каждый человек имеет право на собственное мнение.

Ректор МГУ им. М.В. Ломоносова в своих рассуждениях подчеркивает, что «под влиянием виртуализации мира заметно меняется не только интеллектуальное, но и эмоциональное состояние человеческого общества»¹.

Альтернативой политико-правовому регулированию является этическое регулирование — соблюдение пользователями Сети моральных и этических норм в сети Интернет. Как и в реальной жизни, человек должен соблюдать определенные правила и в сети Интернет. Чтобы он их соблюдал, он их должен знать.

Виртуальное пространство Интернет должно быть основано на применении общепризнанных этических ценностей, обозначенных в различных документах государственной политики. Среди них — свобода мысли и слова, равный доступ к информации, ее надежность и безвредность (ст. 29 Конституции РФ), защита частной жизни и личных данных (ст. 23 Конституции РФ), защита интеллектуальной собственности (ст. 44 Конституции РФ).

Понятие морали и этики в Интернет практически не развито. Однако есть правила поведения в форумах, гостевых книгах. Но практика показывает, что зачастую пользователи Сети не читают их, а значит — не знают. Это связано с тем, что формулировки данных правил не понятны для большинства людей, которые думают, что в Интернете «все разрешено». Но понимают, что модераторы могут удалить их сообщения, например, из-за чрезмерного употребления ненормативной лексики.

Чтобы все этические правила и нормы заработали, нужна психологическая и практическая готовность граждан к их соблюдению. Интернет-сообществу уже надоели бесконечные спам-рассылки, атаки хакеров на веб-сайты, размещение морально нелегитимных материалов в Сети. И многие готовы бороться за чистоту Интернета и за качественно новый уровень коммуникативного взаимодействия в «глобальной» паутине.

В разных странах были попытки создания документа, который бы определял правила и нормы в сети Интернет. Однако они оказались неудачными. Большинство пользователей просто игнорировало такого рода тексты.

¹ Икеда Д., Садовничий В. На рубеже веков. Диалоги об образовании и воспитании. М., 2004. С. 170.

Мировое Интернет-сообщество нуждается в едином Этическом кодексе сети Интернет, который был бы предназначен как для представителей профессионального Интернет-сообщества, так и для обычных пользователей и удовлетворял интересы государств. Его цель — решить проблему безнравственного поведения в сети Интернет, предложить пользователям новую, этическую модель поведения в Сети.

Цель Этического кодекса — не принуждение, а побуждение.

В настоящее время идет поиск наиболее эффективных вариантов основных юмпонентов саморегулирования пользователей сети Интернет и налаживается опыт организации их взаимодействия.

Анализ исследований коммуникативного взаимодействия в сети Интернет позволяет выделить нравственные принципы Этического кодекса:

Соблюдать приоритет общественных интересов и общечеловеческих моральных ценностей, проявляя во всех случаях поведения гражданскую зрелость.

Соблюдать международные правовые акты и законы своей страны, соблюдать права человека, проявляя уважение к демократическим инструментам общества.

Соблюдать общепринятые нормы морали, а также стандарты культуры, проявляя глубокую человеческую порядочность, воспитанность, уважение чести и достоинства личности.

Размещать материалы в сети Интернет обдуманно и честно, проявляя добросовестность.

Существует насущная необходимость в том, чтобы Интернет жил и работал по своим внутренним правилам. К настоящему моменту накопилось несколько вариантов этих правил. Не хватает только одного: чтобы идея Этического кодекса овладела Интернет-сообществом, т.е. пользователями, провайдерами, владельцами сайтов и другими представителями Сети.

Этический кодекс сети Интернет должен быть написан простым языком с минимальным количеством профессиональных терминов. Он должен учитывать уже принятые правила в форумах, чатах, а также «Нормы пользования Сетью» и законодательство.

Проведя анализ в области написания Этического кодекса сети Интернет, изучив специальную литературу, организовав исследования и опросы пользователей сети Интернет, нами делается попытка представить «Основные положения Этического кодекса сети Интернет».

Основные положения Этического кодекса сети Интернет

Интернет-сообщество:

1. Действует, исходя из этических принципов настоящего Кодекса.
2. Уважает свободу слова, открытость и оперативность информации.

3. Соблюдает законы своей страны.
4. Уважает честь и достоинство людей. Оскорбления исключены.
5. Знает, что Интернет является общедоступным. Помнит о детях.
6. Распространяет только правдивую информацию.
7. Уважает авторские права. Плагиат недопустим.
8. Стремится к чистоте родного языка.
9. Уважает моральные ценности и культуру.
10. Проявляет принципиальность в борьбе со спамом и сетевыми атаками.
11. Признает ошибки и быстро их исправляет.
12. Укрепляет доверие людей к сети Интернет.

Анализируя «Основные положения Этического кодекса сети Интернет», необходимо обратить самое пристальное внимание на стиль и форму документа.

Прежде всего Кодекс адресован не узкой аудитории профессионалов, работающих в Сети, а всему Интернет-сообществу, начиная с того, кто первый раз открыл для себя виртуальное пространство и заканчивая многопытными пользователями сети Интернет.

Краткость изложения каждого положения, написанного доступным языком и не перегруженного специальными терминами и умозаключениями, дает основание надеяться, что цель достигнута: данный проект будет прочитан всеми Интернет-пользователями.

Учитывая демократичность аудитории, к которой обращен Этический кодекс, все положения документа выдержаны в рекомендательных формулировках, никого ни к чему не обязывающих.

Необходимо сделать ряд пояснений к положениям Этического кодекса. Их суть в следующем.

1. В первом пункте уделено внимание важности основных положений Этического кодекса и призыву изучить их и учитывать в своей Интернет-деятельности.

2. Говоря об уважении свободы слова, открытости и оперативности информации, мы подчеркиваем известное положение Конституции РФ (ст. 29) и возможность технологически быстро информировать Интернет-сообщество по всем новостным, поводам коммуникативного взаимодействия в сети Интернет.

3. Третье положение затрагивает правовое направление и носит рекомендательный характер.

4. Четвертое положение напоминает о моральной направленности кодекса и рекомендует в своих публикациях и сообщениях уважать честь и достоинство людей, не допускать взаимных оскорблений.

5. Все знают, что дети становятся полноправными членами Интернет-сообщества и требуют к себе особого внимания. Оградить детей от порнографии, насилия и* всех негативных публикаций в Сети необходимо всему Интернет-сообществу.

6. В шестом положении упоминается о праве общества знать правду и проверенную информацию. Некоторые сайты пытаются завоевать к себе расположение, пользуясь сплетнями и слухами.

7. Серьезным нарушением в Сети является несоблюдение авторских прав. Проблемой сетевого пиратства в последнее время занимается государство. На слушаниях в Государственной думе в начале 2006 года заместитель генерального прокурора В. Колесников заявил, что «пиратов следует приговаривать к лишению свободы на срок 10 или даже больше лет»¹. Доля пиратской продукции в России составляет 70—80 %.

8. В восьмом положении подчеркнута важность учитывать в своих материалах и сообщениях правильность и образность родного языка, отказаться от неоправданного примитивно-подражательного заимствования иностранных слов, употребления ненормативной лексики, сленговых и жаргонных выражений.

9. В девятом положении указывается на то, что Интернет-сообщество соблюдает общепринятые нормы морали и стандарты культуры.

10. Десятое положение является одним из основных технологических положений Кодекса. К сожалению, наряду с признанными методами продвижения Интернет-сайтов, существуют и технологии, этичность которых, мягко говоря, вызывает сомнения. К ним относятся спам и сетевые атаки хакеров. Спам — это автоматические веерные рассылки по электронным адресам. Послания засоряют ящики адресатов, им приходится оплачивать лишний трафик, а Интернет-системы испытывают огромную дополнительную нагрузку.

11. В сети Интернет содержится огромное количество неточностей и ошибок. Необходимо производить незамедлительное исправление допущенных ошибок и неточностей.

12. Двенадцатое положение говорит о том, что каждый пользователь сети Интернет, выполняя Этический кодекс, отвечая за свою личную репутацию, способствует тому, чтобы росло доверие людей к сети Интернет.

Этот Кодекс будет учитывать права пользователей Сети по всем категориям. Кодекс будет настоятельно рекомендовать соблюдать определенные постулаты, указанные в нем. Люди должны будут понять специфику работы Сети и этику коммуникативного взаимодействия в Интернете. Это возможно только при полном доверии к документу.

Крупные государственные и коммерческие структуры выступают «за» Этический кодекс Интернета только в том случае, если он покажет свою состоятельность. Для этого необходимо будет доказать его необходимость со стороны пользователей Сети. Известно, что многие люди хотят, чтобы их не ограничивали в Интернете. Этический кодекс не будет ограничивать пользователей в общении, публикации материалов. Он должен улучшить общий климат коммуникационного пространства Сети. Необходимо будет провести широкомасштабную кампанию по популяризации Этического кодекса Интернета, доказать его конструктивность.

Государства также должны поддержать проект Этического кодекса Интернета, который станет международным сводом этических ара-

¹ Попов К. Грешников достига ш сети // Политический журнал. 2006, 17 апреля. К» 14. С. 53.

вил в Сети и даст возможность уменьшить количество виртуальных преступлений, очистит Интернет от ненормативной лексики, детской порнографии, криминала. А Интернет-сообщество в свою очередь будет игнорировать подобные материалы в Сети, ссылаясь на Этический кодекс.

Интернет — это новый тип реальности, один из элементов гражданского общества, который играет немаловажную роль в современных условиях глобализации и развития новых технологий. Необходимо комплексное изучение сети Интернет в государственной информационной политике России и других стран, а также подробный анализ проблем регулирования сети Интернет и их влияние на процесс глобализации.

РАЗДЕЛ III

АСПЕКТЫ РЕЛИГОВЕДЕНИЯ

*Ю.А. Комаров,
кафедра философии религии и религиоведения*

Учение квакеров о человеке в трудах зарубежных исследователей

Антропология утвердилась в главнейших конфессиях западного христианства, особенно в католицизме и лютеранстве, не только в качестве одного из центральных разделов богословия, но и как особая теологическая дисциплина. Даже в тех деноминациях, в которых она еще не достигла этого статуса, антропологические проблемы, смешаются в центр теологических построений и насыщаются новым социальным содержанием. Концептуально это обусловлено тем, что учение о человеке является базисным уже в силу христоцентризма всей богословской доктрины, благодаря своей неразрывной связи с христологией, хамартиологией, учением о спасении. Исторически антропологизация богословия объясняется возрастанием социальной активности буржуазии, а затем и пролетариата, религиозных и политических социальных движений, что способствовало повышению роли инициативной личности в истории, нарастанию интереса в общественной мысли к проблеме гражданских прав, свободы совести и к обосновывающим их философско-антропологическим учениям. Такое развитие осуществляется и в «Религиозном обществе друзей» (Society of Friends), в учении квакеров, которые, будучи одной из ранних христианских деноминаций, возникшей еще в XVII веке, испытали все основные коллизии европейской, американской и всемирной истории, активно участвовали в социальном строительстве, преодолении рабовладения, утверждении начал правового общества и свободы совести.

В современную эпоху, как отмечают российские исследователи¹, развитие науки и техники, эволюция философии, а также многие другие факторы, поставили задачу адаптации религиозного учения к условиям активно изменяющейся, глобализующейся социальной реальности. Богословская антропология была предложена христианскими мыслителями как

¹ *Никонов К.И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М: Издательство Московского университета, 1983. С. 3.

одно из средств решения данной проблемы. Имея основной своей целью апологетическую задачу — отстоять религиозное понимание человека¹, эта дисциплина приобретает центральную роль в процессе «антропологического ренессанса» — «одного из феноменов всей современной философской мысли»² и направляется в либеральных и обновленческих богословских учениях на преодоление традиционных концепций религиозной исключительности, на обоснование христианского экуменизма, религиозного универсализма, плюрализма, инклюзивизма, сотрудничества различных христианских церквей и религий мира, на выработку универсальной религиозной этики и нравственного учения, которое позволило бы объединить в гуманистическом строительстве не только христиан и людей, исповедующих другие религии, но и верующих и секулярных гуманистов. Во всем этом существенную роль играли уже в силу своей истории квакеры. Поэтому внимание к истории этой конфессии, к ее доктрине, прежде всего, к антропологии, имеет важное религиозноведческое значение, может способствовать анализу наиболее значимой тенденции современного религиозного процесса.

Религиозное общество друзей (квакеров) за 350 лет своего существования «оказало заметное влияние на культурную жизнь Западной Европы и США»³, активно участвуя в мероприятиях, направленных на пропаганду идей гуманизма и ненасилия, и сотрудничая с различными миротворческими силами и движениями в защиту прав человека. В России квакерские идеи повлияли на мысль Л.Н. Толстого⁴. В настоящее время общество друзей развивает религиозную и благотворительную деятельность на территории нашей страны⁵.

В трудах современных квакерских теологов религиозной антропологии общества друзей уделяется значительно большее внимание, чем в работах светских исследователей по данной проблеме. Среди последних стоит выделить работы марксистского историка Кристофера Хилла «Мир вверх дном. Радикальные идеи во время Английской революции» (*Hill C. The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.) и «Опыт поражения. Милтон и его современники» (*Hill C. Experience of Defeat. Milton and some Contemporaries*. London, 1984). Несмотря на то, что основной акцент британский исследователь делает на анализе исторического развития общественной

¹ Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М.: Издательство Московского университета, 1983. С. 18.

² Гуревич П.С. Философская антропология: Учебное пособие. М: Вестник, 1997. С. 5.

³ Протестантизм: словарь атеиста / Под общ. ред. Л.Н. Митрохина. М: Политиздат; 1990. С. 126.

⁴ Бори П. Ч. Развитие идеи ненасилия: «непротивление» у Льва Толстого // Долгий путь российского пацифизма. М.: Институт всеобщей истории РАН, 1997. С. 91—92.

⁵ Григорьева Ю.Е. Квакеры (Московское религиозное общество друзей) // Религии народов современной России: Словарь / Отв. ред. М.П. Мchedлов. М.: Республика, 1999. С. 170—171.

⁶ Здесь и далее перевод названий трудов зарубежных исследователей сделан автором — Ю.К.

мысли во время Английской революции, в главе «Рантеры и квакеры» в своей работе «Мир вверх дном» автор сравнивает социально-политические и религиозные воззрения этих движений, отмечая не только отличия, но и схожие элементы во взглядах данных общественных течений.

Один из последователей К. Хилла, новозеландский историк Барри Рей, впоследствии сам ставший членом общества друзей, в своей работе «Квакеры и Английская революция» (*Reay B. The Quakers and the English Revolution. London, 1985*) достаточно полно освещает историю раннего квакерского движения и становление общественно-политических, религиозных и других идей этого течения.

Питер Брок, заслуженный профессор истории университета Торонто, известный исследователь истории пацифизма, одну из своих работ посвятил изучению развития «свидетельства мира» — одного из значимых религиозных принципов общества друзей. Данная работа называется «Квакерское свидетельство мира с 1660 до 1914 гг.» (*Brock P. The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914. N.-Y., 1990*). Она освещает становление идеи ненасилия у ранних квакеров, а также последующую эволюцию этого вероучительного положения вплоть до Первой мировой войны.

Следует отметить, что и у светских исследователей, и у квакерских теологов основную часть их работ составляет исследование исторического развития общества друзей, тогда как анализу вероучительных принципов уделяется меньше внимания. Однако мыслители данного религиозного движения написали ряд работ, целиком посвященных изучению различных аспектов учения о человеке. Центральной проблемой для них явилась интерпретация идей раннего квакерства. Перед теологами общества друзей фактически встал вопрос: что же хотел донести в своем послании Джордж Фокс и его сподвижники до своих современников и будущих поколений?

Данная проблема, на наш взгляд, обусловлена социально-историческим развитием квакерского течения, а именно — двумя расколами в обществе друзей в XIX веке. В 1827 г. в Филадельфии (США) от остальных квакеров откололась группа либералов-хикситов, названная по имени Элиаса Хикса (*Elias Hicks, 1748—1830*). В своих проповедях он придавал особое значение внутреннему озарению. Его сторонники даже утверждали, что было бы неплохо, если бы Бог «отозвал» Библию, поскольку он способен вдохновить своих приверженцев создать новое Священное Писание, которое, возможно, будет лучше имеющегося. В 1845—1859 произошел новый раскол. Проникшие к американским квакерам евангелические идеи, распространителем которых был прибывший в США английский банкир и филантроп Джозеф Джон Герни (*Joseph John Gurney, 1788—1847*), пришли в столкновение с проповедовавшимся квакерским руководителем Джоном Вилбуром (*John Wilbure, 1774—1856*) квиетизмом и его стремлением сохранить старые порядки (прежде всего простоту речи, поведения, одежды). Таким образом, образовались группа евангелистов, или ортодоксов (герниты), и сильно уступающая ей по численности группа консерваторов (вилбуриты)¹.

¹ Пучков П. И. Квакеры // Народы и религии мира. Энциклопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999. С. 750.

Попытки восстановить единство в рядах общества друзей до настоящего времени не увенчались успехом. Сейчас среди квакеров наблюдается широкое разнообразие взглядов: от строго евангелических до либеральных, и даже атеистических. Поэтому обращение современных теологов этого христианского направления к идеям ранних деятелей общества друзей является своего рода попыткой найти общие корни для подобного разнообразия, те единые принципы, которые, возможно, сыграют объединяющую роль в эволюции квакерского движения. Об этом, например, пишет современный квакерский теолог Рекс Амблер (Rex Ambler) в работе «Конец слов» (*Ambler R The End of Words. Issues in Contemporary Quaker Theology. With Creeds and the Search for Unity. London: Quaker Home Service, 2004.*): «Для общества, которое подчеркивает открытость проявлению опыта и озарений, «происходящих откуда угодно», может показаться удивительным то, что оно по-прежнему занято мыслями о своем прошлом, и в частности о личности Джорджа Фокса. При дальнейшем рассмотрении все-таки можно увидеть, что это необходимо для поддержания своей индивидуальности и единства внутри общества»¹.

Одной из самых значительных фигур среди современных квакерских мыслителей, пытавшейся решить эту проблему, является фигура Руфуса Мэтью Джонса (Rums Mathew Jones, 1863—1948). Он знаменит не только как активный социальный деятель, но также как и оригинальный теолог, написавший более ста работ, в том числе по исследованию природы и сущности мистицизма. Современный английский либеральный теолог Харви Гиллман (Harvey Gillman) отмечает, что личное познание бога являлось для Руфуса Джонса мистическим опытом.² Именно в мистическом духе он и пытается интерпретировать наследие ранних квакеров. Дуглас Гвин (Douglas Gwyn), квакерский теолог второй половины XX века, пишет, что «мистическая интерпретация Руфуса Джонса была попыткой объединить квакерство с лучшими из мировых религий, помещая их всех на общее метафизическое основание».³ Учение основоположника Общества Друзей — Джорджа Фокса — он рассматривал как «духовное», противопоставляя его авторитарным и рационалистическим религиям.⁴ Несмотря на то, что Джонс считал себя христианином, он был представителем универсалистского течения в квакерстве.⁵ Среди наиболее известных его работ выделяют следующие: «Динамичная вера» (*Jones M. Rufus A Dynamic Faith London: Headley brothers, 1901*), «Квакерство: религия жизни» (*Jones M. Rufus Quakerism: a Religion of Life. London: Headley brothers, 1908*), «Исследования по мистической религии» (*Jones M. Rufus Studies in Mystical Religion. London: Macmillan and company, 1909*), «Квакерская

¹ *Ambler R The End of Words. Issues in Contemporary Quaker Theology. With Creeds and the Search for Unity. London: Quaker Home Service, 2004. P. 16.*

² Гиллман Х. Свет, который сияет Знакомство с квакерами. М., 6/д. С. 31.

³ *Gwyn Douglas Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox. Richmond, IN: Friends United Press, 1986. P. 214.*

⁴ *Ambler R The End of Words. Issues in Contemporary Quaker Theology. With Creeds and the Search for Unity. London: Quaker Home Service, 2004. P. 18.*

⁵ *Ambler R Idem. V. 19.*

концепция церкви» (*Jones M. Rufus The Quaker Conception of the Church. N.-Y.: Friends book and Tract Company, 1918*), «Квакерская вера» (*Jones M. Rufus The Quaker's Faith. Philadelphia: Friends Sesquicentennial Literature Committee, 1926*).

Имя Руфуса Джонса несомненно возглавляет плеяду таких выдающихся теологов как Томас Келли (Thomas R. Kelly, 1893—1941), Говард Бринтон (Howard H. Brinton, 1885—1973), Генри Кэдбери (Henry Joel Cadbury, 1883—1974), Дуглас Срап (Douglas V. Steere, 1901—1995), Льюис Бенсон (Lewis Benson, 1906—1986), Джеффри Наталл (Geoffrey F. Nuttall, 1911), Хью Барбур (Hugh Barbour). Среди современных квакерских теологов следует отметить Дугласа Гвина (Douglas Gwyn), Томаса Кэнби Джонса (Thomas Canby Jones), Дина Фрайдея (Dean Friday), Ушшера Купера (Wilmer Cooper), Морис Криси (Maurice Creasey), а также либеральных теологов Харви Гиллмана, Рекса Амблера и Чарльза Фэгера (Charles Fager).

В работе Дугласа Гвина «Апокалипсис¹ Слова. Жизнь и послание Джорджа Фокса» (*Gwyn D. Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox. Richmond, IN: Friends United Press, 1986*) сделана попытка осмысления религиозного наследия основателя квакерства через призму эсхатологии, в том числе и представлений о посмертной участи человека. Гвин выделяет различные интерпретации раннего квакерского наследия: мистическую (Р. Джонс), протестантскую (Дж. Наталл, Х. Барбур) и пророческую (пророческую, Л. Бенсон).² Первой мы уделили внимание выше, поэтому остановимся подробнее на двух последних. Говоря о «протестантской» интерпретации идей первых квакеров, Гвин говорит о том, что она явилась результатом «возрождений и пробуждений», произошедших в протестантской среде в XIX веке. Многие последователи общества друзей стали рассматривать Библию в качестве высшего авторитета, несколько занижая достоинства «Внутреннего Света», что естественным образом привело к появлению профессиональных пасторов и «программированного» богослужения (такого богослужения, в котором запланированы пастырская проповедь, исполнение гимнов и песен, чтение отрывков из Библии и т.д.).³

Однако для самого Дугласа Гвина наиболее предпочтительной является пророческая интерпретация Льюиса Бенсона, которую Гвин называет также «апокалиптической». По его убеждению, Джордж Фокс сумел дать такой радикальный и логически последовательный ответ на животрепещущие вопросы своего времени, который хорошо вписывается в теологические рамки современности, даже несмотря на то, что появились новые, ранее не возникавшие проблемы.⁴ Поэтому апокалиптическое послание Фокса, открывшееся ему через Книгу Откровения, должно быть более значимо для общества друзей в настоящем и будущем, нежели

¹ Перевод слова «apocalypse» как «апокалипсис» представляется оправданным с точки зрения сохранения его различных значений: 1) откровение; 2) катастрофа, гибель мира.

² Gwyn Douglas *Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox. Richmond, IN: Friends United Press, 1986. P. 214—215.*

³ Gwyn Douglas *Idem. P. 214—215.*

⁴ Gwyn Douglas *Idem. P. 216.*

мистические или другие экспликации из учения основоположника этого движения. Фокс, по мнению Гвина, сумел уловить дух Книги Откровения. «Как и Апостол Иоанн, Фокс использует термин «блуд» для обозначения отлучения от Духа Христа».¹ Образы Агнца, Зверя, Лжепророка, Вавилона, а также Истинной Церкви, Войны Агнца и Нового Иерусалима, заимствованные Фоксом из Нового Завета, фактически были отражением общественно-политического кризиса, в котором находилась Англия в середине XVII века. Поэтому неудивительно, что окружающий мир ассоциировался у основателя квакерства с Вавилоном, в котором царствует плотская страсть. Фокс считал, что каждый человек грешен, что «храм Божественного Присутствия» в нем «искажен и поврежден», но он «все еще высится в сокровеннейшей глубине каждого человеческого сердца»². Он писал, что «все заключены в грехе и неверии»³, «внутри самих людей я видел природу собак, свиней, ехидны, Содомы и Египта, Фараона, Каина, Измаила, Исава и т.д.», и был убежден, что грех находится «в сердцах и умах человеческих»⁴. Появление «Нового Ханаана» Фокс связывал с духовным перерождением тех людей, которые откликнутся на призыв бога, и, будучи под руководством «Внутреннего Света», выступят в защиту поправного Христа. Их оружием будут «правда и любовь», а не «меч и огонь».

Томас Кэнби Джонс, профессор религии и философии колледжа Вилмингтона, написал ряд работ, также посвященных анализу идей основателя квакерства. Книга «Отношение Джорджа Фокса к войне» (*Jones T. Canby George Fox's Attitude Toward War*. Annapolis: Academic Fellowship, 1972) и его докторская диссертация «Учение Джорджа Фокса об искуплении и спасении» (*Jones T. Canby George Fox's Teaching on Redemption and Salvation*. Yale University PhD. Dissertation, 1956) содержат исследование сотериологических и панифистских аспектов религиозно-философских воззрений Джорджа Фокса.

К сожалению, большое количество работ недоступно для исследования по ряду причин (отсутствие данных работ в российских научно-исследовательских центрах, ограниченный доступ к иностранным электронным ресурсам, малое количество переведенных работ зарубежных квакеров на русский язык и т.д.), поэтому за гранью нашего рассмотрения находится довольно обширный пласт квакерской литературы, содержащий различные вопросы религиозно-антропологической мысли общества друзей.

Следует отметить, что философия и теология квакеров, а в частности учение квакеров о человеке, до сих пор остается малоизученной российскими религиоведами, поэтому исследование данной области, особенно религиозно-антропологических идей теологов общества друзей, имеет большую научную значимость и актуальность для современной науки.

¹ Gwyn Douglas *Apocalypse of the Word. The Life and Message of George Fox*. Richmond, IN: Friends United Press, 1986. P. 192.

² Христианская жизнь, вера и мысль в Обществе Друзей (квакеров). Вильно, 1928. С. 124.

³ Там же. С. 14.

⁴ Там же. С. 17.

*А. В. Кондратьев,
кафедра философии религии и религиоведения*

Концепция спасителя в позднеантичном гностицизме

1. Структура тоху-ва-боху

Эта небольшая статья есть эссе в буквальном смысле этого слова, т.е. сочетает в себе моменты «попытки», «опыта в мире заданных форм» с другим, как бы дополняющим его моментом «испытания» — одновременно и самих форм, и того, кто проделывает опыт, и тонкой структуры умозрительного опыта, которая обнаруживает себя по ходу осуществления эксперимента, т.е. эссе. Стремясь выдерживать его в стиле религиозно-феноменологической, или даже структуралистской аналитики того, что есть «Гностический Спаситель», мы, будем по временам отступать от метода, поскольку любой, даже самый совершенный метод часто предлагает стандартное решение там, где оно просто невозможно, и, соответственно, табуирует нестандартное там, где оно необходимо. Тем не менее, два заявленных нами ориентира, а именно, феноменология религии и отчасти структурализм, дают в мире хаоса гностических теорий один из лучших ориентиров, позволяя его упорядочить, придав отдельным важным для нас элементам яркость и выпуклость. Помимо структурирования хаоса выбранный нами метод более других предрасполагает к последующему обнаружению необходимых гомологии и аналогий, которые в строго-исторической перспективе за «грудой фактов» не видны, а в строго-рационалистической перспективе, пренебрегающей «хаосом» как таковым, — пусты.

Итак, в нашу задачу входит, прежде всего, обнаружение и частичное описание инвариантов гностического образа Спасителя, ярче всего проявившего себя (пока что) в писаниях гностиков позднеантичного мира, поставивших сотериологию в самый центр своего внимания и посвятивших этому вопросу не один десяток интересных текстов. Но поскольку мы уже заговорили об аналогиях и гомологиях, становится понятно, что задача наша имеет нефиксированную перспективу своего потенциального расширения, ибо примерами «подлинных гностиков» изобилует не только поздняя античность, а потому, выработанная на ее

материале условная типология может оказаться валидной и для других эпох, мировоззренческих систем, и т.д. Естественно возникающая в таком контексте компаративистская заинтересованность в своей реализации остается, пока что, вне сферы наших задач «первого ряда», скажем лишь, что развиваться дальнейшее сопоставительное исследование может (как минимум) по двум разным линиям — как сопоставление структуры, и тогда это будет установлением гомотопии, и как прояснение функций, т.е. как исследование внутренних аналогий. Таким разведением мы обязаны французскому философу Рене Алло, который, в свою очередь, скорее всего, опирался на построения Генриха Фрика. Но это уже несколько другой эксперимент с другими задачами. Пока что перед нами — описание некоторой инвариантной структуры самого фокуса гностической сотериологии, а именно, фигуры Спасителя.

2. Heilbringer

Отправной точкой нашего рассуждения будет мало кому известная в России концепция Вильгельма Шмидта, как она изложена в прекрасном религиоведческом труде Германа Вирта «Священная Протописьменность человечества»¹. В главе, посвященной образу Спасителя, Вирт замечает интересную вещь: в немецком языке существует два слова Спаситель, Heilbringer и Heiland, и между ними присутствует очень существенная разница, притом, что — даже для носителей языка — она часто бывает не то что непонятной, но даже и неожиданной." Оба Спасителя, Heilbringer и Heiland, пришли в наш низший—решительно низший, во всех традиционных космологиях—и падший мир, для того, чтобы навести в нем, условно говоря, порядок. Потом, осуществив свою земную миссию, и Heilbringer, и Heiland от людей уходят (в сокрытие — под земли, среди толп, а чаще — на Небесах), но разница состоит в том, что Heilbringer принес благо только в начале истории, тогда как Heiland, помимо этого, принесет его еще и в конце, по окончании веков. Иначе говоря, Heilbringer становится Heiland, когда верят, что Он вернется и преобразует хаос истории в космос Вечности по истечении времен и сроков. Heiland (Он же *Salvator, Sauveur, Saviour*) даст блаженство, освободит от зла, установит период счастья. Чтобы не усложнять картины этой эсхатологической мифологией, мы будем рассматривать образ Heilbringer'a, тем более что отличает Его от Heiland'a, согласно теории Вирта-Шмидта, по всей видимости, только этот момент.

Поскольку Спаситель приносит людям Благо (Знание), уместно задать вопрос: а является ли Он Сам полноправным Хозяином этого Блага, действительно ли Он наделен Абсолютной Мудростью (или Силой), или же Он — лишь Транслятор, определенный этап в цепи передачи, и не более того. Гностический Спаситель может быть как тем, так и этим, но, как правило, Он выступает в качестве Посредника, Метаф), наделенного Мудростью Высшего Существа (Отца Небесного) и передающего ее своим людям.

¹ *Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Berlin — Leipzig, 1936. S. 595 ff.*

Исходя из этой медиаторной роли; типология Вирта-Шмидта предлагает далее определиться с тем, каким образом — в том или ином сакральном источнике — осуществляется это онтологическое медитирование. В итоге возникают следующие четыре типа Спасителя, различия между которыми могут быть — по ситуации — весьма тонкими, однако никогда нельзя сказать, чтобы их не было вовсе.

1. Спаситель как Второй Творец, приводящий «пообетшавший», «преисполненный хаоса» и незнания мир в порядок. Речь идет пока что не о финальной Реституции, т.к. это — дело *Neilbringer'a*, но лишь о том временном факте Эпифании, который кладет начало гностическим общинам, движениям, союзам и т.д.

2. *Culture Nemo*, сделавший Свои важные изобретения и давший Своему народу (Новому Народу, общине Подлинных Гностиков) необычные наставления и (или) институты, обучивший всевозможным психотехникам, трансперсональным состояниям, путям инициации и духовной реализации и т.д. Тип гностического Трикстера.

3. Посланный от Неба Посредник, обучающий народ Божественным вещам. Здесь отличие от типа № 2, скорее всего, в том, что Небесный Посредник может не только устанавливать «культуры» и «структуры», но и разрушать их во имя Высшей Миссии, Культа, и т.д. Помимо этого, те вещи, которым обучает *Culture Nemo*, не обязательно должны быть Божественными, хотя в любом случае — ведущими к Высшему Божеству.

4. Посредник между Божеством и людьми. Этот тип Гностического Спасителя (чаще всего — Зона) может, как Второй Творец, структурировать хаос, может, подобно культурному герою, устанавливать институты (взять, к примеру, того же Симона Мага), наконец, Он может обучить всех Божественным Таинствам и ритуалам. Однако этим Его образ не исчерпывается, ибо в Его случае важно не то, чему Он учит, а то, кем ОН является (или может явиться).

3. Второй Бог

Гностический Спаситель — это Тот, кто призван разрешить основополагающий онтологический конфликт, конфликт между Духом и Материей. Пребывая в русле традиции платонизма, классическое описание этого базового конфликта, позднее воспроизводившееся пророками, учителями и Спасителями гностических школ, в середине II в. н. э. предложил Нумений из Апаimei. Материя, согласно Нумению, есть «безграничная», «неопределенная», «неразумная», «беспорядочная», «беспокойная» и «злая мировая душа» (*anima mundi maligna*), имеющая «страстный и текущий характер», во всем противостоящий Богу — «Монаде», «Отцу», «Бестелесному», «Источнику всех Благ»¹. Между Единым, Которое, по Нумению, тождественно Сущему, т.е. Яхве, и миром становления в этой онтологии находится промежуточная инстанция, которая, в отличие от Сущего (Еди-

¹ Мельников С.А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М.: Современные тетради, 2003. С. 59—67.

ного), не является сокрытой и неизреченной, но, в отличие от проявленного мира, пребывает не в хаосе, а в Благе и Гармонии. Это — Демиург, которого Нумений называет «Вторым Богом», и который в процессе порождения сообщает от Первого Бога «Солнечный Животворящий Жар» и «Творческий Огонь», Божественную Пневму. Такая онтологическая модель в период поздней античности присутствовала практически во всех теологиях¹. По устоявшемуся в науке мнению, возникла она «на перекрестке» платонических, перипатетических и «варварских» (иранских, иудейских и др.) влияний, причем здесь мнения разных ученых расходятся: одни, подобно Максу Цепфу, считают, что из платонизма пришел образ Второго Бога (Демиурга), а от Аристотеля — Первого, тогда как другие, например, А.Ф. Лосев, подходят к выводу, что платоническим здесь является как раз Первый Бог, Сверхсущее Единое, а перипатетическим — Второй, Космический Ум². Положение Яхве здесь также может быть различным: если исходить из Его сущностной трансцендентности и чуждости миру, то Он, как у Нумения, будет Первым Богом, однако, если акцент ставить на Его демиургизме, то Яхве, как, например, в системах неоплатоников Порфирия, Прокла, Сириана, Ямвлиха и др., окажется не Первым, а Вторым. А если добавить к доктрине Нумения идущее из Ирана учение о Злом Демиурге³, то мы получим систему гностического дуализма, где место Второго — но самого доброго, родного гностической душе Бога займет Heilbringer, как Secundus Deus, первый из пневматиков, носитель Божественного Знания.

В другом варианте, получившем развитие в рамках все того же проблемного поля «двух Богов», например, у гностической общины «антикаторов» — противодействующих, мы видим учение о том, что Создателем всего является Благой (Первый) Боц «наш Отец от природы», «однако один из тех, кто пришел вслед за Ним, посеял плевелы, которые дали всходы в виде зла». Ветхозаветные заповеди были даны именно этим Вторым, Злым Богом, и, «восставая на защиту Отца», их нужно осознанно нарушать. (Strom. III, 34, 3—4). В менее яркой форме это учение есть и у Филона, который, «чтобы Отец не был причиной зла в Своих порождениях», рассудил, что мир сотворили Его «помощники» (De opif. mundi, 75), т.н. «младшие боги», υσσοτεροι бан, элохим (Aetern., 13). Если у Филона иерархия состоит из Яхве, Логоса (Сына) и «младших богов», то в Большом Парижском магическом папирусе — из «Великого Бога», Гелиоса и Митры. У неоплатоников Первый Бог может обозначаться как «Сверхсущее Единое», у герметиков — как Optimus Maximus (Наилучшее Величайшее), в «Пистис Софии» — как «Великое Невидимое». По мнению Ф.А. Йейтс, весь возрожденческий герметизм начался с открытия того, что Films Dei или Intellectus герметических трактатов есть, в действительности, Иисус Христос, Логос Божий. Мы

¹ Zepf, Max. Der Gott Auov in der hellenistischen Theologie // Archiv fuer Religionswissenschaft. Bd. XXV, S. 225—244; Диплон Дж. Средние платоники. СПб.: Алетея, 2002. С. 175, 196, 206, 103, 351 и др.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М: Мысль, 1978. С. 90,

³ Jonas Hans. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — typological and historical // Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 aprile 1966. Ed. U.Bianchi. Leiden, 1967. P. 101, 103.

умышленно выносим за скобки сюжеты мистического иудаизма (Машиах, Адам Кадмон и Адам Афар, саббатрианство), тему гностического Антропоса, Софии, и др., т.к. это сильно расширило бы объем данной статьи.

В отношении Спасителя в текстах самих гностиков и в путаных изложениях доксографов прослеживаются три принципиальные момента.

Во-первых, это — не только исторически-индивидуальный, но и архетипически-универсальный образ, а раз так, то и отношение к нему далеко выходит за рамки того, что принято называть «почитанием» или «поклонением». Гностическим Спасителем, согласно интенции большинства известных нам источников, можно стать. Поэтому Гностический Спаситель •—это, как Его верно определил Рихард Райценштайн, «спасенный Спаситель», *der erloeste Erlaeser*¹. Определение Райценштайна нуждается, тем не менее, в одной оговорке. А именно: Гностический •Спаситель— это фигура, не спасенная заведомо, но борющаяся с Эймарменой и предлагающая путь ко Спасению, стало быть, это, как верно скорректировал определение Райценштайна Карстен Кольпе, «Такой Спаситель, Который Сам нуждается в Спасении», т.е. *erloesungsbeduerftiger Erlaeser* или *Salvator salvandus*².

Во-вторых, в процессе высвобождения потерянных Искр Нового Зона Гностический Спаситель дерзит. Дерзость, *T&kca*—один из главных модусов отношения гностиков к БытикЛ Мир возник вследствие Дерзости, его существование — это затянувшаяся Дерзость, и устранить Дерзость Эймармены можно только ответной Дерзостью, «mit der Negation der Negation». Поэтому нередко гностики, переживавшие себя как Спасителей, импульсивно и дерзко именовали себя не Вторым, а Первым Богом: так, например, в период поздней античности ходила легенда, будто «отцу» гностической традиции Симону Магу был воздвигнут почетный монумент с надписью «Симону, Богу Высочайшему», а его ученик Менандр сподобился от веровавших в него при жизни адептов аналогичного памятника, посвященного «Менандру, Богу Высочайшему».

В-третьих, дистанция между т.н. «субъективной» и «объективной» сотериологией, как и между знанием и бытием в гнозисе предельно мала, если присутствует вообще: спасение осуществляется посредством познания своей подлинной, глубинной сущности, «Искорки», «Эпинойи Света», «сокровенной пневмы»⁴, и неподлинный гностик оказывается, таким образом, Богом, не знающим о том, что он — Бог и Спаситель, а подлинный гностик — Богом и Спасителем, осознавшим глубинные истоки своей внутренней природы. Поэтому, гностические Спасители не только обожествляются после смерти, как, например, Симон Маг или Менандр (что для древних греков было вполне естественным), но, как выразился Климент Александрийский, еще при жизни являются «Богами, прогуливающимися во плоти» (*Strom.*, VII, 101, 4).

¹ *Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen. 1956. S. 69.*

² *Colpe K. Die religionsgeschichtliche Schule. Goettingen, 1961. S. 189.*

³ Подробнее см.: *Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб.: Гуманитарная академия, 2003. С. 49—54.*

⁴ Гностический Спаситель в «Апокрифе Иоанна» говорит: «следуй своему Корню, который емь Я» (31,14 ел.).

*П.Н. Костылев,
кафедра философии религии и религиоведения*

Зарождение суфизма и Басрийская школа

Суфии возводили свое происхождение ко временам Мухаммеда² и свою первоначальную терминологию³ и мировоззрение, и мистическую практику, конечно, изрядно эволюционировавшие в дальнейшем, основывали, прежде всего, на собственно кораническом откровении⁴.

Мухаммад — первое звено в цепи духовной преемственности⁵ ранних суфиев*. Его вознесение (*ми'радж*) сквозь небеса в божественное присутствие (17:1, 60; 53:9—17)⁷ стало одной из основных вариаций

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 06-03-00243а.

² См.: Шimmel А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М: Алетейа, Энигаа, 1999. С. 28;

³ На наш взгляд, именно терминология (прежде всего антропологическая), будучи своего рода каркасом суфийского мировоззрения и практики, детерминирует специфику дескрипции *антропоса* в суфизме.

⁴ Это лишь одна из причин отрицать разного рода «внешние» теории происхождения суфизма, как то *индийскую, персидскую, христианскую* и пр.

⁵ Такая цепь называется *силсила*, и является особого рода эзотерическим аналогом известных интеллектуальных сетей, на примере философии прекрасно описанных Рэндаллом Коллинзом (См.: Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 1281 с; деятели раннего суфизма, кстати, представлены у Коллинза на рис. 8.1 на с. 526). Выяснение *силсила* является хорошим методом при построении схем развития суфизма в любой период его истории.

⁶ Далее *силсила* идет через первого из четырех «праведных» (рашиф'н) халифов—Абу Бакра ас-Сиддика (ум. 634), или же через последнего — Али б. Аби Талиба (ум. 661).

⁷ См.: Коран/Пер. с араб. М.-Н.О. Османова. Комментарий. М.-Н.О. Османова и В.Д. Ушакова. Отв. ред. В.Д. Ушаков. Редакция: Б.Б. Булатов, М.А. Велитов, Р.И. Гайнуудинов и др. 2-е изд.; перераб. и доп. М: Ладомир, 1999. С. 719—720.

образа мистического Пути¹. Образ жизни Мухаммада явился примером для подражания (существует даже категория для описания поступков в подражание Мухаммаду — *сунна* в значении «желательное»); также, наряду с Кораном, источником суфийской традиции послужила также и Сунна². Таким образом, Мухаммад предстает прототипом совершенного человека (*ал-инсан*, *аль-камил*) и источником нормативной антропологии суфизма.

Суфийская традиция числит среди духовных предков суфизма некоторых сподвижников Пророка, к примеру, Абу Зарра ал-Гифари (ум. 652 или 653)³ — истинного *факира**; Увайса ал-Карани (VII в.), который жил в Йемене и никогда не встречался с Пророком, однако был иници-

¹ Впервые, еще раньше, чем в *Китаб ат-Тавасин* Мансура Халладжа (уб. 922), этот образ использовал Абу Йазид ал-Бистами (ум. 875). См.: *Nickohon R.A. An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abu Yazid al-Bistami* // *Islamica. Lpz.*, 1926. № 2. P. 402—415. Более подробно см.: *Vuckovic B.O. Heavenly journeys, earthly concerns: the legacy of the Mi'raj in the formation of Islam*. N.-Y.: Routledgej 2005. 178 p., также главу *The Mi'raj* в книге *Sells M.A. Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Miraj, Poetic and Theological Writings*. N.-Y.: Paulist Press, 1996. 398 p.

² Сунна — совокупность поступков и разрешительного бездействия, слов и одобрительного молчания Пророка Мухаммада и его сподвижников в самых различных жизненных ситуациях, зафиксированных в *хадисах* (у суннитов) и *хабахах* (у шиитов).

³ См.: *Шиммель А. Мир исламского мистицизма* / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетейя, Энигма, 1999. С. 30, Абу Зарр, как и Салман ал-Фарси, относился к *ахл ас-суффа* — «обитателям навеса», бедным сподвижникам Пророка, не имевшим в Медине пристанища и жившим под навесом мечети у дома Мухаммада. Одновременно там жило до тридцати человек, а всего известны имена девяносто трех *ахл ас-суффа*. Справочная информация см.: *Большаков О.Т. Ахл ас-суффа* // *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 30. Согласно ал-Худжвири, оба они выделялись среди *ахл ас-суффа* и Пророк побратался с ними (*шв-Худжвири, Али ибн Усман*. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004. С. 344). Об Абу Зарре более подробно см.: *Cameron A.J. Abu Dharr al-Ghifari: an examination of his image in the hagiography of Islam*. L.: 1973. 175 p., а также очерк Али Шариати: *AH Shariati. And Once Again Abu Dharr. Abjad Book Designers & Builders*; 1992. 76 p. Абу Зарр также является передатчиком одного из важных хадисов о вскрытии и очищении сердца Мухаммада: «Передают... что посланник Аллаха... сказал: «Когда я находился в Мекке, кровля моего дома раскрылась, и сверху спустился Джибрил, который открыл мне грудь и омыл ее изнутри водой Замзама. Затем он принес золотой таз⁴ наполненный мудростью и верой, вылил (его содержимое) мне в грудь и закрыл ее» (Цит. по: Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует (Ат-таджрид ас-сарих ли-ахадис аль-джами' ас-сахих (Ясное изложение хадисов «Достоверного сборника») / Сост. имам Абу-ль-'Аббае Ахмад бин 'Абд ал-Латиф аз-Зубайди (1410—1488/812—893 г. х.). Пер. с арабского, примечания и указатели: канд. философ, н. Абдулла Нйрша. М.: Умма, 2004. С. 107 [№ 221]). История о принятии ислама Абу Зарром см.: Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада... С. 550—1552 [№ 1403].

⁴ Здесь: «бедняка»; концепция бедности (*факр*) имеет в суфизме огромное значение, см. напр.: *НурбахшДж. Духовная нищета в суфизме. Великий демон Иблис*. М.: Оптимус Лайт, 2000. 266 с.

ирован его духом¹ — по одной из версий, еще при жизни Пророка, а по другой — по его смерти²; наконец, Салмана ал-Фарси (ум. 655 или 657³), перса, взятого в дом Мухаммада и усыновленного⁴ им⁵.

Салман, как мы узнаем из его *зикра* у Мухаммада Амина аль-Курди аль-Эрбили⁶, будучи родом из Исфахана (Иран), первоначально был «огне-поклонником», затем водил «дружбу с христианскими монахами», после чего обрел истину в исламе. Уже Салман говорил об уповании на Аллаха как о самом совершенном деле и о достоинстве *зикра*—вспоминания Аллаха⁷.

Первые суфийские группы⁸ возникают в Басре; их возникновение связывают прежде всего с личностью «патриарха мусульманского мис-

¹ ал-Худжвири, относя его к поколению *ат-таби'ун* — «последователей» тех, кто никогда не встречался с Мухаммедом, но принял ислам от его сподвижников, — передает, что люди говорили о нем: «Он свихнулся, живет один, ни с кем не видится... Он не ест людской пищи и не ведает ни радости, ни горя. Когда люди смеются, он плачет, когда плачут — смеется» (*аль-Худжвири, Али ибн Усман*. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004. С. 84). См. о нем также: *Husaini A.S. Uwais al-Qarani and the Uwaisi Sufis // Moslem world. 1967. 49, №2* и *AUA.A.M.B. Virtues of Hadrat Khawaja Uwais Al-Qarani / Translated by Samina Iqbal; introduction by Muhammad Iqbal. Huddersfield: Dar-ul-Ehsan Publications, 2001. 44 p.*, немного житийной информации см.: *Фарид ад-дин Аммар*. Тазкират ал-аулия, или Рассказы о святых / Пер. Ольги Васильевой. М.: САМПО, 2005. С. 31—33.

² См.: *Хисматулин АЛ* Суфизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 50.

³ У Шиммель, несомненно, ошибка — 625 г. (*Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетея, Энигма, 1999. С. 411); мы датируем по Кнышу (*Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романова. СПб.: ДИЛЯ, 2004. С. 11).

⁴ Традиция духовного усыновления (*фарзанд-и ма'нави*), согласно А.А. Хисматула-ну, является одной из четырех традиций обретения и передачи духовного знания среди суфиев — наряду с наследованием духу живущего (*муршид-мурид*), наследованием духу умершего (*увайси*) и наследованием по генетическому родству (*шейх-заде*), см.: *Хисматулин А.А.* Указ. соч. С. 65.

⁵ Салман ал-Фарси «был инициирован как самим Пророком, так и первым «праведным» халифом Абу Бакром ас-Сиддиком (ум. в 634 г.)» (*Хисматулин А.А.* От составителя // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912—1998) / Сост. и отв. редактор А.А. Хисматулин. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 23. См. также: *Massington L. Salman Pak et le premisses spirituelles le l'Islam iranien / Societe des etudes iraniennes. 1934. Ks 7. Tours: Arault et die, 1934. 52 p.* и *Salman al-Farisi II* [<http://www.naqshbandi.Org/chain/3.htm>]. Более подробно о нем см.: *Razwy A.A. Salman El-Farsi (Salman the Persian): a short history of his life. Eunhurst, N.-Y.: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988. 124 p.*

⁶ Его *зикр* мы используем по следующему изданию: *аль-Курди аль-Эрбили, Шейх Мухаммад Амин*. Книга вечных даров: О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийи и его Пути к Богу / Пер. с араб. И.Р. Насырова, Уфа, 2000. 376 с.

⁷ См.: *аль-Курди аль-Эрбили, Шейх Мухаммад Амин*. Книга вечных даров: О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийи и его Пути к Богу / Пер. с араб. И.Р. Насырова. Уфа, 2000. 376 с.

⁸ Бернд Радтке, например, утверждает, что «организационные формы мистацизма III–IV вв. были еще весьма рыхлыми, поэтому, собственно, нельзя говорить об устойчивых школах» (*Радтке Б.* Теологи и мистики в Хурасане и Трансоксании // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). С. 69), соответственно, когда мы говорим о басрийской, балхской, хорасанской и прочих «школах» (вплоть до багдадской, но исключая ее), мы говорим о них с достаточной степенью терминологической условности.

тицизма»¹ Хасана ал-Басри (642–728)¹–, создателя науки о сердцах и помыслах (*ал-кулуб ва-л-хаеатирф*, разрабатывавшего толкование базисных понятий суфизма: намерение (*ниййа*), правдивость (*сидк*) и искренность (*ихлас*)*. Он был известен как прекрасный проповедник⁵, последовательно проводивший идею бегства от мира (*ал-мирар мин ад-дунйа*)⁶, призванная сделать «этот мир (*дунйа*) для себя мостом, по которому идешь, но на котором ничего не строишь»⁷, ибо все люди находятся на пути к смерти⁸.

¹ Шimmel А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетея, Энигма, 1999. С. 32.

² Как и Увайс ал-Карани, он принадлежал к «последователям» (*ат-таби ун*). Абу Та-либ ал-Макки (ум. 993 или 996), классик поздней суфийской литературы, писал в своей книге «Пища сердец» (*Кут ая-кулуб*), что он был «нашим предводителем (*имам*) в этом учении... мы идем по его стопам, следуем его дорогой, и от его светилника исходит наш свет» (Цит. по: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. МГ. Романова. СПб.: ДИЛЯ, 2004. С. 19). Также о нем см.: *Schaeder H.H.* Hasan al-Basri//DerIslam. Strassburg-Berlin, B.; 1925, № 14. S. 1–75; *Ritier H.* Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit 1. Hasan al-Basri // Der Islam. Strassburg-Berlin, B.; 1933, III 25. S. 1–83; *Schwarz M.* The Letter of al-Hasan al-Basri // Orient. Leiden, 1967. № 20. S. 15–30; более частный вопрос см.: *Obemum J.* Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar // Journal of the American Oriental Society, Vol. 55, № 2. (Jun., 1935), P. 138–162; на русском языке справочная информация см.: *Тауфик КК, Сагадеев А.В.* ап-Хасан ал-Басри // Ислам: Энциклопедический словарь. М: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 275–276; из более серьезных текстов последнего времени: *Mourad S.A.* Early Islam between myth and history: Al-Hasan al-Basri and the formation on his legacy in classical Islamic scholarship. Leiden; Boston: Brill, 2006. 338 p.

³ См.: *Кныш А.Д.* ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 225.

⁴ См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–ОСП вв.) / А.К. Аликберов. М.: Вост. лих; 2003. С. 398. Он увещевал своих слушателей крайне внимательно относиться ко всем своим действиям и помыслам, поскольку только таким образом человек может выяснить истинные мотивы своих слов и действий и, следовательно, придать им большую искренность (см.; *Кныш А.Д.* Там же, С. 18).

⁵ Проповеди его нередко цитировались в качестве эталона назидательных речей (см.: *Кныш А.Д.* Там же. С. 16–17).

⁶ *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л., 1966. С. 316.

⁷ Цит. по: *Кныш А.Д.* Там же. С. 17. Вероятно, высказывание восходит к словам Пророка: «Будь в этом мире [таким], будто ты чужеземец или путник» (фрагмент хадиса на-личесств в: Достоверные предания из жизни Пророка Мухаммада... С. 788 [№ 1998]; также в: Сады праведных из слов Господина посланников / Сост. Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийя бин Шариф ан-Навави (631–1676 гг. х. /1233–1277 гг. н. э.). Пер., примеч. и указатели канд. философ, н. В.М. Нирша. М.: Издательский дом «Бадр», 2001. С. 25 [г р 471]) или к менее известному хадису от ат-Тирмизи: «В мире этом я всего лишь подобен всаднику, который укрывается в тени дерева, а потом отправляется [далее], покидая его» (Сады праведных из слов Господина посланников... С. 255 [№ 486]). В своем послании халифу Умару ибн Абд-ал-Азизу (ум. 720) Хасан, в частности, писал: «Берегись мира... ибо подобен он змею, кожа которой гладка, а яд — смертелен. <...> берегись мира, ибо надежды - это ложь, мирские ожидания — г фальшь, его спокойствие — грубость, а прозрачность его — грязь» (цит. по: *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.: Сфера, 2002. С. 50, 53).

⁸ Когда кто-то спросил у Хасана, как его дела, тот ответил: «Я словно человек, который сидит в разбитой лодке посреди моря, но пока не тонет» (Цит. по: *Аттар Ф.* Тазкират ал-аулия, или Рассказы о святых... С. 40).

Братская любовь Хасана ал-Басри по отношению к современникам (*ухувва*) и его альтруизм (*исар*) легли в основу учения о духовном «рыцарстве» (*футув-ва*), ставшего впоследствии одной из отличительных черт суфийских общин¹.

Если обратиться к био(агио)графическим материалам о нем, прежде всего, к соответствующей главе² «Тазкират ал-аулийа» («Поминания святых») Фаридадина Атгара³, образ Хасана ал-Басри обогатится новым подробностями⁴: так, в комплекс преданий о нем входит история о внезапном религиозном обращении Хасана от торговли жемчугом к отшельничеству⁵, в котором «достиг он такой степени, что люди потерял надежду

¹ См.: *Кныш А.Д.* ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 18. Также следует отметить данные о том, что уже у Хасана появляются характерные, как считается, для более позднего суфизма мотивы любви, опьянения и ведения Аллаха, например: «Любящий опьянен, и он очнется от своего дурмана не прежде, чем увидит Возлюбленного своего [т.е., Аллаха—iJf.]» (со ссылкой на книгу *Лаваких ад-анвар ал-кудсийа Абд, ал-Ваххаб аш-Ша'рани* (1493—1565; о нем см., например: *Шмидт А.Э.* 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани (973/1565 г.) и его книга рассыпанных жемчужин. СПб., 1914), цит. по: *Андре Т.* Исламские мистики / Пер. с нем. В.Г. Ноткиной. СПб.: Евразия, 2003. С. 201) или «жители рая, когда впервые узрят рай, семьдесят тысяч лет пребывают в беспамятстве, дабы Господь всеславный им явился. Если величие Его узрят, опьяняются видом, наводящим ужас; если красоту узрят, погружаются в единение» (*Чалисова Н.Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Атгара // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1989. С. 167).

² Перевод атгаровского *зикра* Хасана ал-Басри осуществлен Н.Ю. Чалисовой в рамках проекта избранных переводов из «Тазкират ал-Аулийа»: *Чалисова Н.Ю.* «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Атгара. С. 139—173, 155—171, ею же переведены *зикры* Малика бин Динара (Там же. С. 143—150), Раби'и ал-Адавийи (в сборнике: Древний и средневековый Восток: История, филология. М.: Наука, 1983. С. 284—301) и Мансура Халладжа (*Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* «Я есмь истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе 'Атгара // Семантика образа в литературах Востока: сб. статей/Сост. И.В. Стеблева. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1988. С. 121—158, 144—157).

³ При работе с этим текстом мы пользуемся как переведенными на русский язык Н.Ю. Чалисовой фрагментами, указанными в предыдущей сноске, так и фрагментарным переводом на русский язык избранного и сокращенного изданий «Поминаний», а именно: *Фарид ад-дин Аттар.* Тазкират ал-аулийа, или Рассказы о святых / Пер. Ольги Васильевой. М.: САМПО, 2005. 240 с. Вдобавок мы использовали электронное издание выборочного английского перевода, а именно: *Faridal-Din Attar Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) / Translated by A.J. Arberry.* OMPHALOSKEPSIS, Ames, Iowa. 2000. 392 p. [постоянный адрес на 09.05.2007: <http://www.omphaloskepsis.com/ebooks/pdl7mussm.pdf>].

⁴ Сразу отметим, что мы приводим био- либо же агиографические материалы не столько исторически, сколько феноменологически, ибо нас в случае настоящей работы интересует не только и не столько историческая достоверность, сколько религиозная убедительность образа, плюс тематический массив, связанный с конкретными персоналиями суфийской исторической автодескрипции.

⁵ Вообще, тема обращения или раскаяния (*тауба*) в раннем суфизме представляет собой особый антропологический и психологический интерес, будучи во многих вариантах первой «стоянкой» (*макам*) суфийского Пути (*тарикат*), прекрасную подборку см. в «Главе о стоянке раскаяния (*тауба*)» у ас-Сарраджа: *ас-Саррадж ат-Туси, Абу Наср.* Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф («Самое блистательное в суфизме») // Хрестоматия по исламу / Пер. с арабского, введ. и примеч. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 1994. С. 139—166, 142—143.

увидеть его, ибо он от всех отстранился»¹; впервые у Хасана ал-Басри звучит и страшная тема «мертвого сердца» — когда его спросили, что делать, ведь сердца людей спят, и слова проповеди не оставляют в них и следа, Хасан ответил: «Если бы они спали! Когда до спящего дотрагиваешься, он пробуждается. Ваши сердца мертвы, и, сколько их не тереби, они не проснутся»². Его ученик Малик бин Динар (ум. 745, о нем речь позже), задав учителю вопрос «что есть мучение в этом мире», услышал в ответ — • «гибель сердца», а спросив, «что есть смерть сердца», получил следующее разъяснение — «любовь к этому миру»³; в другом месте Хасан говорит: «если кто-то позовет меня пить спиртное, я отнесусь к нему лучше, чем к тому, кто зовет меня стремиться к мирскому»⁴, поскольку «каждый, кто узнал этот мир, почитает его врагом»⁵. Хасану ал-Басри принадлежит, по-видимому, приоритет использования оборота «люди сердца»⁶ применительно к суфиям и тем, кто старается стать ими.

Как и для *маламатийя* в дальнейшем, одной из важных тем для Хасана ал-Басри была тема т.н. «лицемерия» (*рийа*) и «лицемеров» (ед. ч. *мунафик*⁷). Хасан говорит: «если бы я знал, что во мне нет лицемерия, из всего, что есть на земле, я имел бы самое наилучшее»⁸. Именно лицемерие мешает людям жить по сердцу, так как порождает «противоречие между тайным и явным, между сердцем и языком»⁹ и потому всякий правоверный трепещет «от страха, как бы не стать лицемером»¹⁰.

Другой главной темой Хасана ал-Басри был страх (имеется в виду страх Божий)¹¹; у Аттара говорится, что «такой великий страх жил в нем,

¹ Чалисова Н. Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Аттара. С. 158.

² Там же. С. 159.

³ См.: там же, С. 162.

⁴ Там же. С. 167.

⁵ Там же. С. 169.

⁶ «Люди сердца всегда предпочитают молчание. Сначала говорят их сердца, и лишь потом — языки» (Чалисова Н. Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Аттара. С. 168).

⁷ *Мунафики* (букв.: «лицемеры», «притворщики») — люди, принявшие ислам лишь внешне; исторически — жители Медины, на словах признавшие ислам, но бывшие неискренними в вере, нередко ставившие Мухаммада в трудное положение (вступали с ним в споры, отказывались выступать в походы). Табари поясняет: «*Мунафики* — подпирющие бревна, в которых нет ни добра, ни разума, ни знания, и они — фигуры без полноты, неясные очертания без разума» (Цит. по: Коран / Пер. с араб. М.-Н. Османова. Коммент. М.-Н. Османова и В.Д. Ушакова. Отв. ред. В.Д. Ушаков. Редкол.: Б.Б. Булатов, М.А. Велитов, Р.И. Гайнутдинов и др. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Ладомир, 1999. С. 630, 775). В Коране *мунафики* упоминаются 39 раз (не считая названия 63 суры, «*Мунафики*») и еще 18 раз подразумеваются.

⁸ Чалисова Н. Ю. Указ. соч. С. 168.

⁹ Там же. С. 168.

¹⁰ Там же.

¹¹ Позднее этот страх (*хауф*) был осмыслен в качестве очередной «стоянки» или одного из «состояний» (*холь*) суфийского Пути, см., напр., «Главу о состоянии страха (*хауф*)» в: *ас-Саррадж ат-Туси, Абу Наср*. Книга ал-лума фи-т-тасаввуф («Самое блистательное в суфизме»). С. 152—153.

что... он повторял: когда я сижу, то словно бы сижу перед палачом. И никто никогда не видел улыбки у него на устах, ибо он великую боль в себе носил»¹. Собственно *ислам* (в буквальном переводе Н.Ю. Чалисовой «покорность») Хасан определяет как «страх, что поместился в сердце, и сердце служит ему неотлучно»?. Там же сообщается, что он «покаялся, что не будет смеяться в этом мире до тех пор, пока дело его не прояснится»³. В предпоследнем рассказе зикра «дело» Хасана проясняется следующим образом⁴:

А когда приблизилось время его кончины, он стал смеяться, а смеющимся его дотоле никто не видел. При этом он повторял: какой грех, какой грех? С тем и преставился. Некий старец увидел его во сне и спросил: при жизни ты никогда не смеялся, что случилось на пороге смерти? Он сказал: я услышал голос: о царь смерти, обойдись с ним сурово, ибо один грех за ним еще остался. Я от радости рассмеялся, спросил, какой грех, и преставился.⁵

В числе учеников и последователей Хасана ал-Басри следует упомянуть Хабиба аль-'Аджами (ум. 737⁶), Мухаммеда бин Васи' (ум. 744) — одного из родоначальников учения о созерцания⁷, уже упоминавшегося Малика бин Динара, Абд ал-Вахида бин Зайда (ум. 750⁸), Фаркада ас-Сабахи (ум. 749), Давуда ат-Та'и (ум. 781)⁹ и некоторых других. Мужчин и женщин¹⁰ басрийской школы объединяло отвлечение к миру (*дунья*), страх пе-

¹ Чалисова Н.Ю. «Зикр Малика Динара» из «Тазкират ал-аулийа» Фарид ад-дина Ат-тара. С. 161.

² Там же. С. 169.

³ Там же. С. 158.

⁴ В силу высоких художественных достоинств фрагмента мы приведем его целиком, тем более, что он невелик.

⁵ Чалисова Н.Ю. Указ. соч. С. 170—171.

⁶ Реконструировано по: Islamic Sufism Genealogy // [<http://www.mtoshahmaghsoudi.org/website/PDF/sufismGenealogy.pdf>]. На русском о нем см.: Фарид ад-дин Аттар. Тазкират ал-аулийа, или Рассказы о святых... С. 42—44 и аль-Худжвири, Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой... С. 88—89.

⁷ Передают, что он сказал: «Никогда ни на что я не смотрел, не узрев в том Господа» (Цит. по: аль-Худжвири, Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой... С. 91); информации о нем чрезвычайно мало.

⁸ У Шimmel, несомненно, ошибка — 794 г. (Шimmel А. Мир исламского мистицизма М.: Ачетея, Энigma, 1999. С. 33); мы датируем по Кнышу (Кныш АД. ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 19).

⁹ О нем мало что известно, он, вероятно, являлся учеником Хабиба аль-'Аджами (реконструировано по: Islamic Sufism Genealogy // [<http://www.mtoshahmaghsoudi.org/website/PDF/sufismGenealogy.pdf>]) и (шш) Абу Халима Хабиба ибн Салима ар-Ра'и, сподвижника Салмана ал-Фарси, однако через его общего с Фаркадом ас-Сабахи ученика Ма'руфа ая-Кархи (ум. 815, о нем см. далее) *сипсила* тянется к багдадской школе, достигшей расцвета при Сари ас-Сакати (ум. ок. 867) и собственно Абу-л-Касиме ал-Джунайде (ум. 910).

¹⁰ Следует отметить, что несмотря на малый процент женщин-суфиев по сравнению с мужчинами, они, беря пример с праведных женщин первоначальной *уммы*, присутствуют в суфизме с самого начала, например: Марьям ал-Басриййа (ум. 728), Раби'а ал-Адавиййа (ум. 801; о ней далее), супруга Ахмада бин Хизруйа (ум. 854 или 855) Фатима ан-Нишапуриййа (ум. 849), Рихана ал-Валиха (IX в.), супруга Ахмада бин Аби-л-Хавари (ум. между 845 и 860) Раби'а аш-Шамиййа (ее часто путают с Раби'ей ал-Адавиййей) и пр. Более подробно эта тема освещена в: Helminski C.A. Women of Sufism: A Hidden

ред Аллахом (*хашийат Аллах*), зачастую находивший внешнее выражение в постоянном публичном оплакивании своей участи¹. Ревностные проповеди снижали им широкое признание как в самой Басре, так и за ее пределами².

Хабиб аль-Аджами, согласно *зикру*³, был преуспевающим ростовщиком, но, под влиянием ряда чудесных обстоятельств и проповеди Хасана ал-Басри, раскаялся, раздал все свое имущество и, отвернувшись от мирского, всецело предался суфийской практике, в скором времени достигнув в ней больших успехов. На вопрос своего учителя, как Хабиб открыл в себе такую духовную силу, последний отвечал: «Покамест Вы черните бумагу [имеется в виду деятельность ученого богослова — П.К.], я отбеливаю свое сердце»⁴. Несмотря на внешнюю простоту изречения, оно опирается на антропологическое представление о *запятнанном сердце*, зафиксированное в ряде текстов; так, в одном из хадисов утверждается: «Если раб [Божий] совершил какой-то грех, то в его сердце возникает *пятнышко*. А коли он удалит [его] — испросит [у Бога] прощения и покаяется, то оно (сердце — А.Щ. обретет блеск. Если же он опять [согрешит], то добавится [пятнышек], пока они не покроют сердце»⁵. В трактате «Пища сердец» Абу Талиба ал-Макки (ум. 998) приводится, со ссылкой на Маймуна ибн Михрана⁶, следующий тезис: «Если раб Божий совершает

Treasure. Boston: Shambhala, 2003. 304 p. с собственно суфийской точки зрения, религиозно-философский анализ следует смотреть во второй главе («Women in sufiism») книги: *Schimmel A. My soul is a woman: the feminine in Islam*. N.-Y.: Continuum, 1997. 192 p. Та же проблематика анализируется в: *El Sakka Mni W. First among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, the woman saint of Basra* / Transl. by Nabil Safwat L.: Octagon, 1982. 85 p. и других работах о Раби'и ал-Адавийе.

¹ Из-за этого их стали называть «плакальщиками» (*бакка'ун*). Причиной их плача были мучительные сомнения относительно божественного приговора, который будет вынесен им в день Суда. Али Ибн ар-Руми (ум. 896) описал их в одной из своих поэм. См.: *Шиммель А.* Указ. соч. *СББ; Кныш А.Д.* Указ. соч. С. 20, 23. Малик бин Динар (ум. 745), например, столько плакал, что на его щеках появились черные линии от слез (См.: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе... С. 398). Тема плача может быть возведена к известному хадису Пророка, упоминаемому у аль-Бухари и у Муслима: «Если бы знали вы то, что известно мне, то, конечно же, смеялись бы мало, а плакали много!» (фрагмент хадиса приводится по: Сады праведных из слов Господина посланников... С. 241 [№ 447]).

² Пожалуй, прежде всего в Куфе — родном городе первых подвижников, называемых *суфи*: Абу Хашима (ум. 767 или 776) и Абдака (вторая половина VIII в.). Другой вариант именования куфийских аскетов — Абу Хашим и шиит Джабир Ибн Хайям (ум. 867), см.: *Степанян М.Т.* Философские аспекты суфизма. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 5.

³ Его *зикр* в английском переводе агтаровских «Поминаний» см.: Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar / Translated by A. J. Arberry. OMPHALOSKEPSIS, Ames, Iowa. 2000. P. 18—28. [постоянный адрес на 09.05.2007: <http://Avwww.omphaloskepsis.oonVebooks/pdf7mussm.pdfJ>].

⁴ «Because I make my heart white, whereas you make paper black», цит. по: *Farid al-Din Attar Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'*, P. 28.

⁵ Цит. по: *Игнатенко А.А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 27.

⁶ Согласно Абу Рейхану Бируни, был начальником податного управления в Месопотамии при халифе Омаре II (717—720), см.: *Бируни Абу Райхан*. Избранные произведения. Т. I, Памятники минувших поколений. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. С. 41.

некий проступок, то на его сердце появляется черное пятно; если же он покается, то пятно с сердца удаляется. <...> Тем самым сердце верующего подобно зеркалу, и не подберется к верующему Сатана ни с какой стороны без того, чтобы верующий его не узрел. Сердце же того человека, который в проступках погрязает, все больше покрывается новыми черными точками, пока оно не становится черным; и тогда человек не замечает подбирающегося к нему Сатану»¹. В данном контексте мотив отбеливания сердца приобретает ряд новых, интересных смыслов.

Абд ал-Вахид бин Зайд, профессиональный проповедник (*касс*), вероятно, впервые заговорил о скрытом знании (*илм ал-батин*), которое Аллах дарует своим «близким друзьям» или «святым» (*аулийа*;² ед.ч. *вали*)²; представление о скрытом знании, неприятие мира, складывающийся комплекс углубленных религиозных практик постепенно выделяли ранних суфиев из общей массы правоверных мусульман. Абд ал-Вахид также основал первый³ суфийский «монастырь» (*дувайра*) на острове Аббадан в Персидском заливе; начальником аббаданского гарнизона был Раби' бин Сабих (уб. 777), также один из учеников Хасана ал-Басри.

Продолжателем традиций басрийской школы на территории Сирии стал Абу Сулайман ад-Дарани (ум. 830), сподвижник Абд ал-Вахида бин Зайда и Раби' бин Сабиха, полностью сосредоточенный на уповании на Аллаха (*таваккул*) и довольстве своей долей (*рида*); он был сторонником скорее метода борьбы с нафс (*муджахадат ан-нафс*), чем самонаблюдения (*муракаба*)⁴, а суфийский путь делил на последовательные стадии (*дарджат*).

¹ Цит. по: Игнатенко А.А. Зеркало ислама М.: Русский институт, 2004. С. 29.

² *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романова. СПб.: ДИЛЯ, 2004. С. 22—23. Академическая традиция представления вали как «святого» (в кавычках), насколько мы можем сказать, берет начало с Алексея Александровича Хисматулина, упоминающего, что «слово Девятой» дано в кавычках, поскольку в исламе, в отличие от христианства, отсутствует институт канонизации святых» (*Хисматулина А.А.* Суфизм... С. 37, сноска 21) или, более точно (определяя термин вага): «...соответствует рангу и качествам святого в христианстве, однако с оговорками — в связи с отсутствием института канонизации в исламе» (Там же. С. 195). Интересно, что термин «святой» (как аналог *вайя*) успел послужить предметом содержательной дискуссии А.А. Хисматулина с В.А. Дроздовым (См.: *Дроздов В.А.* О некоторых тенденциях изучения исламского мистицизма в петербургском востоковедении // Вестник Восточного института. № 2(6). Т. 3. СПб., 1997. С. 53; *Хисматуллин А.А.* О критике петербургского востоковедения. Ответ на статью В.А. Дроздова «О некоторых тенденциях изучения исламского мистицизма в петербургском востоковедении» // Вестник Восточного института. № 1(7). Т. 4. СПб., 1998: С. 84—85).

³ Возможно, первым институтом такого рода была до сих пор не идентифицированная *ханака* в Рамле (Палестина), основанная Абу Хашимом ас-Суфи (ум. 776). Опять же, ученику Абд ал-Вахида Ахмаду ал-Худжайми (ум. VIII в.) приписывается основание первой *ханак* в Басре. См. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. М.Г. Романова. СПб.: ДИЛЯ, 2004: С. 382 и 24.

⁴ О методах суфийской практики см., в частности: *Хисматулин А. А.* Суфизм. С. 123—137.

*И.Л. Крупник,
кафедра философии религии и религиоведения*

Изучение зерванизма в отечественной и зарубежной литературе

В современной науке исследование того или иного объекта (будь то объект гуманитарный или же естественно-научный) не может и не должно начинаться с «чистого листа». Безусловно, методологическое пренебрежение работами предшественников может иметь определенную эвристическую ценность (с точки зрения, например, преодоления традиционализма и догматизма в рамках некоторой узкой специализации), но только для определенной стадии исследования.

В рамках данной работы мы попытаемся рассмотреть вопрос о том какие научно-исследовательские работы в области изучения зерванизма имели место в отечественной и зарубежной литературе в предшествующий период.

Итак, в самом общем виде под зерванизмом мы будем понимать неоднородный по своей сути конгломерат генотеистических религиозных течений в Древнем и Средневековом Иране, провозглашавших верховным «божеством», отцом Ахура-Мазды и Анхра-Манью бога времени и судьбы Зервана.

Актуальность исследования зерванизма и, соответственно, сопутствующего обзора историографии, что является задачей настоящей работы, представляется нам бесспорной, по меньшей мере, по следующим соображениям. В наших знаниях об истории иранских религий зерванизм является одним из крупнейших «белых пятен». Само по себе наличие такого рода «пятен», как правило, порождает благодатную почву для всевозможных около- и псевдонаучных спекуляций, что особенно заметно в последние годы в нашей стране, когда на волне расцвета эзотерики, увеличивающейся с каждым годом интеллектуальной вульгарности среднестатистического обывателя и зачастую приоритете дилетантизма над профессионализмом СМИ, и астрономические тиражи псевдонаучных трактатов преподносят нам не только спорные, но и неадекватные исторические концепции. Зороастризм вообще и зерванизм в частности не являются исключением. О зерванизме на русском языке пишут сравнительно много. В том или ином контексте в своих трудах о нем говорят такие разные люди как, напри-

мер, Г. Джамаль, В. Авдеев, диакон А. Кураев. Для одного это прекрасная иллюстрация «онтологического дуализма», для другого — пример не авраамической монотеистической религии и т.д.: каждый понимает под «зерванизмом» что-то свое. Но всех их, а также менее именитых авторов сетевых и печатных публикаций роднит отсутствие понимания того, что «зерванизм» как исторический феномен *-m-* это, прежде всего, проблема, слишком сложная для того чтобы мимоходом сообщить о нем нечто и даже не потрудиться дать ссылку на источник собственных суждений, некоторые из которых нередко имеют сомнительное происхождение.

Действительно, зерванизм .— это проблема, которая заключается в том, что, с одной стороны, мы, несомненно, имеем дело с крупным религиозно-философским образованием (пехлевийская литература буквально испещрена обломками и рудиментами положений, которые могут быть идентифицированы как зерванитские), с другой — каких бы то ни было исторических данных о тех или иных вехах зарождения, развития и гибели (либо вырождения) зерванизма до нас практически не дошло. Исходя из указанной специфики объекта любое специальное его исследование а priori будет являться, своего рода, «реконструкцией», некоей моделью, в которой обрывочные данные, количество которых в нашем случае предельно мало, будут цементироваться некоторыми авторскими гипотезами и сравнениями, а пропущенные фрагменты — заменяться догадками и домыслами, справедливость и уместность которых рассудить может, пожалуй, только время. Все это, определенным образом, повлияло на количество и качество академических исследований зерванизма, о чем подробнее будет сказано ниже.

При обзоре историографии тех или иных аспектов истории религий доисламского Ирана невольно чувствуешь себя в тени Л.А. Лелекова, который в своей посмертно изданной монографии «Авеста в современной науке»¹ дал блестящий и поистине исчерпывающий перечень и анализ научных исследований в области авестологии и изучения зороастризма, начиная с первых европейских переводов Авесты и заканчивая публикациями 80-х гг. XX века, задав тем самым чрезвычайно высокую планку для последующих очерков подобного рода. В нашем случае задача, с одной стороны, проще, поскольку нас интересуют работы, касающиеся только зерванизма, но, с другой — сложнее, так как указанная выше специфика объекта нашла свое выражение, помимо всего прочего, в достаточно небольшом количестве статей и монографий, специально посвященных именно зерванизму. В любом случае, западно-европейская традиция исследования указанного феномена значительно богаче и старше отечественной, а потому обзор имеет смысл начинать именно с нее.

С определенной долей уверенности можно утверждать, что внимание западных ученых к феномену зерванизма могло быть привлечено лишь после обнаружения узловой проблемы, суть которой емко и коротко описал выдающийся французский исследователь Ж. Дюшен-Гийемен. В своей статье «Замечания о зерванизме...» он пишет: «Существует печально изве-

¹ Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992.

тное расхождение между нашими источниками о религии при Сасанидах. Согласно неиранским свидетельствам, большую часть которых составляют армянские и сирийские христианские авторы, верховным богом был Зурван, отец Ормазда и Ахримана. <...> Все пехлевийские источники преподносят нам принципиально иную картину дуалистической системы, в которой Зурван едва ли играет какую бы то ни было роль»¹. Последний тезис чересчур категоричен, а потому мы позволим себе смягчить его следующей цитатой: «Ортодоксальные зороастрийцы, чей труд запечатлен в своде пехлевийской литературы, приложили все усилия для искоренения прежних идей, с которыми более нельзя было уживаться в рамках официального дуализма. <...> Несмотря на их бдительность, в пехлевийских книгах остались отрывки, которые позволяют нам обнаружить фрагменты зерванитских верований под ортодоксальными наслоениями»². Такова отправная точка научной рефлексии над феноменом зерванизма, для обнаружения которой, в свою очередь, необходимо было иметь в распоряжении пехлевийские тексты. В систематизированном виде последние были введены в научный оборот только в конце XIX — начале XX века после выхода в свет беспрецедентного даже по сегодняшним меркам 50-ти томного компендиума «Священные книги Востока»³. Уместно вспомнить в этой связи замечание Э. Леманна, который пишет во втором томе Иллюстрированной истории религии под ред. Д. П. Шантепи де ля Соссей: «Попытка Шпигеля дать систематический обзор персидской религии во 2-м томе его «Иранских древностей» была, конечно, преждевременной. Еще и теперь пехлевийская литература недостаточно изучена для этого»⁴. Несмотря на это замечание, далее следует фрагмент, посвященный «секте зерванитов», то есть с определенными оговорками именно рубеж XIX—XX столетия мы можем считать условной точкой начала исследований в области зерванизма, хотя некоторые частные аспекты исследуемого феномена, вне всяких сомнений, исследовались и ранее. /

Достаточно сложно сказать какой национальной школе ориенталистов и какому именно исследователю принадлежит право первопроходца в исследовании зерванизма, поскольку анализ библиографш} указывает на то, что практически одновременно в 1910—1920-х гг. выходят англо-, франко- и немецкоязычные работы, так или иначе посвященные данному вопросу, а зерванизм уже в начале века рассматривается как относительно самостоятельное течение в зороастризме. К числу подобных ранних работ можно отнести, например: *Cumont F. Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra*. Brussels, 1896—1899; *ego oke*, *Les Mysteres de Mithra*. Brussels, 1894; *ego же*, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. Paris, 1906; *Eisler R. Weltemnanel imd Himmelszeit*, Munich, 1910 и пр. Так, Эйслер, в частности, рассматривал зерванизм через призму его возможных влияний на раннегреческую мысль (например, на орфизм), Кюмон же

¹ *Duchesne-Guillemine J. Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan, with Additional References // Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 15, № 2. Chicago, 1956. S. 108.

² *Zaehner R. C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. N.-Y., 1971. P. 5.

³ *The Sacred Books of the East* Oxford, 1879—1910.

⁴ *Spiegel E. Eranische Alterthumskunde*, 3 vols. Leipzig, 1871—1878 (прим. — И. К.).

⁵ Иллюстрированная история религии: В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 196.

касался его в контексте митраизма и, помимо всего прочего, предложил отождествить митраистского леонтокефала с Зерваном акарана¹.

20—30-е гг. прошлого века знаменательны выходом сразу нескольких важных работ, которые можно считать опорными для всех последующих исследований, а их авторов — выразителями основных концепций и линий рассуждения, развитых впоследствии в середине века. Необходимо упомянуть следующих авторов: Х.С. Нюберг², О.Г. фон Везендонк³, А. Кристенсен⁴, И.Ф. Блю⁵, Х. Юнкер⁶, Э. Бенвенист⁷ и др. В эти годы разворачивается активная дискуссия относительно происхождения и исторических вех развития зерванизма.

В решении вопроса о происхождении зерванизма в западных исследованиях отчетливо выделяются две концепции. Первая теория пытается обосновать историческую первичность зерванизма по отношению к зороастризму. Ключевой фигурой здесь является Х.С. Нюберг, чьи оригинальные теории до сих пор просматриваются, в шведской школе иранистики. В своей монографии «Религии древнего Ирана» Нюберг пытался рассмотреть всю Авесту сквозь призму некой религиозной традиции (возможно древнемидийского происхождения), почитавшей Зурвана в качестве верховного божества⁸, другими словами, «он полагал, что Зурван — древний иранский бог, чей культ (будучи гораздо старше Зороастра) был частично воспринят, а частично отвергнут ортодоксальным маздеизмом»⁹. Эту теорию активно поддержал Р. Гиршман, который считал, что одна из бронзовых пластин, обнаруженных в так называемом «Луристанском кладе» (VIII—VII вв. до н. э.), изображает именно Зурвана как божество Времени¹⁰. Аргументы в пользу подобного отождествления воспроизводит в своем труде Б. Ван-дер-Варден: 1) божество на пластине имеет две голо-

¹ Спустя полвека эту точку зрения одним из первых подверг сомнению Р.Ч. Ценер, который в третьем издании своей знаменитой монографии «Зурван. Зороастрийская дилемма» был вынужден признать: «Мое безмерное восхищение Кюмоном привело меня к некритическому принятию его отождествления [львиноголового божества] с Зурваном-Кроносом. Более я этого делать не могу. А priori должно быть ясно, что это чудовищное и несомненно дьявольское создание — *dues Areimanius*» (*Zaehner K.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* N.-Y., 1971. P. VIII).

² *Nyberg H.S. Ein Hymnus auf Zervan ira Bundahishn // ZDMO, 1928; Idem. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes // JA. Vol. CCXIV, 1929; Idem. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938.*

³ *von Wesendonk O.G. Das Wesender Lehre Zarathushtros. Leipzig, 1927.*

⁴ *Christensen A. L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen, 1936.*

⁵ *Blue I.F. The Zarvanite System // Indo-Iranian Studies in honour of Shamsul-Ullem Dastur Darab Peshotan Sanjana London, 1925.*

⁶ *Junker H. Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung. Leipzig, 1923.*

⁷ *Benveniste E. Un rite zervanite chez Plutarque // JA, 1929.*

⁸ *Duchesne-Guillemin J. Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan, with Additional References // Journal of Near Eastern Studies. Vol. 15, N° 2 (Apr., 1956). P. 108.*

⁹ *Boyce M. Some reflections on Zurvanism // BSOAS. Vol. 19, 1957. P. 20.*

¹⁰ *Girshman R. Notes Iraneees VIII. Le dieu Zurvan sur les bronzes de Luristan // Atribus Asiae, 21, 1958. Изображение см. Ван-дер-Всфден Б. Пробуждающаяся наука П. Рождение астрономии. М., 1991. Ил. 25; Зерван // Мифы народов мира, энциклопедия. Т. 1. С. 467.*

вы — мужскую и женскую, и Зурван совмещает в себе мужское и женское начало; 2) из плеч божества на пластине как бы выходят два близнеца, и Зурван порождает двух близнецов; 3) божество на пластине имеет крылья, также как и львиноголовый бог в мистериях Митры; 4) близнецы на пластине держат в своих руках «разновидность ветви», а по сообщению армянского христианского апологета Езника Кохбацци, Зурван дарует Ормазду барсом — связку прутьев; 5) на пластине изображены группы мужчин трех возрастов (юноши, мужчины среднего возраста и старики), что, по мнению Ван-дер-Вардена должно соответствовать «трем эпохам в истории человека» и хорошо согласуется с представлениями о боге Времени¹.

На наш взгляд, эти аргументы выглядят неубедительными. Действительно, на пластине мы видим божество, порождающее двух близнецов (если, конечно, «порождением» можно считать их выход из плеч). Связки прутьев еще недостаточно для того, чтобы объявить этих близнецов Ормаздом и Ахриманом, ведь, от того же Езника мы знаем, что Зурван дарует Ормазду символ жреческой власти, тогда как Ахриман получает власть царскую. На пластине же мы имеем двух абсолютно идентичных существ, «близнецов» во всех смыслах этого слова, в том числе и в функциональном. Мужчины трех возрастов действительно некоторым образом перекликаются с проблемой времени, однако, нас в данном случае смущает асимметрия композиции: справа «разновидность ветви» принимают (или отдают?) 3+п стариков²; слева, от другого близнеца «разновидность ветви» принимают (или отдают?) 4+п зрелых мужчин, и еще трое юношей, одинаково держащих в руках странный предмет, расположены ниже. Вообще странно смотрятся попытки некоторых исследователей³ дать законченное истолкование изображения на луристанской пластине, поскольку она, как мы можем судить, является или, по меньшей мере, может являться фрагментом более крупной композиции. Таким образом, вышеприведенных аргументов явно недостаточно для того, чтобы отождествить центральную фигуру на пластине с Зурваном.

Наконец, для обоснования собственной гипотезы Х.С. Нюберг обращается к анализу содержания фрагмента гатической Ясны 30.3, где о двух Духах говорится как о близнецах. Нюберг, а вслед за ним еще ряд исследователей приходят к выводу, что «Заратуштра ссылается на уже существующий миф о близнецах»⁴. Со своей стороны отметим, что этот тезис, судя по всему, носит исключительно умозрительный характер; а сам перевод фрагмента Ясны 30.3 во многом условен, что видно при сопоставлении нескольких русских переводов⁵ с переводами европейскими⁶.

Г. Виденгрэн в это время также как и Р. Гиршман пытался найти конкретные исторические подтверждения древности иранского бога Времени.

¹ Ван-дер-Варден Б. Указ. соч. С. 179—180.

² Видны трое, далее пластина обломлена. Слева на обломе виден фрагмент четвертого мужчины среднего возраста.

³ Напр., Campbell Leroy A. Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968.

⁴ Ван-дер-Варден Б. Указ. соч. С. 172.

⁵ Авеста в русских переводах (1861—1996). М., 1997. С. 130—133.

⁶ Ван-дер-Варден Б. Указ. соч.

Он утверждал, что обнаружил имя Зурвана в формах «Za-ar-wa-an», «It-hi-Za-ar-wa», «Ar-Za-ar-wa», «Du-uk-ki-Zar-ar-wa»¹ на глиняных табличках XIII—XII вв. до н. э., раскопанных в городе Нузи (Аррапха) неподалеку от Киркука (Северный Ирак)². Однако Э.А. Спэйсер дискредитировал эту теорию, показав, что «это имя должно читаться как Zarwa(n) и что оно является именем хурритской богини»³.

Вторая теория происхождения зерванизма, которой придерживались, например, Ф. Кюмон и Г.Г. Шедер⁴, рассматривает его как позднейшее образование внутри зороастризма. Именно эту концепцию можно считать наиболее признанной на сегодняшний день, а ее ядро в общем виде сформулировано известными исследователями В.Б. Хеннингом⁵ и М. Бойс⁶. Со своей стороны заметим, что данная концепция, на наш взгляд, хотя и является более вероятной, в своих аргументах не менее спекулятивна, нежели рассуждения Нюберга.

Как мы можем судить, пик дискуссии о зерванизме на Западе приходится на 50-е годы прошлого столетия. На подготовительном этапе, в конце 30—40-х годов выходят несколько исследований, из которых важными для нас являются: *Bidez J.*, *Cumont F.* *Les Mages hellénisés*, 2 vols. Paris, 1938; *Bailey H.J.* *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*. Oxford, 1943; *Wikander S.* *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*. Lund, 1946; *Widengren G.* *Mesopotamian Elements in Manichaeism*. Uppsala, 1946 и др. В 1955 году выходит блестящая монография Р.Ч. Ценера «Зурван. Зороастрийская дилемма»⁷. В своем фундаментальном труде английский исследователь не только обобщил все предшествующие концепции, но предложил собственную реконструкцию системы зерванизма, масштаб которой не может не вызывать восхищения. Пятисотстраничная работа поделена на две примерно равные части, первая из которых представляет собой непосредственно авторское исследование, а вторую составляет текстуальный базис, куда Ценер скрупулезно собрал все письменные фрагменты — авестийские, пехлевийские, греческие, сирийские и пр., которые, так или иначе, относятся к зерванизму вообще или же Зурвану в частности. Примечательно, что в своих исторических рассуждениях Ценер фак-

¹ *Zaehner R.C.* *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. N.-Y., 1971. P. 88.

² *Widengren G.* *Hochgottglaube im alten Iran*. Uppsala, 1938. S. 310.

³ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. П. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2002. С. 260.

⁴ *Schaeder H.H.* *Der iranische Zeitgott und sein Mythos* // *ZDMG*, 1941.

⁵ «Зурванизм, с его размышлениями о Времени, числовым аппаратом и идеей о мировом годе, появился в результате контактов между зороастризмом и вавилонской культурой. Зурванизм возник во второй половине владычества Ахеменидов» (*Henning W.B.* *Zoroaster, politician or a witch-doctor?* London, 1951. P. 49).

⁶ «Очевидно маги также были знакомы с представлениями вавилонян об астрономическом «большом годе» и о его продолжительности и, вероятно, стали задумываться о времени и его происхождение. В результате и возникла зурванитская ересь, развивавшаяся, по-видимому, в эпоху последних Ахеменидов» (*Boiss M.* *Зороастрийцы. Вера и быт*. СПб., 1994. С. 84).

⁷ *Zaehner R.C.* *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. N.-Y., 1971.

тически игнорирует или, лучше сказать, обходит стороной упомянутую выше проблему происхождения зерванизма, что, на наш взгляд, выражает, своего рода, академическую усталость в решении вопроса, который Дюшен-Гийемен справедливо назвал «зыбучими песками». Воздерживаясь от обсуждения вопросов, где и когда зародился зерванизм, Ценер, тем не менее, подробно рассматривает проблему, несогласованности иранских и иноземных свидетельств о религии Сасанидов, которую выше мы обозначили как «узловую».

Вообще, в западной историографии можно выделить три пути решения данной проблемы. С одной стороны, такие исследователи как Кристенсен, а за ним М. Бойс полагали, что религией Сасанидов был зерванизм, и лишь после арабского завоевания начинается дуалистическая реакция, завершившаяся вычищением пехлевийских книг и оформлением системы ортодоксального, дуалистического зороастризма, впоследствии — парсизма. С другой стороны, ряд исследователей (ранний Дюшен-Гийемен, Р. Фрай и др.) считали зерванизм, маргинальным явлением, которое никогда не имело реальной силы. Примирить и ту и другую концепцию, которые представляют полярные точки зрения, попытался О.Г. фон Везендонк. Предложенная им «теория пульсаций», воспринятая и развитая Ценером, рассматривает «религиозную историю Ирана при Сасанидах <...> как череду пульсаций, разрядок, за которыми следовала ортодоксальная реакция»¹. Р.Ч. Ценер подробно и обстоятельно раскладывает историю Сасанидской державы на периоды, в которые могла преобладать та или иная религиозная традиция, а затем переходит к реконструкции вероучения. Несомненной заслугой ученого является то, что он, принимая те или иные положения своих предшественников или же полемизируя с ними, пытается воссоздать подобие цельной картины зерванизма, используя при этом безупречную научную методологию. Текстуальный базис исследования содержит ряд текстов, которые были введены в научный оборот впервые, либо переведены вновь с учетом актуальных на тот момент достижений филологии иранских языков. Это позволило Ценеру рассмотреть широкую гамму вопросов, связанных с такими аспектами как антропология, этика, внутренняя структура зерванизма, его взаимосвязь с другими религиозными традициями, в том числе с манихейством и мн. др.

Труд Р.Ч. Ценера вызывал неоднозначную по оценке, но, единодушно заинтересованную реакцию со стороны ряда ведущих иранистов тех лет. Свое отношение к данной проблеме высказали М. Бойс², У. Бьянчи³, Ж. Дюшен-Гийемен⁴, Р.Н. Фрай⁵ и многие другие. Монография Р.Ч. Ценера при всей неоднозначности его реконструкций и выводов стала своеоб-

¹ *Duchesne-Guilkin J.* Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan, with Additional References // *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 15, № 2 (Apr., 1956). P. 109.

² *Boyce M.* Some reflections on Zurvanism // *BSOAS*. Vol. 19, 1957.

³ *Bianchi U.* Zaman I Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle origini e nella sua essenza. Torino, 1958.

⁴ *Duchesne-Guilkin J.* Notes on Zervanism in the Light of Zaehner's Zurvan, with Additional References // *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 15, № 2 (Apr., 1956).

⁵ *Frye B.N.* Zurvanism again // *Harvard Theological Review*. Vol. 52, 1959.

разным апогеем исследования зерванизма, после чего наступает затишье. Сам Ценер в предисловии к третьему изданию «Зурвана» (1971) сетует, что его карьера исследователя зороастризма была неожиданно прервана назначением на должность профессора кафедры восточных религий и этики Оксфордского университета. В 1961 году выходит его работа «Восход и закат зороастризма»¹, где он пытается развить идеи, начатые в «Зурване»: в частности, он предлагает выделять два типа зерванизма — «этический» и «материалистический», осторожно вводит мысль о том, что демоница Аз-вождедение, вокруг которой, исходя из предшествующей логики рассуждений автора, выстраивается вся хамартиологическая проблематика зерванизма, может быть заимствованием из буддийской традиции и т.д., однако, эти гипотезы уже выглядят натянутыми.

Л.А. Лелеков справедливо отмечает, что «при всей важности монографии Р. Ценера 1955 года, довольствоваться ее уровнем сегодня уже трудно»², вместе с тем, на сегодняшний день дополнить его работу практически нечем.

Несомненное влияние «Зурван. Зороастрийская дилемма» оказала на Ж. Дюшен-Гийемена, что видно, например, при сопоставлении двух его работ — «Ормазд и Ахриман» 1952 года и «Религия древнего Ирана», вышедшая 10 лет спустя³. Продолжается разбор частных проблем зерванизма: *Widengren G. Zervanitische Texte aus dem «Avesta» in der Pahlavi Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zatspram und Bundahishn // Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden, 1967; ego же, Primordial man and prostitute; a Zervanite motif in the Sassanid Avesta // Studies in mysticism and religion. Jerusalem, 1967; Snaki M. Some basic tenets of the eclectic metaphysics of the «Denkart» // Arch. Orient, № 3. P., 1970; Menasce J.P. Reflexions sur Zurvan // Aloucast's leg. L., 1962. Особого упоминания среди авторов 60—70-х гг. прошлого века заслуживает М. Моле⁴, который, в частности, пытался продолжить дискуссию относительно хронологического соотношения зерванизма и зороастризма, а также рассматривал возможное влияние зерванитских представлений на культовую деятельность зороастрийцев.*

Тем не менее, вторая половина XX века по сравнению с предыдущим периодом характеризуется если не спадом интереса к зерванизму, то, по меньшей мере, существенным снижением количества публикаций. Возможно, не последнюю роль здесь сыграла формальная победа чикагской школы во главе с М. Бойс, которая по убеждению Лелекова вскрыла беспочвенность аргументов Ценера и Дюшен-Гийемена (что, на наш взгляд не очевидно) и, к сожалению, решала вопросы, связанные с зерванизмом, со свойственным ей догматизмом.

¹ Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. N.-Y., 1971.

² Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992. С. 231.

³ Duchesne-Guillemin J. Ormazd et Ahriman. Paris, 1952; *Idem*. La religion de l'Iran ancien. Paris, 1962.

⁴ Mole M. Le probleme zoroastrien et la tradition mazdeene. Paris, 1963; *Idem*. Le probleme zurvanite // JA. Vol. 247, 1959; *Idem*. Le probleme des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevies // Oriens, 13/14. 1960—1961.

По всей видимости, 1970-е годы для исследований в области зерванизма стали временем анабиотического сна: нам не удалось найти сколько-нибудь значимой работы по данной теме в это десятилетие. Зато в 80-х начинается медленное оживление, которое уже более ощутимо в 90-е годы. Здесь следует упомянуть: *Gnoli G.* L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite // *Revue de l'Histoire des Religions*, 201. 1984; *Monnot G.* Pour dossier arabe du mazdeisme zurvanien // *JA*, 268.1980; *Shaked S.* Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran. L., 1994; *Choksy J.K.* Doctrinal Variation within Zoroastrianism: The Notion of Dualism // K. R. Cama Oriental Institute: Second International Congress Proceedings. Bombay, 1996; *Choksy J.K.* Zurvan // *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge, 1999. В эти годы Мэри Бойс также дважды обращается к проблеме зерванизма, уточняя и проясняя собственную позицию по данному вопросу¹.

Несмотря на наличие новых публикаций по теме, тезис Л.А. Лелекова конца 80-х годов прошлого века о том, что «к настоящему моменту почти вся литература о зерванизме и его астральном божестве основательно устарела»², к сожалению, продолжает сохранять свою актуальность. По большому счету, с момента публикации монографии Р.Ч. Ценера мировая иранистика в отношении исследования зерванизма топчется на месте. Это отчетливо видно, например, при анализе содержания статьи «Зерванизм» во втором издании Энциклопедии религии³. Из нее следует, что, пожалуй, единственным существенным новшеством, появившимся в наших знаниях о зерванизме за пол-столетия, является новый аргумент в пользу древности бога Зурвана: «Таблички крепостной стены из Персеполя (V век до н. э.) содержат теофорическое имя Изрудукма (*Зру[ва]такхма, «от семени Зурвана» [2084.4]), которое является ссылкой на важность времени в древнеиранском обществе»⁴.

В 1955 году сам профессор Ценер, чей труд, как было показано выше, мы склонны рассматривать как кульминацию западно-европейских исследований в области зерванизма, писал: «Цель данной работы состояла в том, чтобы собрать и сопоставить тексты, в которых фигурирует Зурван-Время, и предложить мое собственное истолкование этих текстов. Следующий ступенью должен быть более всесторонний анализ данных текстов с целью отделения того, что, судя по всему, является маздеистским дополнением от зерванитской основы. Я сделал лишь первую попытку в этом направлении. <...> Эта книга не более чем строительные леса. Если они установлены неправильно, то мы можем начать все вновь. Если же они стоят устойчиво, мы, или кто-то еще, можем перейти к восстановлению останков»⁵. К сожалению, надежды Ценера, большей частью, так

¹ *Bayce M.* Some Further Reflections on Zurvanism // *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*. Leiden, 1990; *idem.* On the orthodoxy of sassanian zoroastrianism // *BSOAS*. Vol. 59, 1996.

² *Лелеков Л.А.* Указ. соч. С. 231.

³ *Choksy J.K.* Zurvanism // *Encyclopedia of religion*. 2nd edition. 2004. P. 10015.

⁴ *Idem.* P. 10012.

⁵ *Zaehner R.C.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. N.-Y., 1971. P. 265.

и остались надеждами: погрязнув в спорах о частных аспектах истории зерванизма, западные ориенталисты фактически более не предпринимали попыток комплексного рассмотрения зерванизма.

Наконец, несколько слов необходимо сказать о том, как обстоит дело с исследованием иранской религии времени в СССР и постсоветской России. В нашей стране история изучения зерванизма значительно моложе западной. По большому счету только в 1980-х гг. появляются первые работы, которые, так или иначе, затрагивают вопросы, связанные с зерванизмом. Безусловно, во многом отечественные исследователи основываются на западной традиции, которая становится доступна широкому кругу русскоязычных читателей после публикации таких изданий как *Фрай Р.Н.* Наследие Ирана. М., 1972; *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977; *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб., 1987; *Ван-дер-Варден Б.* Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. М., 1991. Все эти книги (прежде всего, М. Бойс и Б. Ван-дер-Варден) по большому счету задали содержание и контекст тех сведений о зерванизме, которые появляются в дальнейшем в отечественной науке. Впрочем, и до, и после публикации вышеуказанных монографий были исследователи, которые имели самостоятельное мнение о зерванизме, основываясь на собственном опыте знакомства с трудами зарубежных коллег, часть из которых мы рассматривали выше. К таким исследователям следует отнести, в том числе, В.Г. Луконина, М.А. Дандамаева, а также Л.А. Лелекова, который на пяти страницах раздела «Божество Времени в Авесте и во внешних источниках» в своей книге продемонстрировал неповторенную до сих пор степень погруженности в проблему и знакомства с литературой о зерванизме.

В 1980-х гг. известный отечественный-исследователь Э.А. Грантовский на основе работы Ценера «Зурван. Зороастрийская дилемма» и статьи Ж. Дюшен-Гийемена «Замечания о зерванизме...» пишет достаточно информативную словарную статью «Зерван» для Мифологического словаря и энциклопедии Мифы народов мира. В 1990-х гг. усилиями И.В. Рака появляются более подробные описания зерванизма в известных отечественному читателю компиляциях Авеста в русских переводах (1861—1996). СПб., 1997 и *Рак И.В.* Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб. — М., 1998. В те же годы О.М. Чунакова начинает кропотливую работу по введению в русскоязычный научный оборот важнейших пехлевийских текстов¹. Определенное влияние на исследование зерванизма в нашей стране оказали опубликованные переводы Ф. Кюмона², Г. Виденгрена³ и др.

Вместе с тем, в российских исследованиях имеет место то, что мы осмелимся назвать «парадоксом Ценера». Он состоит в том, что подавляющее большинство авторов, которые в той или иной степени касаются

¹ Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. М, 1991; Зороастрийские тексты. Суеждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Будндахишн) и другие тексты (подгот. О.М. Чунаковой). М., 1997 и др.

² Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб, 2000; Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве. СПб., 2002.

³ Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001.

проблем зерванизма, почтительно приводят ссылки на фундаментальный труд Р.Ч. Ценера, который выше мы попытались представить как кульминацию западно-европейских исследований в данной области, и формально упоминают его в библиографии. Вместе с тем, реальные сведения о зерванизме, которые приводят данные авторы, указывают либо на незнакомство с основными положениями монографии английского профессора, либо на их принципиальное игнорирование. Возможное объяснение этого парадокса — тот факт, что специальных научных трудов, посвященных именно зерванизму (за исключением нескольких словарных статей) в нашей стране до сих пор нет: в абсолютном большинстве случаев зерванизм рассматривается не сам по себе, а в контексте других проблем. Например, так или иначе, вопросы зерванизма в связи с манихейством и митраизмом касались в своих работах Е.Б. Смагина,¹ в связи с греческой философией досократиков — М.Н. Вольф.²

Живым свидетельством того, что проблема зерванизма медленно, но верно входит в отечественную науку является тот факт, что последние несколько лет отдельные упоминания о зерванизме начинают встречаться в ряде учебных пособий по истории религий и религиоведению.³

Таким образом, можно заключить, что в нашей стране исследования зерванизма только ждут своего часа. В копилке мировой иранистики накопилось множество вопросов, касающихся зерванизма и Зервана. Все эти вопросы (например, проблему взаимосвязи зерванизма и индийской калавады, вопрос о тождестве мифологических мотивов Зервана и Праджапати^ проблему персидского фатализма и секты дахритов) еще только предстоит решать, в том числе и усилиями российских ученых. Остается лишь сожалеть, что неторопливое накопление научных данных, введение в научный оборот фундаментальных трудов зарубежных иранистов пока что меркнет в тени массива оккультной информации о зерванизме, распространяемой в нашей стране.

¹ Например, Смагина Е.Б. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // ВДИ, 1993, № 3.

² Например, Вольф М.Н. Онтологические аспекты иранских влияний на раннюю греческую философию. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата наук. Новосибирск, 2003.

³ Например, История религии: В 2 т. Т. 1. / Под общей ред. И.Н. Яблокова. М., 2002. С. 357; Самозванцев А.М. Мифология Востока. М., 2000 и др.

*Д.С. Крюков,
кафедра философии религии и религиоведения*

Смысловая сфера религиозной личности

Исследование религиозной личности необходимо начать с ответа на вопрос: что позволяет говорить о человеке как о религиозной личности? Поскольку, «...постановка проблемы личности в психологии существенно зависит от тех общих теоретических установок, из которых при этом исходят. В свою очередь, то или иное решение проблемы личности существенно определяет общую теоретическую концепцию психологии»¹.
- . . .

Как определить, что есть религиозность, и является ли ее наличие атрибутом религиозной личности? «Представляется целесообразным понимать под религиозностью социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Это качество отличает религиозных индивидов и религиозные группы от нерелигиозных»². Возникает вопрос о критериях определения личности. Когда человек становится личностью? Является ли таковым критерием наличие сознания и самосознания, способность отдавать отчет в своих действиях, способность осуществлять осознанный выбор? «Процесс становления человеческой личности включает в себя как неотъемлемый компонент формирование его сознания и самосознания. Личность как сознательный субъект осознает не только окружающее, но и себя самое в своих отношениях с окружающим»³.

Если это так, то религиозная личность с необходимостью является обладателем религиозного сознания, «общим признаком которого является религиозная вера»⁴. Что же такое религиозная вера? В общем, религи-

¹ Рубинштейн С.Л. Избранные философско-психологические труды. М., 1997. С. 198.

² Яблоков И.Н. Религиозное сознание // Введение в общее религиоведение. М., 2001. С. 295. .

³ Рубинштейн С.Л. Самосознание личности и ее жизненный путь // Психология личности. Тексты. М., 1982. С. 127.

⁴ Яблоков И.Н. Указ. соч. С. 296.

ознанию веру можно определить как представление об истинном существовании некоторых сил, способных определенным образом оказывать влияние на жизнь и судьбу человека и мира в целом, так или иначе, связанных с некой потусторонней областью, отличной от наличного бытия человека. «Она [вера — ДК-], в частности, включает в знание и принятие в качестве истинных определенных религиозных идей, понятий представлений, догматов, повествований, и т.п. и уверенность в объективном существовании гипостазированных существ, атрибутизированных свойств и связей»¹. Таким образом, религиозная вера является связующим звеном между религиозными знаниями и представлениями, религиозными идеями и догматами и сознанием данного человека или же группы людей, с другой стороны, сама религиозная вера предполагает ее носителя, субъекта религиозной веры. «При этом человек осознает свою самостоятельность, свое выделение в качестве самостоятельного субъекта из окружения лишь через свои отношения с окружающими его людьми, и он приходит к самосознанию, к познанию собственного Я через познание других людей»². Отсюда представляется правомерным утверждение, что религиозная вера есть эмоционально-чувственное (но не лишенное когнитивных компонентов), отношение к особо значимым основаниям как внешнего, так и внутреннего мира личности, сформированное в том мире жизненных отношений, в который данная личность погружена.

Мир жизненных отношений, или жизненный мир, так или иначе, оформляется в рамках отношений с окружающими, особенно значимыми людьми, и той деятельности, в которую личность включена, но, «прежде чем стать субъектом практической и теоретической деятельности, Я само формируется в ней. Реальная, не мистифицированная история развития самосознания неразрывно связана с реальным развитием личности и основными событиями ее жизненного пути»³.

Следуя за С.Л.Рубинштейном, мы исходим из того, «... что внешние причины (внешние воздействия) всегда действуют лишь опосредованно через внутренние условия. При объяснении любых психических явлений личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия»⁴. Эти внутренние условия представлены индивидуальностью человека, которая выражается в его уникальной, присущей только ему картине мира, индивидуальном видении и оценки событий внутренней и внешней жизни, в восприятии других людей, в поведении и в целом — совокупностью отношений человека с окружающим миром. И хотя невозможно отрицать закономерных характеристик внутренних условий всякой личности, которые в тоже время характерны для всех людей, в особенности действующ-

¹ Яблоков И.Н. Религиозное сознание // Введение в общее религиозоведение. М, 2001. С. 296.

² Рубинштейн С.П. Самосознание личности и ее жизненный путь // Психология личности. Тексты. М, 1982. С. 128.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 199.

щих в единых внешних условиях, внутренние условия всякой отдельной личности, в том числе религиозной, есть отражение индивидуальной истории ее жизни. «Поскольку внутренние условия, через которые каждый данный момент преломляются внешние воздействия на личность, в свою очередь формировались в зависимости от предшествующих внешних взаимодействий, положение, согласно которому эффект внешних воздействий зависит от внутренних условий личности, которая им подвергается, означает вместе с тем, что психологический эффект каждого внешнего (в том числе и педагогического) воздействия на личность обусловлен историей ее развития, ее внутренними закономерностями»¹.

Религиозная личность, будучи сформированной в данной религиозной среде, в рамках данного жизненного мира, пронизанного, насыщенного религиозными смыслами и символами, при этом испытывая значимые воздействия со стороны этого мира, формируется и внутренними условиями, которые могут быть представлены как некая смысловая система, как внутренний, жизненный мир личности, который на определенном уровне своего развития способен при восприятии воздействий внешнего мира организовать эти воздействия, интерпретируя их в соответствии со структурной организацией данных внутренних условий. Если согласиться с тем, что именно «во взаимосвязи внешних и внутренних условий главенствующую роль играют внешние условия, но главная задача психологии заключается в выявлении роли внутренних условий»², то для более глубокого понимания личности как таковой, большого научный интерес будет представлять анализ результатов взаимодействия внешних и внутренних условий религиозной личности, под которыми мы подразумеваем совокупность смысловых структур личности.

Таким образом, мы можем утверждать, что всякая личность, в том числе и религиозная, будучи встроенной в ритмы окружающего мира, подчиняясь его закономерностям, заключает эти закономерности — внешние условия, в рамки собственного внутреннего мира, «превращая» их в структуры этого мира. Тем самым происходит адаптация к внешним воздействиям, и, что самое главное, развитие личности, не сводимое только лишь к собственно адаптации, а включающее в себя способность самой личности воздействовать на окружающую действительность, способность и возможность творчески выстраивать отношения с окружающими миром. Но, так или иначе, взаимодействие внешних и внутренних условий, где внешние условия, «причины действуют лишь опосредованно через внутренние условия», невозможно без оформленных определенным образом, значимых, осмысленных отношений человека с окружающей действительностью, «...личность определяется своими отношениями к окружающему миру, к общественному окружению, к другим людям»³. Эти отношения оформляются и переживаются в рамках определенной деятельности, результаты которой всегда должны сознательно соотно-

¹ Рубинштейн С.Л. Самосознание личности и ее жизненный путь // Психология личности. Тексты. М., 1982. С. 199.

² Там же.

³ Там же. С. 201.

сится с ранее поставленными целями, условиями и возможностями их достижения.

Для более полного описания смысловой сферы личности необходимо обратиться к таким понятиям как «жизненные отношения» и «жизненный мир» личности, а также к понятию смысла и смысловой сферы личности. Жизненное отношение — «... объективное отношение между субъектом или явлением действительности, характеризующееся потенциальной возможностью качественно определенной формы взаимодействия между ними».¹ «Жизненное отношение субъекта с объектом или явлением возникает как результат столкновения между ними в форме либо практического, либо теоретического освоения»². Именно в рамках религиозной деятельности выстраивается совокупность связей и познавательных, эмоциональных и действенных отношений с явлениями объектами религиозной жизни, эти отношения фиксируется как жизненно важные, необходимые, значимые, небезразличные для верующего. При этом большое значение имеет тот факт, что зачастую особая значимость некоторого жизненного отношения переносится на весь спектр человеческих, личностных отношений с миром и другими людьми, осмысляет этот мир отношений и составляет его фундамент. «Организованная совокупность всех объектов и явлений действительности, связанных с данным субъектом жизненными отношениями, представляет собой его жизненный мир»³. Жизненный мир верующего человека формируется в рамках религиозной деятельности, но затем, в процессе личностного, религиозного развития распространяется и на нерелигиозные виды деятельности и отношения в виде религиозной мотивации и осмысления. Можно утверждать, что для верующего человека неотъемлемой частью его жизненного мира является совокупность религиозных представлений, отраженных в текстах, сказаниях, гимнах, песнопениях, молитвах проповедях и т.д. Они выражают эмоционально-когнитивный аспект жизненных отношений жизненного мира личности. Поведенческий аспект отношений жизненного мира верующего реализуется в непосредственной религиозной практике.

Из множества возможных модусов жизнедеятельности нас будет интересовать совокупность религиозных отношений. Последние понимаются как отношения к объектам и явлениям, наполненным религиозными смыслами и значениями, осуществляемые в рамках деятельности, которая носит религиозный характер и религиозную направленность.

Оформление всякого модуса жизненных отношений задается лежащей в его основе потребностью, последняя определяется как «...соответствующее одному из модусов жизнедеятельности объективное отношение между субъектом и миром, требующее для своей реализации активности субъекта в форме его деятельности»⁴. Потребность формируется только при отсутствии постоянной непосредственной данности релевантного

¹ Леонтьев Д.А. Психология смысла. М, 2003. С. 117.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 117.

⁴ Там же. С. 119.

предмета. Отсюда — «...потребность в нашем понимании конституируется необходимостью реализации жизненных отношений посредством деятельности...»¹, когда жизненные блага и цели находятся во временной удаленности, соответственно «реализация любой потребности может быть представлена как путь»².

Религиозные потребности, так или иначе (часто опосредованным путем), воплощаются в религиозных и моральных ценностях, которыми руководствуется верующий в рамках мира жизненных отношений. Ценность может выступать как руководящее начало только при активности самого субъекта религиозной деятельности. Активность формируется религиозными потребностями, которые переживаются как «состояния нужды индивида, группы, института в движении и воспроизводстве религиозного сознания, деятельности, поведения, отношений, общения и организаций»³.

Религиозные потребности, будучи сформированы в рамках действительных отношений личности с окружающим миром, приводят к формированию религиозно значимых целей, и, соответственно, в данном общественном окружении вырабатываются способы достижения этих целей, посредством организации религиозной деятельности, включающей обряды, молитвы, посты и др. Сама деятельность, как совокупность отношений, субъектом которых является человек, организует направленность личности, которая только и может реализовываться в данной системе жизненных, религиозных отношений.

Множество объектов и явлений действительности, которые включены в жизнедеятельность религиозного человека и находятся в определенных отношениях к его потребностям скреплены смысловыми связями. «Смысловая связь — это такое объективное отношение между двумя объектами или явлениями, в силу которого если один (одно) из них (или какая-либо грань его) имеет отношение к реализации какой-либо потребности субъекта, то и второй объект или явление так же становятся не безразличными к реализации этой потребности, включаются в цепь ее реализации»⁴. Четкая смысловая связь прослеживается например в следующей смысловой цепи: грех — покаяние — спасение.

Теперь введем определение смысла, так как само понятие смысла выступает одним из определяющих при описании личности. Д.А. Леонтьев, описывая смысловую сферу личности и подытоживая в своей фундаментальной работе «Психология смысла» исследования по этой проблематике многих отечественных так и зарубежных исследователей, вполне правомерно выделяет как минимум три аспекта понимания смысла: *онтологический, феноменологический и деятельностный*. И отмечает, что любой подход к изучению смысла и личности вообще не должен осуществляться при игнорировании того жизненного мира личности, в который она погружена, где категория жизненного мира «выступает смысло-

¹ Леонтьев Д.А. Психология смысла. М, 2003. С. 120.

² Там же.

³ Человек. Философско-энциклопедический словарь. М.: Наука, 2000. С. 264.

* Там же.

задающим контекстом для самого понятия смысла».¹ Собственно говоря, вся динамика жизненных отношений личности и есть теоретически выделяемый, онтологический аспект понимания смысла, где рассматривается вся плоскость объективных отношений субъекта с миром. «В этой плоскости объекты, явления и события действительности, входящие в жизненный мир субъекта, в том числе и его собственные действия, обладают для него жизненным смыслом в силу того, что они объективно не безразличны для его жизни и сказываются на ее протекании. Жизненный смысл есть объективная характеристика места и роли объектов, явлений и событий действительности действий субъекта в контексте его жизни».² В этом контексте онтологический аспект смысла жизненного мира религиозной личности может пониматься как совокупность объективных связей и отношений личности с миром, перенесенных в сферу религиозного сознания и реализуемых в религиозной деятельности.

Вторая плоскость — это образ мира в сознании субъекта, одним из компонентов которого является личностный смысл. «ЛИЧНОСТНЫЙ смысл объектов, явлений и событий, отражающийся в сознании субъекта, презентуется ему через посредство эмоциональной окраски образов, либо их структурной трансформации. Этим, однако, сознание лишь выделяет и подчеркивает то, что значимо для субъекта, и ставит перед ним задачу на смысл, на осознание того, какое конкретно место в его жизни занимают соответствующие объекты или события, с какими мотивами, потребностями и ценностями они связаны и как именно. Личностный смысл и отражающаяся в нем динамика субъективного образа реальности — это феноменологический аспект смысла».³ Сюда можно отнести всю совокупность эмоциональных отношений верующего к религиозно значимым объектам и явлениям. В данной сфере эмоциональная значимость всех связей и отношений подготавливает формирование когнитивного и поведенческого аспектов деятельности. Примером может стать отраженные Августином Аврелием в его Исповеди отношения между проблемой теодицеи, проблемой греховности человека, его природой, учением о благодати, которые сначала выделились как особо значимые положения мировоззрения Августина, посредством их эмоциональной окраски, затем выразились в его оригинальной концепции человека.

Третья плоскость, — «это психологический субстрат смысла — неосознаваемые механизмы внутренней регуляции жизнедеятельности. В этой плоскости смыслонесущие жизненные отношения принимают форму смысловых структур личности».⁴

В наиболее общем определении «смысловые структуры являются превращенными формами жизненных отношений субъекта. Жизненные смыслы и стоящие за ними более или менее сложные системы действительных, жизненных отношений субъекта даны его сознанию и включены в его деятельность в превращенной форме смысловых струк-

¹ Человек. Философско-энциклопедический словарь. М.: Наука, 2000. С. 110.

² Там же. С. 113.

³ Там же. С. 114.

⁴ Там же. С. 114.

тур, которые в совокупности образуют систему смысловой регуляции жизнедеятельности субъекта. Эта система обеспечивает подчинение деятельности субъекта логике жизненной необходимости, логике отношений с миром; в то же время, развитие и усложнение смысловой регуляции расширяет возможности человека, произвольно строит свои отношения с миром»¹.

В этом контексте Д.А. Леонтьев дает следующее определение смысла: «Смысл как отношение между субъектом и объектом или явлением действительности, которое определяется местом объекта (явления) в жизни субъекта, выделяет этот объект (явление) в образе мира и воплощается в личностных структурах, регулирующих поведение субъекта по отношению к данному объекту (явлению)»². Далее Д.А. Леонтьев выделяет шесть видов смысловых структур: личностный смысл, понимаемый как составляющая сознания, смысловой конструкт, смысловую установку, смысловую диспозицию, мотив и личностную ценность.

В рамках данного исследования нами будет рассмотрена только последняя, смысловая структура личности, а именно личностная ценность. Личностные ценности являются генетически производными от ценностей социальных групп и общностей, в случае религиозной личности таковыми будут выступать религиозные ценности данной религиозной группы, в которую включена и в рамках которой развивается личность. Селекция, присвоение и ассимиляция индивидом социальных ценностей опосредуется его социальной идентичностью и ценностями референтных групп. Личностные ценности выступают как носители социальной регуляций, укорененные в структуре личности. Ценности переживаются как идеалы — конечные ориентиры желательного состояния дел. Ценности, устойчивые мотивационные образования или источники мотивации личности. «Их мотивирующее действие не ограничивается конкретной деятельностью, конкретной ситуацией, они соотносятся с жизнедеятельностью человека в целом и обладают высокой степенью стабильности; изменение в системе ценностей представляет собой чрезвычайно кризисное событие в жизни личности»³.

Соответственно, религиозные ценности, воплощенные, в первую очередь, в письменных* источниках, устной традиции, преобразуясь в личностные ценности, устанавливают смысловую связь между жизненно значимыми объектами и явлениями действительности и внутреннего мира личности. Указывают на соотношение между «должным», «желаемым» и «наличным», реальным положением дел. Это внутренние константы бытия личности, которые определяют поведение человека не только в конкретных проявлениях религиозной деятельности, но в целом поведение человека.

Подводя итоги можно сказать, что религиозная личность формируется в окружающей ее религиозной среде, будучи вовлеченной, в деятельность, которая организуется для удовлетворения религиозных потребностей через достижение значимых религиозных целей.

¹ Человек. Философско-энциклопедический словарь. М.: Наука, 2000. С. 126.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 225.

Совокупность объектов и явлений, так или иначе вовлекаемых в данную деятельность, и совокупность отношений к данным объектам или явлениям образуют жизненный мир личности, где соответственно религиозные ценности играют главенствующую и определяющую роль.

Религиозная личность, испытывая организованные и стихийные воздействия со стороны окружающей среды, прежде всего религиозной, погружена в мир собственных жизненных отношений, которые отражают ее небезразличные, жизненно, духовно важные связи с религиозными объектами и явлениями. Данные воздействия, реализующиеся в указанных жизненных отношениях «преломляются через совокупность внутренних условий личности» под которыми можно понимать совокупность смысловых структур личности, являющихся превращенными формами жизненных отношений.

Динамику смысловой сферы религиозной личности можно рассмотреть в контексте религиозного обращения, которое может быть осмыслено как процесс, приводящий верующего к внутренней целостности личности — целостности взглядов, убеждений и направленности личности, и целостности всей системы смыслов. Это чаще происходит в форме более или менее глубокого и длительного кризиса, связанного с переживанием своего несовершенства и несовершенства окружающего мира. Кризис предполагает разрушение наличной картины мира, внутреннего бытия человека, его отношений с миром, с самим собой и окружающими людьми. Осознанию этого может способствовать собственная рефлексивная деятельность — «Глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало «перед очами сердца моего» всю нищету мою»¹, либо некоторое особо значимое событие, поступок, действие. Человек встречается с невозможностью более продолжать «мерить мир старыми мерками», приспособить имеющееся представления с тем, что неожиданно открылось через событие или осознание. «Стал я сам для себя великой загадкой и спрашивал душу свою, почему она печальна и почему так смущает меня, и не знала она, что ответить мне»². Отчаяние, одиночество, безнадежность, раздвоенность — сопутствующие состояния этого кризиса. Собственно ад для религиозной личности чисто психологически начинается уже здесь в сети данных состояний. Личность пребывает как бы в «междумирье», с одной стороны, это старый мир, где человеку уже нет места, и с другой — мир, который человеку по той или иной причине не доступен: «Я уже нашел дорогую жемчужину, «которую надлежало купить, продав все имение свое», — и стоял и колебался»³. «И опять я делал попытку, подходил чуть ближе, еще ближе, вот-вот был у цели, ухватывал ее — и не был ближе, и не был у цели, и не ухватывал ее: колебался, умереть ли смертью или жить жизнью»⁴.

Здесь уже можно наблюдать работу механизмов Я-концепции, когда человеку необходимо изменить образ собственного Я, для того, что-

¹ *Августин А.* Исповедь. М, 1992. С. 111.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 111.

бы какой либо из миров его принял. Но скорректировать свой образ и образ старого мира невозможно, так как в своей совокупности системы смысловых конструкторов уже содержат в себе конфликтные смыслы, опосредующие отношения между миром и личностью. Значит, необходимо преодолеть конфликт через порождение новых смыслов. Это может происходить только посредством глубокой внутренней работы механизмов самосознания, через изменение представлений человека о самом себе так как «для того, чтобы жить и действовать, нужна определенность, и если ее нет в окружающей действительности, если каждый шаг в ней — эксперимент с неуправляемыми последствиями, а для каждого нового дня уже не годен опыт вчерашнего, то определенность личность может обрести только в себе самой»¹.

Психологическое состояние человека перед обращением может быть представлено именно как состояние «ценностного диссонанса», когда две системы ценностей, две системы представлений индивида о совокупности событий его жизни, о мире и, наконец, о себе самом, противоречат друг другу. Для того чтобы выбрать ту или другую, человек должен иметь внутреннюю убежденность в истинности системы. Для этого необходим некоторый период переживания системы, сопоставления ее с другими системами, предполагающими целостность мировоззрения. Августин говорит: «...я с жадностью схватился за почтенные Книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за Послания апостола Павла. Исчезли все вопросы по поводу тех текстов, где, как мне казалось когда-то, он противоречит сам себе, не совпадает со свидетельствами Закона и пророков проповедь его: мне выяснилось единство этих святых изречений, и я выучился «ликовать в трепете»². Но прежде он знакомился с трудами неоплатоников, а еще ранее манихеев, идеи которых он исповедовал в течении почти десяти лет.

Конфликт рождается между пониманием «себя таким, каков я есть, и таким, каким я должен быть». Оценивание себя происходит согласно той системе ценностных установок, по отношению к которой осуществляется внутренняя убежденность в ее истинности. Отсюда — изменение есть результат смены установок и системы ценностей, при этом происходит изменение! Образа — Я верующего, изменение установки на самого себя.

Осуществление этого можно представить через взаимодействие таких структур личности верующего, которые можно обозначить как Я — реальное («то, что я есть сейчас») и Я — идеальное («то, каким я должен и хочу быть»), это некий проект «себя самого в отношении с миром и самим собой». В результате обращения происходит преобразование личности, личность как бы переходит из одного мира ценностей в мир других ценностей, в котором есть другое определяющее начало, выступающее как гарант «моей внутренней целостности» (Э. Эриксон).

¹ *Абульханова К. А. Личность как субъект жизненного пути // Время как фактор развития личности. Минск, 2002. С. 132.*

² *Августин А. Исповедь. М., 1992. С. 97.*

Другими словами, Я — реальное, есть образ павшего человека, Я — идеальное — образ человека свободного от греха, образ спасенного. Эти два образа, будучи значимыми для религиозной личности, выражаясь в виде идеального Я и негативного Я, вступают в конфликт с ценностными установками, порождают ее несогласованность. Свое разрешение этот конфликт получает при смене установок на самого себя через изменение установок на свою деятельность и поведение. Кульминацией обращения Августина является, например, следующее: «Я схватил их [апостольские Послания — Д.К.], и в молчании прочел главу, первую попавшуюся мне на глаза: <ше в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и не в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти>. «Я не захотел читать дальше, да и Не нужно было: после этого текста сердце мое залил свет и покой; исчез мрак моих сомнений»¹. Система смыслов замкнулась, обеспечив тем самым целостность восприятия мира и себя самого. На сознательном уровне, согласно В.В. Сталину², это происходит через осуществление поступка. В приведенном примере поступком можно считать акт выбора, совершенный Августином в пользу истинной христианской веры. Таким образом, деятельность, организованная в соответствии с моральными и этическими, религиозными нормами есть способ корректировки Я — концепции. Эти нормы в свою очередь включены в систему смыслов личности и связаны с оценочной функцией Я — концепции. Жизненная сила этих норм фундаментируется религиозной верой, вера тесно связана с убеждениями, а убеждения это личностно значимые константы внутреннего мира человека.

Достигая согласованности в процессе обращения, верующий достигает личностной идентичности, для которой характерно сформированная совокупность личностно значимых, для него целей, ценностей и убеждений, в соответствии с которыми верующий структурирует свою жизнь. Для такой личности характерно чувство направленности и осмысленности собственной жизни и ощущение присутствия смысла окружающей действительности, чувства «оправданности своего существования» (А.Н. Леонтьев).

В процессе религиозного развития, одним из этапов которого является религиозное обращение, происходит построение системы смыслов, позволяющей осуществить наиболее целостное «видение» мира и себя самого. Активизация и функционирование данной системы невозможна без совокупности личностных смыслов, которая возникает под влиянием тех отношений личности, в которые она вступает в процессе своей жизнедеятельности. Одно из основных отношений в этом процессе занимают отношения личности к Богу.

Смысловая система религиозной личности формируется в результате функционального отношения между религиозными переживаниями личности и религиозными символами, представленными в данной религиозной среде. Отсюда — восприятие себя всегда сопряжено с

¹ Августин А. Исповедь. М., 1992. С. 112.

² Стопин В.В. Самосознание человека. М., 1983.

соотнесением с устойчивыми и значимыми образами человека в данной религии (например, образ греховного человека или святого человека), осуществляющееся через процесс идентификации (или сравнения и причисления себя к сравниваемому объекту). На основе системы смыслов формируется система ценностей индивида, которая играет организующую и ориентирующую роль, как в личностном, так и в социальном плане. Но всякий раз система ценностей выступает как совокупность значимых для общества или той, или иной религиозной группы, а, значит, и включенного в них индивида, смысловых отношений. С другой стороны, личностный смысл всех представленных выше отношений личности, в том числе и отношений личности с Богом, возникает в реальной жизнедеятельности человека, отражая отношения целей и обстоятельств совершения действий к мотивам и целям деятельности. «Однако, в структуре сознания личностный смысл, вступает в новые связи с другими составляющими сознания и выражает себя в значениях и эмоциональных, чувственных переживаниях (чувственной ткани)»¹. Отсюда личностные смыслы, возникая в процессе взаимодействия с окружающей действительностью, в сознании личности приобретают свою уникальность и личностную значимость.

¹ Стопин В.В. Самосознание человека. М., 1983.

И.Х. Максutow,
кафедра философии религии и религиоведения

«Миф» о Златоусте: к постановке проблемы

«Миф» о Златоусте: определение и сущность

Среди христианских мыслителей эпохи патристики ни один не оставил столь выдающегося литературного наследия как св. Иоанн Златоуст¹. Православной Церковью он именуется «великим вселенским учителем», а Католической — «великим отцом Церкви»². Однако о глубоких философских и богословских идеях Златоуста умалчивало большинство отечественных и зарубежных исследователей, такие как И.В. Попов, архим. Киприан (Керн), прот. И. Мейендорф, прот. Г. Флоровский, Э. Жильсон, Р. Брендле, Дж. Келли и др. Ни один из этих исследователей не уделяет особого внимания в своих трудах взглядам константинопольского святого, а именно:

И.В. Попов в своих исследованиях ограничивается историческим очерком, в котором указывает, что «для истории догматов толстые фолианты его [св. Иоанна — *КМ*] творений не дают ничего»³. По мнению знаменитого патролога, интерес представляет только нравственный элемент творений Златоуста: «Значение великого святого в истории состоит в том, что он посвятил все свои силы и помыслы религиозно-нравственному обновлению христианского общества»⁴. Того же мнения придерживается и архимандрит Киприан [Керн], в обширной вводной исторической части монографии «Антропология св. Григория Паламы» он отмечает: «В общем историческом обзоре святоотеческого учения о человеке св. Иоанн Златоуст не занимает выдающегося места. Не богослов, не философ, не мистик, он к человеку подошел со своей исключи-

¹ Его творения составляют полных 18 томов *Migne's Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (MPG 47—64), т.е. более десяти частей всей греческой Патрологии Миня. Для сравнения, творения опов-капшадок и цев вместе взятые составляют только 12 томов!

² См. *Столяров А.А.*. Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. С. 65.

³ *Попов И.В.* Труды по патрологии. 1. Святые опыты II—IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 329.

⁴ Там же. С. 331.

тельно пастырской, педагогической стороны. Не богословская проблематика о человеке занимала его, а этико-пастырская оценка человека вдохновляла его...»¹. Протоиерей Георгий Флоровский, хотя и указывает на св. Иоанна как на крупного христианского мыслителя, однако, отмечает, прежде всего, его толкования Священного Писания и уникальный талант проповедника: «Мыслителем или философом Златоуст не был. В категориях античного мира его можно определить, как оратора или ратора. Античный, ритор, это — учитель, моралист, проповедник»², и далее: «Как проповедник и как учитель, Златоуст был прежде всего экзегетом»³. Протопресвитер Иоанн Мейендорф в работе «Введение в святоотеческое богословие» выделил лишь несколько богословских тем, развиваемых Хрисостомом⁴ (учение о первородном грехе и мариология), подчеркивая значение экзегетических трудов святителя: «В то время как в изложении (догматического учения Златоуст не занимает выдающегося положения среди учителей Церкви, он является непревзойденным толкователем Священного Писания»⁵.

Джованни Реале и Дарио Антисери в четырехтомнике «Западная философия от истоков до наших дней» и Этьен Жильсон в книге «Философия в средние века» вообще не упоминают имя Златоуста. Среди мыслителей «классической патристики» они выделяют св. Афанасия Великого и отцов-каппадокийцев, что вполне традиционно для современной истории философии. В работах западных патрологов в центре внимания оказывается проповедническая деятельность константинопольского святителя: наиболее показательны в этом отношении монографии Джона Келли «Золотые уста. История Иоанна Хрисостома»⁶. Аскет, проповедник, епископ⁷ и Рудольфа Брендле «Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик», названия которых довольно точно передают содержание этих исследований. Брендле, который «во многом опирался»⁸ на работу Келли, наиболее авторитетное современное исследование жизни св. Иоанна, подчеркивает «исключительную сдержанность [Златоуста— И.М.] в вы-

¹ архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Панамы. М.: Паломник, 1996.

² прот. Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви. М.: АСТ, 2002. С. 277.

³ Там же. С. 292.

⁴ Хрисиоугбр.оq — Златоуст (греч.): от хрбокх; — золотой и отбрия—уста.

⁵ прот. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 225.

⁶ Приняв прозвище св. Иоанна за второе имя, католическая, а за ней и вся западная культура сохранила его без перевода, так что его значение остается неясным тем, кто не владеет греческим языком. Моцарт, например, был крещен с именем *Joannes Chrysostomus Wolfgangus Theophilus Mozart* (См. http://en.wikipedia.org/wiki/Wolfgang_Amadeus_Mozart). Это и объясняет тавтологию в названии работы Келли. В русской культуре пример такого явления — имя св. Параскевы Пятницы, где Параакеба собственно и означает пятый день недели.

⁷ Kelly J.N.D. Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop. N.-Y.: Cornell University Press, 1998.

⁸ Брендле Р. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 8.

оказываниях о христианском учении и догматах», и далее: «...практика жизни по вере интересовала Иоанна в большей степени, в силу его личных склонностей и убеждений»¹. Хотя некоторые ученые, к числу которых принадлежит И. Квестен, и говорят о его богословском таланте, акцент они делают на экзегезе Златоуста: «глубина его мысли и основательность его мастерских толкований уникальны и привлекают даже современных читателей»².

Таким образом, к настоящему моменту в патрологии³ сложилось устойчивое представление, согласно которому, св. Иоанн является исключительно моралистом и экзегетом, но не оригинальным мыслителем и богословом, что и может быть названо «мифом» о Златоусте.

Причины возникновения «мифа»

Использование в истории древней философии подобных «устойчивых представлений» хотя и оправданно⁴, требует, однако, тщательного исследования причин их возникновения и, соответственно, содержания. Так, внимательное изучение творений Хрисостома позволяет сделать вывод о его глубоких философско-богословских интуициях, оказавших влияние на провизантийскую христианскую культуру, и, следовательно, о несостоятельности «мифа» о Златоусте, сложившегося по ряду причин, анализу которых и посвящена данная работа. Они могут быть разделены на три группы: 1) *литературные* (связанные с характером его трудов); 2) *личностные* (связанные с обстоятельствами жизни святителя); 3) *исторические* (связанные с процессом формирования патрологии как научной дисциплины).

¹ Брендле Рудольф. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 65.

² Quasten J. Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster: Christian Classics, 1986. P. 433.

³ В данной работе *патрология* понимается как дисциплина, изучающая биографии, сочинения и учения всех церковных писателей, т.е. тех, которые сознательно выражали церковное вероучение; *патристика* понимается как совокупность предметов, изучаемых патрологией. Ср. Сидоров А.И. Курс патрологии. М.: Русские огни, 1996. С. 7—9; Столяров А. А.. Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. С. 9—12.

⁴ Так, в отсутствии достаточного количества источников допустимо исследовать не исторического мыслителя, а некоторый его образ, сложившийся о нем «миф». Хорошим примером может служить античный философ Сократ: «...сегодня не стоит вопрос выбора среди различных источников и их возможных комбинаций. Скорее важно то, что можно было бы определить как „перспективу до и после Сократа“. ...что с момента появления в Афинах Сократа как проповедника литература вообще и философская в частности отмечены целым рядом новаций, сразу всеми замеченных, необратимых в контексте греческой жизни, на что постоянно необходимо ссылаться» {Реале Док., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб.: Петрополис, 1997. С. 64).

А. Характер богословской деятельности Златоуста

К первой группе причин относятся главным образом все те трудности, с которыми сталкиваются исследователи творений Хрисостома. Еще в конце XIX века В. Стефенс точно определил проблему изучения богословского наследия св. Иоанна: «...необходимо держать в уме две трудности: во-первых, *огромный объем трудов Златоуста* (...это возможно скорее Богу, чем человеку знать их все), требующий тщательного поиска тех фрагментов, которые могут быть использованы в исследовании, что не так легко; во-вторых, что Златоуст, будучи скорее проповедником, чем писателем, *подвергался опасности невольно допускать неточности и преувеличения* [курсив — И.М.], от волнения или желания произвести особенно сильный эффект на чувства слушателей»¹.

Первая из названных трудностей, объем и количество произведений мыслителя, хотя и может быть преодолена, осложняется неопределенностью по вопросу аутентичности текстов, надписанных именем Хрисостома. Усугубляется это тем обстоятельством, что «некоторые сочинения, признававшиеся подложными»² в XVII—XIX вв., в настоящее время признаны подлинными, как, например, „Слово о тщеславии и о воспитании“³. В тесной связи с проблемой определения подлинных творений Златоуста стоит вопрос о происхождении и контексте его работ, в первую очередь проповедей. Этот вопрос оказался настолько значимым, что привел к появлению отдельной монографии в серии *Orientalia Christiana Analecta*⁴. В своей работе Венди Майер, одна из крупнейших исследователей наследия христианского мыслителя, уделяет особое внимание критическому пересмотру современной методологии по определению последовательности (и соответственно исторического контекста) гомилий⁵ Златоуста, с целью создания их более надежной хронологии.

Несмотря на то, что проблема объема остается актуальной до сегодняшнего дня, вторая трудность снимается при более тщательном знакомстве с творениями константинопольского святителя. Уже Стефенс отмечает в своей работе, что Хрисостом весьма редко увлекался обстоятельствами сиюминутными и был хорошо защищен от этого своей привычкой соединять экзегезу Священного Писания с назидательной проповедью таким

¹ *Stephens W.R. W. Saint John Chrysostom: his life and times.* London: John Murray, 1883. P. 390—391.

² Здесь имеются ввиду как подложные (*spuria*), так и спорные (*dubia*) произведения св. Иоанна.

³ Восточные Отцы и учителя Церкви IV века: В 3 т. Том III. М.: МФТИ, 1999. С. 34.

⁴ *Mayer W. The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations* (OCA 273), Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 2005.

⁵ *Гомилия*—экзегетическая проповедь, состоящая из назидательных выводов и приложений текста Священного Писания к обстоятельствам жизни. См. *Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 1. М.: ПСТБИ, 2003. С. 406—407.

образом, что его речь являлась одновременно и прекрасным толкованием, и личным обращением к пастве¹. Совершенно очевидным это оказывается, если учесть, что Златоуст получил прекрасное классическое образование у знаменитого ритора Ливания². Таким образом, в исследовании его богословия если и может быть поставлен вопрос о влиянии эмоций и ситуации на проповедника, этот фактор не может быть признан главным и определяющим.

Однако основной трудностью в изучении наследия св. Иоанна является жанровая специфика его работ: большую часть творений Златоуста составляют проповеди (гомилии), в то время как среди всех его произведений не более десятка могут быть названы собственно богословскими трактатами, но и их нельзя отнести к трудам систематическим.

Относительно отсутствия системы, а также отрывочности и недоговоренности в его произведениях, которые затрудняют понимание и выявление взглядов св. Иоанна, должно быть сказано о характерной черте восточной патристики — не выстраивать строгой богословской системы, сохраняя при этом внутреннюю цельность мировоззрения и последовательность мысли. Наилучшим образом описал это явление СЛ. Епифанович, дав характеристику идеям преп. Максима Исповедника, которая может быть смело отнесена и к взглядам Златоуста: «...воззрений своих он [преп. Максим—И.М.] не предложил в систематическом виде, так что о системе его можно говорить только в смысле внутренней стройности его воззрений»³.

В отношении же преобладания проповедей среди трудов Хрисостома, что может вызвать предположение об исключительно моралистическом характере наследия святителя, следует указать на особую структуру его гомилий, которые состоят из двух частей: *экзегетической и нравоучительной*. В своих проповедях Златоуст сперва подробно разбирал фрагмент Библии, а затем, отталкиваясь от толкования, предлагал пастве нравоучение так, что «нравственный идеал он выводил из догматических предпосылок»⁴. Таким образом, преимущественно проповеднический характер богословской деятельности св. Иоанна не ограничивал его мысль и не мешал ему рассматривать и подробно разбирать самые сложные богословские и философские вопросы. В этом отношении необходимо отметить сходство подходов Златоуста и св. Василия Великого, которого уже некоторые современники обвиняли в излишней простоте мысли. Опро-

¹ *Stephens W. R. W.* Saint John Chrysostom: his life and times. London: John Murray, 1883. P. 391.

² Ливаний считал Златоуста своим лучшим учеником. Сохранилось свидетельство, что ритор перед смертью сокрушался, что не может сделать приемником своего любимого воспитанника Иоанна, поскольку того «похитили христиане». См. *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. Т. 2. С. 437.

³ *Епифанович СЛ.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартикс, 2003. С. 50.

⁴ *Скурат К. Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV — первая половина V вв.): Учебное пособие по Патрологии для студентов духовных академий. Сергиев Посад: МДА, 2003. С. 173.

вергая это мнение, св. Григорий Нисский наилучшим образом определил подход своего брата: «Я думаю, что некоторые неверно поняли ту цель, какую он [св. Василий — *И.М.*] ставил себе в „Діестодневе“, и поэтому винят его в том, что он не передал им ясного знания <...> ведь он вел беседу в многолюдной церкви <...> и не мог не соображаться с внимающими его слову. Среди такого числа слушателей <...> (большинство) не поднималось до тонких изгибов мысли. <...> (Поэтому) он не вступал в словесную схватку, не сплетал безбоязненно вопросов с опровержениями, а был весь занят простейшим раскрытием речений, предлагая слово, понятное простодушью слушателей, и толкуя его так, чтобы, указав на разные науки внешней философии, оно достигало бы и тех слушателей, которые разумеют высшее; поэтому толпа понимала его, а образованные восторгались им»¹.

Б. Личная трагедия Златоуста

Вторая группа причин появления «мифа» связана с противостоянием в IV—V вв. двух крупнейших епископских кафедр Востока: Антиохии и Александрии. Первым проявлением напряженности стало смещение с кафедры и ссылка в 403 году по решению так называемого «Собора под Дубом» архиепископа Константинополя Иоанна, прозванного позднее Златоустом². Произошедшее в результате интриг Александрийского папы Феофила против знаменитого антиохийского проповедника, занявшего столичную кафедру, это событие стало причиной первого в истории Церкви нарушения евхаристического общения между Востоком и Западом³. Представляет определенную трудность установить, когда в точности оно было восстановлено, по крайней мере, бесспорно, что это напрямую зависело от реабилитации Златоуста, а точнее внесения его имени в диптихи. Особенно упорствовал в данном вопросе Египет, но около 418 года под давлением Рима в диптихи Александрийской церкви было внесено имя Хрисостома⁴: во всяком случае, произошло это не ранее 415 года⁵, но и не

¹ Цит. по *Миллер Т.* Византийская экзегеза // Патристика: новые переводы, статьи. Н. Новгород: Изд-во братства св. Александра Невского, 2001. С. 245.

² См. *Брендле Р.* Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006, С. 146—156; *Kelly J.N.D.* Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop. N.-Y.: Cornell University Press, 1998. P. 211—227; Русский перевод актов «Собора под Дубом» опубликован в книге: Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о китии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста / Пер. с древнегреч. и комм. А.С. Балаховской. М: ИМЛИ РАН, 2002. С. 245—247.

³ *Брендле Р.* Там же. С. 192.

⁴ *Брендле Р.* Там же. С. 200; *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Новгород: Изд-во братства св; Александра Невского, 2003. С. 229.

⁵ *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 235.

позднее мая 419 года¹. Однако его окончательная реабилитация произошла только спустя 20 лет, когда в 438 году по инициативе константинопольского архиепископа Прокла и при деятельной поддержке императора Феодосия II состоялось торжественное перенесение мощей св. Иоанна из Коман² в Церковь Святых Апостолов³ в Константинополе⁴.

Два этих события разделяет созданный тем же императором в 431 году в Эфесе III Вселенский Собор, задачей которого было решение споров о человеческой природе Христа между alexandрийской партией и константинопольским архиепископом Несторием. Здесь необходимо указать на то, что христология антиохийца Нестория, который стал архиепископом Царьграда менее, чем через Тридцать лет (!) после смещения со столичной кафедры Златоуста, вызвала серьезные возражения в христианском мире и положила начало богословским спорам V века. В то время, как учение о Христе св. Иоанна, который получил образование у Диодора Тарсийского и был другом Феодора Мопсуестийского⁵, не вызвало никаких возражений. В отличие от ученика Феодора, Нестория Хрисостом сумел избежать свойственного антиохийским мыслителям антропологического «максимализма»⁶ и сформировал христологию, которая способствовала примирению alexandрийской и антиохийской традиций⁷.

Однако, несмотря на то, что произошедшее на IV Вселенском Соборе в Халкидоне и еще раньше в «формуле единения» 433 года богословское примирение двух традиций⁸, а именно перевод alexandрийской христологии на язык антиохийского богословия, основой своей имело христологию св. Иоанна, на авторитет Златоуста никто не ссылался. Связано это было с традицией, сложившейся на Соборе в Эфесе (431), на котором большинство

¹ Когда Карфагенский собор просил Римского папу Бонифация привить копии канонів I Вселенского Собора от четырех великих кафедр Востока, включая Александрийскую (*Kelly J.N.D.* Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop. N.-Y.: Cornell University Press, 1998. P. 288).

² В этом городе в ссылке 14 сентября 407 года скончался святитель: ныне Гуменек в северо-восточной Турции (*Брендте Р.* Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 194).

³ В этом же храме покоялись мощи св. Григория Богослова и св. Константина Великого.

⁴ *Брендте Р.* Указ. соч. С. 201.

⁵ Два выдающихся мыслителя антиохийской богословской школы: Диодор Тарсийский также был наставником Феодора Мопсуестийского. Учение последнего было осуждено на V Вселенском Соборе в числе так называемых «Трех Глав». Подробнее см. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 421—442.

⁶ Особый характер христологии Златоуста отмечает уже Алоиз Грильмайер, указывая на близость ее учению alexandрийцев (св. Афанасия Великого и Илария Пиктавийского). См. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. London: A.R. Mowbray & Co, 1965. P. 334—338.

⁷ См. *Максutow И.Х.* Философско-богословское примирение антропологического «максимализма» и «минимализма» в христологии св. Иоанна Златоуста // Аспекты. Вып. IV. М.: Современные тетради, 2006. С. 432—452.

⁸ См. *прот. Флоровский Г.* Восточные Отцы Церкви. М.: АСТ, 2002. С. 333—335.

имела александрийская делегация¹ во главе с племянником главного врага Хрисостома Феофила Александрийского, св. Кириллом Александрийским.

Призванный первоначально устранить распрю в Церкви, Собор по существу стал судом над Несторием, во многом повторившим судьбу своего соотечественника св. Иоанна². И именно отношение к Хрисостому, а не богословская позиция, вероятнее всего привлекло внимание Египта к фигуре нового архиепископа Константинополя: антиохиец Несторий был первым, кто отметил в богослужебном порядке память св. Иоанна Златоуста, «воздав ему подобающую честь за литургией»³. Произошло это в 428 году, сразу после его избрания на столичную кафедру.

Особо следует отметить место проведения III Вселенского Собора — Эфес: хотя оно и было выбрано императором как наиболее нейтральное, стало, по сути, еще одной причиной «забвения» имени св. Иоанна, т.к. именно вмешательство в дела эфесской митрополии⁴ как следствие расширения власти Константинопольской кафедры стало одним из основных обвинений против Златоуста на «Соборе под Дубом». Очень точно это описал Карташев: «Нелюбовь к новоявленной власти Константинопольского епископа легко спланировала против него весь Асийский, то есть как раз Ефесский, диоцез. Вместе с Феофилом Ефес недавно низвергал Златоуста, тем охотнее он готов был подтолкнуть нового падающего псевдо-Златоуста [Нестория—ИМ.]»⁵.

В целом отношение Эфесского Собора к Хрисостому характеризует хотя бы тот факт, что на его первом заседании «„отцами“ в числе прочих названы Феофил Александрийский и Атик Константинопольский»⁶: первый — явный гонитель Хрисостома, а второй — епископ, сменивший Златоуста на столичной кафедре и решительно противившийся внесению его имени в диптихи Константинопольской церкви⁷. В то же самое время имя св. Иоанна в соборных решениях отсутствует.

¹ Большинство это, однако, было получено путем интриги: александрийцы прибыли в числе, превосходящем» допустимое, а по настоянию и при некотором обмане св. Кирилла Собор был открыт до прибытия антиохийской делегации и папских легатов, что обеспечило александрийской партии существенное преимущество. Подробнее см. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 273—276.

² *Карташев А.В.* Там же. С. 263—265; *Брендле Р.* Указ. соч. С. 201; *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Новгород: Изд-во братства св. Александра Невского, 2003. С. 250.

³ *Брендле Р.* Указ. соч. С. 201.

⁴ В начале 402 года св. Иоанн созвал собор для разбора обвинения, выдвинутого эфесским клиром против своего митрополита Антонина в «симонию», продаже священного сана шестерым епископам. По решению этого собора они были лишены сана, а на место почившего Антонина Златоуст рукоположил диакона константинопольской церкви Гераклида. Впоследствии осужденные епископы выступили на стороне обвинителей на «Соборе под Дубом» (См. *Kelly J.N.D.* Golden Mouth. The Story of Saint John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop. N.-Y.; Cornell University Press, 1998. P. 175—176).

⁵ *Карташев А.В.* Указ. сок С. 268.

⁶ *Столяров А.А.* Патрология и папристика. М.: ГЛК, 2004.. С. 18.

⁷ Поскольку это означало бы, что он «признает извержение св. Иоанна из сана — и, стало быть, тем самым, и свое назначение на его кафедру — незаконным» (*Брендле Р.* Указ. соч. С. 198)

Сложившаяся традиция была отчасти преодолена только в VI веке, о чем свидетельствуют Декрет папы Геласия (нач. VI в.)¹ и послание императора Юстиниана в адрес V Вселенского Собора (553 г.)², при этом в числе «безусловно ортодоксальных авторов» и отцов Церкви соседствуют имена мученика (Златоуста) и гонителя (Феофила).

В. Характер патрологических исследований.

Последняя группа причин связана с процессом формирования патрологии как самостоятельной научной дисциплины, основным источником которой стали средневековые христианские просопографии³. Они представляли собой в основном перечни персоналий (краткое описание жизни и творений богословов древней Церкви) и их главным недостатком было практически полное отсутствие стремления выявить внутреннюю логику в истории христианской письменности. Поэтому первой задачей формировавшейся науки стало освобождение от описательности, увеличение объема исследуемых источников, а также «выработка систематичности как основного принципа организации материала»⁴.

Этот процесс начался на рубеже XVI—XVII веков с появления двух методологических направлений: католического (преимущественно в Италии и Франции) и протестантского (главным образом в Германии)⁵. И если работы католических исследователей в основном следовали просопографической традиции⁶, то систематическое изучение отцов и учителей Церкви было связано с именами протестантских ученых, которые ввели в научный оборот два новых понятия: *patrologia* и *patristica*. Первое было предложено лютеранским богословом Й. Герхардом в 1653 году в работе «Патрология, или Сочинение о жизни и трудах учителей древней христианской Церкви»⁷, примеру которого последовали и другие исследователи: например, Й. Хюльземан и Й. Олеарий⁸. В то же время в протестантских и католических учебниках богословия появляется отдельный раздел *theologia patristica*⁹, основной задачей которого

¹ Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis. См. Стояров А.А. Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. С. 19.

² Стояров А. А Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. С. 20.

³ Например, «О знаменитых людях» блаж. Иеронима Стридонского: De viris illustribus, MPL23.

⁴ Стояров А.А. Указ. соч. М: ГЛК, 2004. С. 35.

⁵ Там же. С. 34—37.

⁶ Например, Bellarminis J. De scriptoribus ecclesiasticis liber ultus: Romae, 1613.

⁷ Gerhardi Joh. Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vite ac lucubrationibus opusculum. Jenae, 1653.

⁸ Hilsemann J. Patrologia Lipsiae, 1670; Okarius J. Abacus patrologiae. Jenae, 1673.

⁹ Согласно принятому в то время, историческому делению богословской науки на *theologia biblica*, *theologia patristica*, *theologia scholastica*, *theologia symbolica*, *theologia speculative* (См. Сидоров А.И. Курс патрологии. М.: Русские огни, 1996. С. 7).

облю изложитъ «совокупность священных догматовъ согласно сужденію и опредѣленію отцовъ»¹.

К началу XIX вѣка термин «патрологія» входитъ въ научный обиходъ и обозначаетъ «специфическій жанръ, ориентированный католически и церковно-традиціоналистски»², въ то время какъ «патристика» постепенно вытѣсняется жанрово болѣе четкой «исторіей догматовъ» (*Dogmengeschichte*)³, такъ что, хотя отдельные попытки дать методологическое обоснованіе этого термина и предпринимаются исследователями⁴, къ концу вѣка въ научныхъ работахъ онъ встречается крайне рѣдко.

Тогда же въ противовѣсъ ставшей сугубо католической «патрологіи» протестантскіе ученые⁵ предлагаютъ специальный жанръ «древне-» или «раннехристіанская литература», который долженъ быть избавленъ отъ догматической предвзятости такъ чтобы «рассматривать письменные памятники христіанскаго духа... безотносительно къ ихъ церковной или теологической значимости»⁶. Представители этого направленія, такіе какъ Ф. Овербекъ (1805), Г. Крюгеръ (1822) и А. Харнакъ (1830), обвиняли католическихъ ученыхъ въ стремленіи дать богословскую оценку текстамъ, представляющимъ интересъ главнымъ образомъ «с историко-литературной точки зрѣнія»⁶. Это, однако, не означаетъ, что въ своихъ работахъ Харнакъ или Крюгеръ не рассматривали вопросовъ догматическихъ, но свою главную задачу они видели въ отмене понятія «отецъ Церкви» и устраненія любыхъ критеріевъ ортодоксальности.

С критикой подобнаго формально-литературнаго подхода выступилъ католическій ученый О. Барденхевѣръ, позиція котораго «зафиксировала те продуктивныя тенденціи, въ руслѣ которыхъ шло развитіе патрологіи на протяженіи XX вѣка»⁷, и реализаціей которыхъ стала четырехтомная «Патрологія» Дж. Квестена⁸, одна изъ лучшихъ на сегодняшній день работъ въ данной области⁹.

По мнѣнію Барденхевѣра, необходимо создать новую, «непредвзятую» патрологію¹⁰, по преимуществу историческую дисциплину, которая

¹ Какъ объяснялъ это протестантскій теологъ Й. Буддель (1729). Цит. по: *Столяровъ А. А.* Указ. соч. С. 37; Подробнѣе см. *Buddeus J. Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem. Lipsiae, 1727.*

² *Столяровъ А. А.* Указ. соч. С. 40.

³ *Dogmengeschichte* (нем.), какъ слѣдуетъ изъ названія, въ центрѣ своего вниманія ставитъ исторію формированія догматовъ.

⁴ Напримеръ, *Nirscel J. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Bd. 1—3. Mainz, 1881—1885.*

⁵ Цит. по: *Столяровъ А. А.* Указ. соч. С. 41; Подробнѣе см. *Kruger G. Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der altchristlichen Literatur // Realenzyklopadie für protestantische Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 15. S. 1—13.*

⁶ *Сидоровъ А. М.* Указ. соч. С. 32.

⁷ *Столяровъ А. А.* Указ. соч. С. 46.

⁸ *Quasten J. Patrology. Vpl. I—III. Utrecht—Brussels—Antwerpen, 1951—1960; Vol. I—IV. Westminster, 1986.*

⁹ *Сидоровъ А. И.* Указ. соч. С. 33.

¹⁰ Онъ, однако, именуетъ ее «исторіей древнецерковной литературы» (*Столяровъ А. А.* Указ. соч. С. 45).

должна излагаться не с исключительно литературной, а с догматико-теологической точки зрения, с точки зрения истории идей¹. Относительно нецерковных авторов он справедливо замечает, что о них патролог с необходимостью говорит в связи с теми богословами, которые к Церкви принадлежали: так, например, о монтанистах необходимо говорить в связи с Тертуллианом, а о манихеях — в связи с Августином². Барденхевеу указывает на то, что так называемая «христианская литература»... с самого начала была догматична³, т.к. богословы древней Церкви — не были писателями или литераторами, но ставили перед собой и решали совсем иные задачи.

И в работах Барденхевеу, и в трудах его современников можно видеть* что сложившаяся ранее тенденция представлять историю христианской мысли в тесной связи с догматическими определениями в XX веке так и не была преодолена, в результате чего целый ряд мыслителей, в числе которых и св. Иоанн, остаются плохо исследованными.

Формирование «мифа» о Златоусте

Таким образом, та устойчивая традиция, которая была названа «мифом» о Златоусте, не была случайна, но явилась следствием целого ряда.

Сначала исторические события первой половины V века и обстоятельства жизни, а точнее смерти, святителя привели к тому, что само упоминание его имени было под запретом. Оно вовсе не упоминалось на III Вселенском Соборе, прошедшем под патронажем противников Златоуста, а позже в 433 и 451 гг. в ходе примирения Александрии и Антиохии должно было вызывать серьезные опасения: одно упоминание Хрисостома могло быть расценено как обвинение и потому сорвать переговоры. Имя св. Иоанна «возвращается» только в начале VI века тогда же он получает свое знаменитое прозвище — *Xpumatouoi*; (Златоуст)⁴. Однако, несмотря на огромную популярность его обширнейшего литературного наследия, Златоуст оказывается вне истории богословия, в своеобразном богословском междувремении: триадологические споры II Вселенского Собора завершились до него, а христологические споры III Собора начались после. Способствовал этому и сам характер трудов св. Иоанна, объем и кажущаяся простота которых не позволяли составить сколько-нибудь точное мнение о силе и глубине мысли Хрисостома. Также мешали этому получившие широ-

¹ *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 1. Freiburg, 1913. S. 20.

² *Ibid.* S. 28f.

³ *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М.: ГЛК, 2004. С. 49.

* *Брендел Р.* Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 10—11.

кое распространение эклоги — сборники бесед, составленные после смерти св. Иоанна из различных фрагментов его произведений, как подлинных, так и сомнительных, на заданные темы, преимущественно нравоучительные. А учитывая любовь Златоуста разбирать вопросы нравственного характера, прибегая к помощи Священного Писания, это обстоятельство делало его в глазах читателя и слушателя эклогов всецело моралистом; и экзегетом.

Эта традиция просуществовала без каких-либо изменений до Нового времени, когда начали формироваться патрологические дисциплины, которые разделили основные позиции агиографий и просопографий, предшествующих веку⁴. А поскольку все три появившиеся дисциплины (патрология, история догматов и история древнехристианской литературы) оказались догматически ориентированы, и внимание ученых привлекали лишь те мыслители, которые участвовали в богословских спорах или чьи труды способствовали их решению, Златоуст оказался в богословском «забвении»: ни в историю II Вселенского Собора, ни III-го, ни даже IV-го он не попадал, выпав, таким образом, из «истории догматов».

Лишь некоторые ученые делали попытки преодолеть сложившуюся традицию и продемонстрировать многогранный талант Златоуста-мыслителя¹, однако, как и в прежние времена, перед исследователями встает одна и та же трудноразрешимая проблема — знать то, «что возможно скорее Богу, чем человеку»?; а именно — быть знакомым со всеми работами колоссального наследия Хрисостома. Здесь следует отметить, что в настоящее время только отечественная наука может похвастаться практически полным переводом его трудов³. Ни на один другой европейский язык не переведено и половины] корпуса творений Златоуста. Потому для большинства ученых, если даже не касаться вопроса об аутентичности творений св. Иоанна, сам факт прочтения их всех без преувеличения можно считать подвигом.

На пути к этой «сокровищнице духа» как ученый, так и простой читатель должен в первую очередь устранить те вековые домислы, предубеждения и неправомерные мнения, которые сложились вокруг имени св. Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоуста, чтобы ничто не мешало встрече с величайшим мыслителем христианской Церкви и его непревзойденной, блистательной мыслью.

¹ Например, *Panayiotis Fr., Papageorgiou E. A Theological Analysis of Selected Themes in the Homilies of St. John Chrysostom on the Epistle of St. Paul to the Romans* (unpubl. PhD dissertation). UM Microfilm 528264. P. 1—5.

² *Stephens W.R.W. Saint John Chrysostom: his life and times*. London: John Murray, 1883.

³ — E. 79 fi

³ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т. СПб.: С.-Петербургская Духовная Академия, 1898—1906. К недостаткам данного издания может быть отнесено отсутствие работ открытых в XX веке, а также недостаточно разработанный критический аппарат перевода. Несмотря на это, выпущенное в дореволюционной России собрание творений Златоуста до сих пор не имеет аналогов в мировой науке.

*И. Ю. Мирошников,
кафедра философии религии и религиоведения*

Антропология Евангелия от Филиппа

Евангелие от Филиппа — одно из интереснейших произведений гностической библиотеки из Наг-Хаммади, открытой в 1945 году. Интересующий нас текст был обнаружен во втором кодексе, куда вошли еще шесть сочинений: Апокриф Иоанна; Евангелие от Фомы; Ипостась Архонтов; трактат без названия, условно озаглавленный «О происхождении мира»; Толкование о душе; Книга Фомы Атлета¹.

Коптский манускрипт датируется ок. 400 г. н. э. Само Евангелие было написано во II веке н. э.² Его оригинальным языком, без сомнения, был греческий. Некоторые особенности памятника указывают на его возникновение в Сирии³; Роберт Уилсон в специальной работе, посвященной этому сочинению, настаивает на его валентинианском происхождении: Евангелие «несомненно содержит специфически валентинианское учение о Спасителе — жене низшей Софии и Его ангелах — женихах ее „семени“»⁴. Ряд изречений (напр. НХ, 11,58,11—14; 64,1—66,4; 67,9—27) невозможно понять, не зная этой доктрины. При этом под «женихом» в тексте подразумевается Христос, под «невестой» — София, под «брачным чертогом» — Плерома⁵.

Среди различных аспектов идеологических воззрений, выраженных в Евангелии, мы выбрали предметом нашего исследования только одно — учение о человеке. Этот подход представляется нам более чем

¹ Ссылки на произведения из библиотеки Наг Хаммади даются в соответствии с установившейся практикой: римская цифра обозначает номер кодекса; арабская цифра после запятой — номер страницы, следующая арабская цифра после запятой — номер строки в коптском тексте.

² *Wilson, R McL.* The Gospel of Philip. Translated from the Coptic text, with an Introduction and Commentary. London, 1963. P. 3.

³ The Nag Hammadi Library in English. Third, completely revised edition. N.-Y., 1990. P. 141.

⁴ *Wilson, R McL.* Ibid. P. 20.

⁵ *WUson, R McL.* Ibid. P. 21.

оправданным, поскольку, начиная с классической работы Ханса Йонаса¹, общепризнанно, что антропология играет ключевую роль в гностической картине мира.

Ученик Мартина Хайдеггера, Йонас проводил параллель между гностицизмом и современной ему философией существования. По его мнению, сущностью экзистенциализма является «определенный дуализм, отчужденность человека от мира, утрата идеи родства с *космосом* — короче говоря, антропологический акосмизм»². Именно *антропологический акосмизм* является исходным, определяющим умонастроением гностических спекуляций. По мнению другого учителя Ханса Йонаса, Рудольфа Бульмана³, гностический миф «отражает определенное понимание существования человека, его присутствия в мире. Здесь раскрывается радикальная инаковость человеческого Я по отношению ко всему мирскому бытию, в противоположность эллинскому самопониманию, — радикальная инаковость, а вместе с ней и *одинокость человека в мире*. Мир для него — не только чужбина, но темница, мрачное и зловонное подземелье, в которое он ввергнут безо всякой вины и до всякого выбора»⁴. Обратимся к содержанию интересующего нас памятника; акосмизм Евангелия от Филиппа налицо: «Мир произошел из-за ошибки»⁵ (Н.Х., II, 75, 2—3). В другом сочинении из библиотеки Хенобоскiona, валентинианском Евангелии Истины⁶, Ошибка гипостазирована и персонифицирована; ей приписывается творение мира (Н.Х., I, 17, 14—36), она же преследовала и распяла Иисуса (Н.Х., I, 18, 21—26).

Гностицизм, таким образом, представляет собой «определенное представление о мире, о человеческой чуждости ему и о надмирной природе божества»⁷. Прямым следствием такого рода антропологического акосмизма был гностический *дуализм*, выражением которого на антропологическом уровне было презрение к плоти. «Важнейшая особенность гностической мысли — радикальный дуализм, обуславливающий отношения между Богом и миром и, соответственно, между миром и человеком. Божество является всецело надмирным, его природа чужда природе вселенной; вселенная создана не Божеством и не Божество ею правит,

¹ Jonas H. Gnosis und spatantiker Geist Bd. 1; Die mythologische Gnosis. Gottingen, 1934. Мы воспользовались английской версией этой работы: Jonas H. The Gnostic religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity. Boston, 1958.

² Jonas H. Gnosticism and modern nihilism // The allure of Gnosticism: The Gnostic experience in Jungian psychology and contemporary culture / Ed. by Robert A. Segal. Chicago, 1995. P. 119.

³ Именно под руководством Бульмана Йонас приступил к изучению гностицизма: Jonas H. The Gnostic religion. Boston, 1958. P. XVII.

⁴ Бульман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Избранное: Вера и понимание. Т. I—II. М., 2004. С. 608.

⁵ Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 288.

⁶ См., например: Wilson J. McL. Valentinianism and the Gospel of Truth // The rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The school of Valentinus / Ed. by Bentley Layton. Leiden, 1980. P. 133—145.

⁷ Jonas H. The Gnostic religion. Boston, 1958. P. 101; cf. 236.

Бог — ее полная противоположность: божественному царству света, самодостаточному и изолированному, противопоставлен космос как царство тьмы»¹. Наиболее последовательная дуалистическая доктрина была выработана в манихействе. В трактате «Главы» говорится о совечности двух начал — Света и Мрака: «Две сущности есть в начале [и пребудут до конца:] Свет и Мрак, добро и зло, [жизнь и] смерть»² (286, 28—30). Свет и Мрак онтологически независимы: «каждое из них существует [само по себе,] они отделены друг от друга в своем [начале]»³ (3, 32—33).

В своей работе Йонас предложил различать два типа гностического дуализма: иранский и сирийско-египетский. Иранский тип настаивает на неслиянности двух противоположных принципов; миф здесь призван объяснить, как изначально существовавшая Тьма поглотила элементы Света: «он описывает мировую драму как войну с переменным успехом и повествует о несчастьях божества, к которым причастен человек, и невольным последствием которых явился мир, в терминах смещения и несмещения, пленения и освобождения»⁴. Сирийский же тип выводит дуализм «из единого и неделимого источника бытия с помощью генеалогии персонифицированных божественных чинов, исходящих один от другого, которая описывает постепенное омрачение изначального Света в категориях вины, ошибки и неудачи»⁵. Примером сирийско-египетского типа служит валентинианская система, примером иранской ветви — манихейство.

Однако уже в некоторых текстах гностической библиотеки, написанных до рождения Мани, мы встречаем дуализм «иранского» типа. Нередко гностический дуализм выражается в символике «корней». Трактат «О происхождении мира» завершается апокалиптическим видением: «И недостаток будет вырван за его корень (и брошен) во тьму. И Свет удалится к своему корню, и слава Нерожденного явится и наполнит все Зоны»⁶ (Н.Х., 11, 127, 2—7).

Истоки этой символики, возможно, стоит искать в аллегорическом толковании известного канонического изречения (Мф 3:10). Такого рода толкование мы находим в Евангелии от Филиппа: «Ибо, пока корень зла скрыт, оно сильно. Но если оно познано, оно распускается, и, если оно открылось, оно погибло. Поэтому Логос говорит: Уже топор утвержден у корня деревьев⁷. Он не рассечет — то, что будет рассечено, снова разраста-

¹ Jonas H. The Gnostic religion. Boston, 1958. P. 42.

² Кафалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. М., 1998. С. 280.

³ Там же. С. 55.

⁴ Jonas K The Gnostic religion. Boston, 1958. P. 237.

⁵ Ibid. P. 237.

⁶ Изречения египетских опцов. Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с коптского, коммент. А.И. Еланской. СПб., 2001. С. 332.

⁷ Как отмечает Уилсон, это изречение, которое в каноническом тексте произносит Иоанн Креститель, здесь приписывается *логосу*. Неясно, идет ли речь о *Логосе* или о слове Писания. См.: Wilson R McL. The Gospel of Philip. London, 1963. P. 187.

ется, но топор врезается вглубь, пока не вывет корня»¹ (Н.Х., II, 83,8—16). Далее в Евангелии следует призыв: «Мы же — да врезается каждый из нас в корень зла, которое в нем, и вырывает [его] до корня его в своем сердце»² (Юс., II, 83,18—21).

Епифаний Кипрский сохранил в своем «Панарионе» интересный отрывок из гностического Евангелия от Филиппа (отличного от текста из библиотеки Наг Хаммади). Этот текст содержит указания, «что душа должна говорить при восхождении на небо и как отвечать каждой из горних сил». Она произносит: «Познала я сама себя, отовсюду собрала себя и не посеяла чад князю, но искоренила его корни, собрала рассеянные члены»³ (Ран., 26, 3).

Тот же образный ряд обнаруживается в манихейской доктрине. Плененная душа «облачилась в заблуждение и забвение, забыла свою сущность, род и корень, не ведая врат молитвы и призывов к Нему, стала враждебна Отцу своему [небесному, презрела и отвратилась] сама [от] себя; она зла, [возлюбила Мрак и не желает обратиться] к собственному свету»⁴ (96,2—7).

Гностическая антропология неразрывна связана с христологией. Антропологическому акосмизму, о котором пишет Йонас, на христологическом уровне соответствует докетизм. Крупнейший отечественный исследователь гностицизма М.Э. Поснов отмечал, что «докетизм, или учение об иллюзорности тела и телесной жизни Иисуса Христа, является прямым следствием воззрения на материю как зло»⁵. Выше уже говорилось, что антропологический акосмизм выражается в дуализме, презрении к собственной телесности. Один из полемических выпадов в Евангелии от Филиппа направлен против ортодоксального представления о воскресении в теле: «Есть некоторою, кто боится воскреснуть обнаженным. Это потому, что они желают воскреснуть во плоти, и они не знают, что те, кто носит [плоть, — те] обнаженные. Те, кто [разденется], чтобы быть обнаженным, — [те] не обнаженные. Ни плоть, [ни кровь не могут] наследовать [царствие] божие. Каково же то, что не будет наследовать? Это то, что на нас. А каково то, что будет наследовать? Это то, что принадлежит Иисусу и его крови. Поэтому он сказал: Тот, кто не будет есть моей плоти и пить моей крови, не имеет жизни в себе. Какова его плоть? [Его плоть] — Логос, а его кровь — Дух святой»⁶ (Н.Х., II, 56, 26—57, 7). Сама жизнь в теле понимается как скотское состояние. См., например, Книгу Фомы Атлета: «Но если все избранные покинут скотскую сущность, тогда возвратится свет к своей сущности»⁷ (Н.Х., II, 139,28—30).

¹ Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 293—294.

² Там же. С. 294.

³ Епифаний Кипрский. Творения. Ч. 1. М., 1863. С. 168.

⁴ Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат М., 1998. С. 132.

⁵ Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 541.

⁶ Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 277.

⁷ Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 194.

Докетизм, учение о том, что крестные страдания Спасителя были мнимыми, явился неотъемлемой составляющей христологии Василида: «Он Сам не страдал, но некто Симон Киринейский, который был принужден нести за Него крест; сей был преображен Им, так что его считали за Иисуса, и по невежеству и ошибке был распят; а Сам Иисус принял образ Симона, стоял там и смеялся над ними. Так как Он был бестелесная сила и Ум нерожденного Отца, то Он изменялся по произволу и таким образом вознесся к пославшему Его, посмеиваясь над теми, так как Он не мог быть удержан и был для всех невидим»¹ (Adv. haer., I, 24, 3). В «Апокалипсисе Петра» Иисус говорит изумленному апостолу: «Тот, которого ты видишь у креста, радостного и улыбающегося, есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка, которая всего лишь отражение. Они предают позору то, что является его подобием»² (Н.Х., УП, 81,15—23).

В ранних памятниках церковной литературы мы, в свою очередь, встречаем полемические выпады против тех, кто отрицает телесное воскресение. Уже в «Постановлениях апостолов» осуждаются «воображающие, будто из мертвых воскреснут бесплотные духи»³ (Const. apost., VI26, 18—19). Подобная полемика нашла отражение и на христологическом уровне. Так, в Послании Игнатия к Смирнянам, которое начинается с опровержения докетизма⁴, мы встречаем любопытный аграф: «Возьмите, осяжите меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный»⁵ (Ad Smyrn., 3,2). В обоих случаях — ив гностической, и церковной литературе — война идет одновременно на двух фронтах: антропологическом и христологическом.

Следствием гностического дуализма является разделение людей на «избранных» и «проклятых»⁶. Об этом недвусмысленно объявляет апостолам Иисус в «Пистис Софии»: «Поэтому же Я говорил вам сначала, что вы не от мира, и Я также не от этого мира. Ибо все люди, которые в мире, получили душу от силы Архонтов Эонов. Сила же, находящаяся в вас, — от

¹ Перевод П.А. Преображенского. Цит. по изданию: *Ириней Лионский. Пять книг обличения лжеименного знания* // Творения. М., 1996.

² *Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997. С. 322.

³ Перевод по изданию: *Les constitutions apostoliques.* Marcel Metzger &± T. 1—3. Paris, 1985—1987.

⁴ «Все это Он перетерпел ради нас, чтобы мы спаслись; и пострадал истинно, как истинно и воскресил себя, а не так, как говорят некоторые неверующие, будто Он пострадал призрачно. Сами они призрак, и как умствуют они, так и случится с ними — бестелесными, подобными злым духам» (Ad Smyrn., 2, 1—6). См.: *Писания мужей апостольских.* М., 2003. С. 364—365.

⁵ См.: *Писания мужей апостольских.* М., 2003. С. 365. Ориген сообщает, что это решение содержалось в апокрифе «Учение Петра» (De princ. I proem., 8: *Petri doctrina*). Как показал Фильхауэр, Иероним ошибался, утверждая, что интересующая нас сентенция входила в состав Евангелия от Евреев: *Vielhauer P. Jewish-Christian Gospels* // *Hennecke E. New Testament Apocrypha* / Ed. by W. Schneemelcher. Vol. 1. Gospels and related writings. London, 1963. P. 128—130.

⁶ См. цитированный выше фрагмент из Книги Фомы Атлета.

Меня, и вы — ваша душа принадлежит выси¹ (PS, 7). Поскольку спасение доступно лишь немногим, мы вправе охарактеризовать доктрину Евангелия от Филиппа как религиозный *элитаризм*: «Христос пришел выкупить некоторых: освободить одних, спасти других. Он выкупил тех, кто чужой, сделал их своими. И он отделил своих, тех, кого он положил залогом по воле своей»² (Н.Х., II, 52,35—53, 3). В «Пистис Софии» Иисус наставляет своих учеников выступить со следующей проповедью: «Старайтесь отречься от всего мира и всей материи, которая в нем, чтобы вы получили Таинство света, пока еще не исполнилось число совершенных душ, чтобы вы не были оставлены у Врат Света и не были взяты во Тьму внешнюю»³ (PS, 125). Все остальные, «проклятые», людьми, в сущности, не являются: «Есть много животных в мире, имеющих форму человека»⁴ (Н.Х., II, 81,7—8).

Избранные, к которым явился Христос, названы здесь «чужими». «Для гностика, — комментирует Уилсон, — душа по существу принадлежит духовному миру; здесь же она — чужая, рабыня, узница материи, ожидающая Икупителя свыше, который приносит спасительный *гнозис*»⁵.

Согласно гностическим представлениям, залогом спасения избранных является родство, более того — единство Спасителя и спасенного. Как правило, речь идет о некой божественной искре, тождественной подлинной Самости. В «Апокрифе Иоанна» сотворение человека приписывается Архонтам, однако его тело оставалось неподвижным, пока сила света не перешла в него из Ялдаваофа, дунувшего ему в лицо (Н.Х., II, 19, 10—20, 5). Гностицизму, пользуясь удачным выражением В.К. Шохина, свойственна «деперсонализаторская антропология». *Деперсонализация* индивида (которого именно по этой причине и нельзя назвать личностью) предполагает «распределение» индивида на «составляющие»: отдельный ум, отдельная воля и т.д.⁶ Наиболее подробно такого рода составляющие перечисляются в том же «Апокрифе Иоанна» (Н.Х., II, 15,1—19, 10).

Тожество Спасителя и спасенного отчетливо выражено в Евангелии от Филиппа: «Невозможно, чтобы некто видел что-либо из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: этот видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем этим. Но ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Дух — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел [Отца — ты] станешь Отцом»⁷

¹ Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. Пер., вступ. ст., коммент. А.И. Еланской. СПб., 2004. С. 13.

² Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 274.

³ Премудрость Иисуса Христа. СПб., 2004. С. 148.

⁴ Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 292.

⁵ Wilson R. Mel. The Gospel of Philip, London, 1963. P. 71.

⁶ Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии, 1994, № 7—8. С. 202.

⁷ Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 280.

(Н.Х., II, 61,20—31). В ряде гностических сочинений эта идея выражена в виде так называемой *мистической формулы имманентности*: «Я в тебе и ты во мне»¹.

В «Пистис Софии» мы находим следующее описание: «Это человек, который в мире, но он будет царем со Мной в Моем Царстве. Это человек, который в мире, но он царь в свете. Это человек, который в мире, но он не от мира. И истинно говорю вам, что тот человек — Я и Я — тот человек»² (PS, 96). Та же формула содержится в сохранившемся фрагменте из Евангелия Евы³: «Я — ты и ты — я, и где ты ни бываешь, там и я, рассеян во всех; и в чем ни пожелаешь, собираешь меня, собирая же меня, собираешь себя»⁴ (Ран., 26,13). «Имеет место, — отмечает Анри-Шарль Пюэш, — единство и сотрудничество между Спасителем и спасенным»⁵.

Подведем итог. Концепция человека, имплицитно и эксплицитно содержащаяся в Евангелии от Филиппа, включает несколько составляющих: 1) антропологический акосмизм, 2) дуализм, 3) религиозный элитаризм, 4) деперсонализм, 5) имманентизм. В целом эти черты составляют остов гностической антропологии. Это позволяет нам заключить, что рассмотренный текст — один из наиболее представительных и ярких в библиотеке Хенобоскиона.

¹ См.: Бультман Р. Эсхатология Евангелия от Иоанна // Избранное: Вера и понимание. Т. I—П. М., 2004. С. 413.

² Премудрость Иисуса Христа. СПб., 2004. С. 111.

³ Единственный пример евангелия, авторство которого приписывается ветхозаветному персонажу. См.: Puech H. -Ch. Gnostic Gospels and related documents // Hennecke E. New Testament Apocrypha / Ed. by W. Schneemelcher. Vol. 1. Gospels and related writings. London, 1963. P. 241.

⁴ Енифатт Кипрский. Творения. Ч. 1. М., 1863. С. 154—155.

⁵ Puech H. -Ch. Gnostic Gospels and related documents // Hennecke E. New Testament Apocrypha / Ed. by W. Schneemelcher. Vol. 1. Gospels and related writings. London, 1963. P. 242.

*С.Л. Опалев,
кафедра философий религии и религиоведения*

Новые религиозные движения в российской светской печати (2001—2005 гг.)

Данная статья представляет собой обобщение работы, проделанной автором в рамках дипломного проекта, представленного к защите на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в мае 2006 года.

Актуальность **исследования** определяется тем, что именно в 2001—2005 гг. тенденции в освещении темы новых религиозных движений (НРД), получившие начало в 1990-х гг., нашли свое логическое продолжение. НРД, определенные как тоталитарные секты по-прежнему являются одним из мифических внутренних врагов, существование которого представляется вредным для государства и его граждан.

Необходимо отметить, что тема освещения новых религиозных движений в СМИ мало изучена в российском религиоведении. Работы, которые касаются данной проблемы, сосредоточиваются в основном на смежной проблематике¹.

Определение термина «**новые религиозные движения**». Дать определение термину «НРД» не входило в задачи исследования. На наш взгляд, наиболее приемлемо для целей исследования определение Кэтрин Вессингер, данное ею в статье «New religious movements: an overview» в англоязычной Энциклопедии Религии в 16 тт:

«Термин новые религиозные движения описывает большое количество типов религиозных движений и групп: религии, которые были введены в культуру миссионерами зарубежных мировых религий <...>;

¹ См., например, *Агаджанян А.* Религиозная тема в российских масс-медиа (энтропия, симфония, идеократия) // *Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России* / Под ред. проф. К. Каарийнена и проф. Д.Е. Фурмана. СПб., М.: Летний сад, 2000; *Штерин М.* Новые религиозные движения в России 1990-х годов // там же; *Балагушкин Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России. М., 1999; *Религия в информационном поле российских СУВА*. М.: Гильдия религиозной журналистики, Медиасоюз, 2003.

религиозные группы, которые были привнесены в новый культурный контекст недавними иммигрантами <...>; группы, которые сформировались из более развитой традиции <...>; преобразования религиозных тем в традиционных религиях <...>; возрожденные подавлявшиеся ранее религии <...>; творческие слияния различных религиозных традиций <...>; синкретические [группы], заново созданные из существовавших ранее религиозных традиций <...>; организации, объединившиеся вокруг новых формулировок учений, которые могут быть найдены в альтернативных религиозных традициях <...>; движения, сформировавшиеся в ответ на новые культурные условия¹.

Целью исследования является анализ 667 статей, в той или иной степени посвященных теме новых религиозных движений (НРД) и опубликованных в различных российских светских печатных средствах массовой информации с 1 января 2001 г. по 31 декабря 2005 г.

Выбор именно печатных средств массовой информации обусловлен объемом материалов по данной тематике в других видах СМИ и возможностью технически получить их для исследования. Материалы радио и телевидения трудно доступны для изучения. Что же касается сети Интернет, то количество материалов в ней крайне велико. Например, только на запрос «секта» ведущая в России поисковая система Yandex предоставляет более 1 500 000 ссылок.

Статьи 2001—2004 гг. были отобраны автором из компьютерной базы данных средств массовой информации Института Ситуационного Анализа и Новых Технологий (ИСАНТ), которая представляет собой собрание статей различной тематики с возможностью поиска в ней статей по ключевому слову. Эта база данных не содержит всего массива статей, выходивших в России за указанный период, однако она включает большое количество статей региональных СМИ, которые составили репрезентативную выборку. В 2005 году работа с этой базой, к сожалению, оказалась невозможной по техническим причинам. Поиск статей был произведен на Интернет сайтах крупнейших федеральных изданий, которые предоставляют бесплатный доступ к своим архивам.

Для достижения поставленной цели в работе решаются следующие задачи:

- Разрабатывается методика количественного анализа массива статей.
- На основе полученных числовых показателей выявляются тенденции, определяющие дискурс о НРД, указать истоки и причины распространения тех или иных взглядов на НРД, дать типологию статей, в которых поднимается тема НРД, рассмотреть образы наиболее часто встречающихся в прессе новых религиозных движений.

Разработанная **методика анализа** данных предполагает рассмотрение трех основных показателей: тематика статьи, характер подачи информации о НРД и полнота освещения темы НРД.

¹ Wessinger C. New religious movements // Encyclopedia of religion / Ed. by Lindsay Jones, г^её. Vol. X. P. 6513.

Тематика статьи — это та сфера общественной жизни, к которой относятся высказывания о НРД. Таких сфер автором было выделено пять: политика, религия, культура, социальные проблемы, экономика.

Полнота освещения темы НРД. Здесь возможны три варианта: материал полностью посвящен теме НРД, несколько абзацев, простое упоминание.

Характер подачи информации о НРД: негативный, положительный, нейтральный.

К типу негативного характера подачи информации относятся статьи, где использованы слова, которые могут создать о данном религиозном движении отрицательное отношение у читателя, в первый раз встречающего название данного НРД.

Такие, слова как «тоталитарная»^ «экстремистская», «страшная», «зомбирование», «бред», «лукавство» и пр., употребленные по отношению к новому религиозному движению, характеризуют его негативно.

К типу положительного характера подачи информации относятся статьи, в которых содержится положительный отзыв на деятельность того или иного НРД. Так, например, если в статье указано, что сотрудники НРД «ведут работу по антинаркотической профилактике и реабилитации», такую статью следует отнести к данному типу.

Разработанная методика позволяет исследователю высказывать суждения о тенденциях в освещении темы НРД, учитывая **весь** массив публикаций, а не только выборочные материалы, подбираемые в соответствии с собственными предпочтениями.

Итоги работы в рамках предложенной методологии были сведены в восемь таблиц общим объемом двенадцать страниц, привести которые в данной статье не представляется возможным из-за ограниченности объема.

Также для удобства обращения с цифровыми данными был введен индекс Р, который свидетельствует об отношении печатных средств массовой информации к НРД и рассчитывается следующим образом: Р равно отношению разницы положительного и негативного к разнице общего количества статей.

В случае, если отношение СМИ к НРД было бы целиком положительным, индекс Р был бы равен единице, если отрицательным — минус единице.

$$P = \frac{\text{положительный} - \text{негативный}}{\text{общее количество статей}}$$

Далее излагаются выводы, к которым автор пришел в ходе работы.

В большинстве случаев высказывания о новых религиозных движениях носят случайный характер. Об этом свидетельствует доля «простых упоминаний» — около 65 %. Авторы говорят о новых религиозных движениях «к слову», упоминание о НРД является для журналистов фигурой речи.

О случайном характере упоминаний НРД свидетельствует и большое количество статей, не относящихся к сфере религии. Лишь около 29 % статей, в которых встречаются НРД, посвящены религиозной тематике, остальные 71 % статей — другим темам. Наибольшее количество из них (около 34 % от общего количества) — политике.

Упоминания о НРД часто являются инструментом политической борьбы — тот или иной политик объявляется последователем какой-нибудь «секты».

В то же время необходимо указать на то, что с каждым годом процент «простых упоминаний» неумолимо сокращается с 73,6 % в 2001 году до 56,3 % в 2005 году. Вместе с этим увеличивается, хотя и с перепадами, процент материалов, «полностью посвященных теме НРД» (с 11,5 % в 2001 году до 23,8 % в 2005 году).

Доля материалов в категории «религия» также возрастает — от значения, близкого к 20 % в 2001—2003 гг., к 36,2 % — в 2005 году. Эти показатели демонстрируют повышение интереса авторов, а значит и общества в целом, к феномену новых религиозных движений.

В целом отношение журналистов к новым религиозным движениям скорее негативно. 331 из 667 статей прямо формируют у читателя отрицательное отношение к НРД, в то время как лишь 10 содержат положительные отзывы о деятельности НРД.

Прослеживается тенденция к ухудшению отношения журналистов к НРД. Если в 2002 году количество негативных статей составляло лишь чуть более трети статей, то в 2005 таких уже две трети. В 2001—2003 гг. количество нейтральных публикаций превышало количество негативных публикаций. Однако уже в 2004 году число негативных публикаций превысило число нейтральных на 6 публикаций, а в 2005 — почти вдвое.

Наряду с этим мы можем констатировать ухудшение отношения к НРД по мере увеличения доли материала, посвященной теме НРД. В категории «простое упоминание» Индекс Р составляет -0,43, в «несколько абзацев» — -0,49, а в категории «материал полностью посвящен теме НРД» — 0,69.

Во всех сферах общественной жизни, кроме сферы «религия», наблюдается последовательное ухудшение отношения авторов к НРД. В сфере «религия» значения индекса Р хаотично колеблются от -0,41 до -0,83. Тем не менее, именно в данной сфере средний индекс (-0,53) значительно превышает средние индексы других сфер.

Как мы видим, два отмеченных нами процесса повышения интереса и ухудшения отношения тесно связаны и дополняют друг друга.

Далее необходимо указать на предпосылки, определяющие указанные тенденции.

Рост интереса к новым религиозным движениям обусловлен повышающимся общественным интересом к религиозной проблематике вообще.

Следующий фактор, влияющий как на повышение интереса общественности к теме НРД, так и на ухудшение отношения к ним — активная деятельность так называемого антикультивого движения. Кампания против т.н. тоталитарных сект, проводимая Александром Дворкиным, Андреем Кураевым, Олегом Стеняевым, рядом сотрудников Государственного научного центра социальной и судебной психиатрии им. В.П. Сербского и другими сектоведами, оказалась на данный момент успешной.

В подтверждение этого тезиса можно перечислить ряд «антисектантских» документов, на которые журналисты, формирующие негативный

образ НРД, ссылаются чаще всего¹. Приводятся и документы различных органов государственной власти, также нашедших свое отражение в работах журналистов².

Кроме того, необходимо выделить и ряд побед «сектоведов» на правовом поле³.

¹ Определения Архиерейского Собора Русской православной церкви 1994 года «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме», «Об отдельных вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Церкви», Итоговое заявление Православной сибирской международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты в Сибири» 1999 года, Итоговый документ и специальные определения международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века» 2001 года. Эти документы предупреждают о «пагубности лжерелигий», «лжепророков» и «лжеучений», которые «подвергают пересмотру всю систему христианских ценностей», «разрушают традиционный уклад жизни, сложившийся под влиянием Православной церкви», «угрожают целостности национального самосознания и культурной идентичности» и т.д. На мнения журналистов также влияют такие издания, как книга Александра Дворкина «Сектоведение. Тоталитарные секты», выдержавшая три издания, его же брошюра «10 вопросов навязчивому незнакомцу, или Пособие для тех, кто не хочет быть завербованным», книга «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера».

² К документам различных органов государственной власти относятся Информационный материал «К докладу о социально-медицинских последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье личности, семьи, общества и мерах обеспечения помощи пострадавшим», разосланный Министром здравоохранения РФ А.Д. Царегородцевым руководителям органов управления здравоохранением субъектов РФ и ректорам медицинских и фармацевтических вузов в 1996 году; Обращение Государственной Думы «К Президенту Российской Федерации об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России» от 15 декабря 1996 г.; выпуск Аналитического вестника Государственной Думы «Религиозная экспансия против России», подготовленный депутатом ГД Н.В. Кривельской в 1997 году, ряд документов министерств и ведомств.

³ Более других известно дело, когда в 1997 году Общественным комитетом защиты свободы совести, Львом Левинсоном, Михаилом Осадчевым и Натальей Балуковой в Хорошевский межмуниципальный народный суд СЗАО г. Москвы был подан и впоследствии проигран иск против Александра Дворкина и Отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата о защите чести, достоинства и деловой репутации и опровержении порочащих сведений.

23 ноября 1999 г. Конституционным Судом РФ рассмотрено дело «О проверке конституционности абзацев третьего и четвертого пункта 3 статьи 27 Федерального Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в связи с жалобами Религиозного общества в городе Ярославле и религиозного объединения «Христианская церковь Прославления». Судом было вынесено постановление, на основании которого «государство вправе предусмотреть определенные преграды с тем, чтобы не предоставлять статус религиозной организации автоматически, не допускать легализации сект, нарушающих права человека и совершающих незаконные и преступные деяния, а также воспрепятствовать миссионерской деятельности (в т.ч. в связи с проблемой прозелитизма), если она не совместима с уважением к свободе мысли, совести и религии и к иным конституционным правам и свободам, а именно сопровождается предложением материальных или социальных выгод с целью вербовки новых членов в церковь, неправомерном воздействии на людей, находящихся в нужде или бедственном положении, психологическим давлением или угрозой применения насилия и т.п.»

Продолжая анализ того, как СМИ изображают НРД, следует указать на то, что ни в одной публикации не содержится анализ вероучения ни одного НРД. Наблюдения журналистов в области учений НРД поверхностны и ограничиваются лишь тем, что в поле их внимания попадают внешние формы религиозности из разряда «мормоны не пьют чай и кофе» или «кришнаиты раздают прасад неимушим» и т.п. На наш взгляд, это связано, прежде всего, с тем, что информационным поводом статей, посвященных НРД, является конфликт. Журналисты зачастую заинтересованы в материалах «погорячее» или, на худой конец, таких, которые показывают различные формы протестного поведения.

Можно выделить три типа газет по характеру подачи информации о НРД:

*либеральная** (индекс Р от 0 до -0,3) — «Коммерсант Дейли»

умеренные (от -0,3 до -0,5) — «Газета», «Московский Комсомолец» и «Труд».

радикальные (от -0,5 до -1) — «Вечерняя Москва», «Известия», «Комсомольская правда», «Московская правда», «Независимая газета», «Новая газета», «Новые известия», «Парламентская газета», «Российская газета» и «Советская Россия».

Кроме того, необходимо отметить, что из десяти положительных отзывов, представленных в нашем обзоре, лишь два представлены в этих крупных изданиях. Большинство же положительных отзывов о НРД помещены в региональных изданиях.

Далее следует рассмотреть наиболее часто упоминаемые новые религиозные движения. Индекс Р для каждого данного НРД тем ближе к -1, чем полнее освещается автором тема новых религиозных движений (в среднем от -0,44 в «простом упоминании» до -0,78 в «материал

2 октября 2000 г. Калининский районный суд города Челябинска отказал по иску религиозной организации «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России» признать не соответствующими действительности сведения, содержащиеся в ряде телепередач телерадиокомпании «Восточный экспресс» г. Челябинска. В частности, имелись в виду утверждения ответчика Давиденко О.В. в этих телепередачах о нелегальной и незаконной деятельности религиозного объединения Свидетели Иеговы в городе Челябинске, о возбуждении уголовного дела в отношении члена религиозного объединения Свидетелей Иеговы, совершившего насильственные действия в отношении своих детей, о мощном психологическом воздействии, которому подвергаются граждане, вступившие в религиозное объединение Свидетелей Иеговы, причиняющем вред их психическому здоровью и о проникновении Свидетелей Иеговы в закрытый город Озерск, вовлечении в общину сотрудников химкомбината «Маяк», которые могут попытаться организовать террористический акт, аналогично «Аум Синрике».

9 февраля 2004 года в открытом судебном заседании в городе Уфе было рассмотрено гражданское дело по иску прокурора Республики Башкортостан к общественной организации Центр «Дианетика» Республики Башкортостан о ликвидации. Суд постановил удовлетворить исковое заявление прокурора Республики Башкортостан, ликвидировать общественную организацию Центр «Дианетика» Республики Башкортостан и исключить ее из Единого государственного реестра юридических лиц.

Решением Головинского районного суда Северного АО г. Москвы от 26 марта 2004 г. по представлению прокурора Северного административного округа г. Москвы ликвидирована религиозная организация «Религиозная община Свидетелей Иеговы в г. Москве» как юридическое лицо, запрещена ее деятельность в г. Москве.

полностью посвящен теме НРД»). Иначе говоря, чем пристальнее авторы вглядываются в феномен НРД, тем больше негативно окрашенных выражений в адрес этих движений мы видим в их статьях.

Однако не все новые религиозные движения испытывают одинаковое отношение со стороны авторов статей. Можно выделить три группы НРД. Группу НРД, характеризующихся нейтрально, составляют Фалуныгун и Общество Сознания Кришны (индекс Р от 0 до -0,2). *Нейтрально-негативно* охарактеризованы Церковь Иисуса Христа святых последних дней и неопятидесятники (индекс Р от -0,2 до -0,4). Наконец, *негативно* охарактеризованы Свидетели Иеговы, Аум Синрике, Церковь Сайентологии, Великое Белое Братство, сатанизм, Церковь Объединения и движение Григория Грабового (индекс Р от -0,4 до -1).

Приведем некоторые интересные факты об отдельных НРД. На наш взгляд, Общество Сознания Кришны (ОСК) в анализируемый период все меньше воспринимается журналистами в связке с другими «тоталитарными сектами». Об этом свидетельствует всего один негативный отзыв об ОСК в 2005 году. Если можно так выразиться, к кришнаитам привыкли, хотя их воспринимают как и не «традиционную», но все же имеющую право на существование религию. Таким образом, можно утверждать, что активистам антикультового движения (АКД) не удалось создать негативный образ ОСК в той же степени, что и, скажем, Церкви Сайентологии или Церкви Объединения.

Церковь Иисуса Христа святых последних дней (ЦИХСПД) — самое противоречивое НРД. ЦИХСПД — лидер по количеству положительных отзывов (5 из 10 вообще), В то же время семнадцать из пятидесяти отзывов о ЦИХСПД негативны (около 36 %). Можно утверждать, что мормоны, хотя и в меньшей степени, нежели кришнаиты, «прижились» в сознании журналистов.

Также можно утверждать, что за каждым из НРД закреплена его функция в антисектантской полемике. Когда говорят о самоубийствах, здесь приводят примеры Народного Храма, Великого Белого Братства. Когда говорят об убийствах и терроризме — Аум Синрике. Навязчивое приставание на улице — Церковь Объединения и Свидетели Иеговы. Финансовые махинации, гипноз — Церковь Сайентологии и т.д.

Вообще образы НРД обусловлены происхождением каждого данного НРД и наиболее выдающимися моментами его деятельности.

На основании изложенного автором разработана типология статей о НРД.

Инвективный тип. Статьи данного типа либо целиком посвящены теме НРД, либо НРД упоминаются в них в нескольких абзацах. В таких статьях негативный образ НРД создается умышленно. Вслед за представителями антикультового движения журналисты создают образ «негативно обобщенного события»¹. Часто повторяемые обвинения — тоталитаризм, деструктивный характер, экстремизм, терроризм, мошенничество, шпионаж, обман, прочие уголовно наказуемые деяния.

¹ См. *Bedford J. The Mass Media and New Religious Movements // Wilson B. and Cresswell J. New Religious Movements: Challenge and Response. 1999. P. 103—119.*

Транслирующий. Статьи данного типа — освещают тему НРД в нескольких абзацах или просто упоминают те или иные НРД. В данных статьях транслируются наиболее запоминающиеся, сочные характеристики, однако автор такой статьи не ставит себе целью разоблачить то или иное НРД.

Либеральный. Статьи данного типа характеризуют новые религиозные движения нейтрально или положительно. Как правило, такие материалы либо целиком посвящены теме НРД, либо НРД предстают в нескольких абзацах. Сообщения о НРД в таких статьях являются информационными поводами. Авторы статей не прибегают к инвективам в адрес новых религиозных движений, а в некоторых случаях считают возможным положительно высказываться о них.

Тем не менее, даже в данной категории информационным поводом в подавляющем большинстве случаев является тот или иной конфликт, в который вовлечено то или иное движение.

Случайный. Статьи данной категории характеризуют НРД нейтрально, освещают тему НРД в нескольких абзацах или просто упоминают те или иные НРД. Сообщение о НРД не является информационным поводом для таких статей, однако по той или иной причине автор удостоивает своим вниманием данную проблематику.

Появление новых религиозных движений в статьях такого типа обусловлено, скорее желанием журналистов показать свою эрудированность, нежели намерением сказать что-то существенное о НРД.

Интересно отметить, что деятельность журналистов может влиять на судьбу НРД. 6 апреля 2006 года благодаря деятельности Владимира Ворсобина был арестован Григорий Грабовой. Случай с Григорием Грабовым — прекрасный пример как ответственной работы журналистов по теме новых религиозных движений, так и очевидной надуманности вопроса о необходимости особого антисектантского законодательства. (Дело в том, что в 2005 году впервые в рассматриваемый период появились статьи, в которых журналисты сожалеют об отсутствии в России особого антисектантского законодательства). В случае, если деяния тех или иных НРД противоправны — существующих норм права достаточно, чтобы предотвратить возможную и наказать уже произошедшую незаконную деятельность.

Р.О. Сафронов,
кафедра философии религии и религиоведения

Особенности дюркгеймовского определения религии. Сущность теории тотемизма

Без преувеличения можно сказать, что XIX век явился веком значительнейших научных открытий во всех областях знания. Этнография не стала в этом смысле исключением. К этому времени она накопила огромный массив фактического материала, касающегося первобытных религий, то есть религий народов¹ оставшихся на ступени первобытного общественного развития. Отсюда понятно пристальное внимание ученых-этнографов к Австралии. Было признано, что этот материк населен самыми примитивными в культурном и социальном планах племенами. Весь этот материал требовал систематизации и осмысления, в результате появилось множество теорий, объясняющих первобытные религии. На сегодняшний день существует несколько альтернативных точек зрения на генезис религии, и важное место среди них занимает концепция французского социолога Э. Дюркгейма¹, стоящая на позициях социологического позитивизма.

¹ Дюркгейм Э. (1858–1919;) В 1882 году закончил Высшую Нормальную школу в Париже и стал преподавать философию в лицеях. В 1886–1902 гг. читал лекции в Бордосском университете, а с 1912 г. был профессором в Сорбонне, где возглавлял одну из первых в мире кафедр социологии. В 1898–1913 гг. издавал журнал «Социологический ежегодник». Сотрудники журнала, приверженцы социологических воззрений Дюркгейма, составили ядро французской социологической школы, занимавшей ведущее место в европейской социологии до 30-х гг. XX века.

Э. Дюркгейм отстаивал объективный характер социальной реальности и ее постепенное значение в формировании и регуляции сознания и поведения человека. Исходя из этого, он признавал религию социальным явлением. В противовес существующим в его время концепциям происхождения религии он доказывал, что никакие наблюдения человека ни над внешней, ни над своей собственной природой не могли породить религиозных верований. Эти верования могли зародиться только в обществе, в сфере коллективных представлений, которые человек получает не из своего личного опыта, но которые навязываются ему общественной средой. Дюркгейм отводил религии важную роль в жизни общества и утверждал, что она будет существовать до тех пор, пока существует человек¹, изменяя лишь свои формы.

Рассмотрение проблемы происхождения религии сквозь призму дюркгеймовской теории детерминированы двумя факторами. Во-первых, теория французского социолога, изложенная в работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии» (1912), оказала огромное влияние на развитие религиоведения в XX веке. Большинство наиболее значительных исследователей ранних форм религии прошлого столетия упоминали имя Дюркгейма в своих работах. Во-вторых, работа Дюркгейма еще полностью не переведена на русский язык (существует только первая глава), и, естественно, не была осмыслена в полном объеме (хотя многие отечественные исследователи достаточно активно на нее ссылаются).

Основная задача, которую ставит Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни» — исследовать первсбытную религию, «то есть самую простую и неразвитую форму религий из всех известных».¹ Социолог считает, что именно такую форму можно видеть в Австралии, и, отвечая на вопрос, почему он обращается именно к этой стране, Дюркгейм выделяет в нем три аспекта. Во-первых, а Австралии мы можем наблюдать самое примитивное общество. Он так характеризует австралийцев: «Не только их технологическое развитие находится в зачаточном состоянии — они не знают ни домов, ни даже хижин — но и их социальная организация является наиболее примитивной и простейшей из всех известных. Эта организация... основывается на кланах».² Во-вторых, ко времени написания работы существовали фундаментальные исследования социальной жизни австралийских племен таких исследователей как Спенсер³, Гиллэн⁴, Штрелов⁵. В-третьих, размышляя о методе, Дюркгейм пишет: «социальные факты существуют во взаимодействии с социальной системой, которой они принадлежат, и поэтому их невозможно понять, отделяя от системы. Следовательно, два факта, принадлежащих к двум различным обществам, нельзя сравнивать, основываясь просто на их схожести и при этом надеяться на эффективный результат. Общества также должны напоминать друг друга — иначе говоря, должны быть просто вариантами одного вида». Австралия полностью удовлетворяет этому критерию, это общество «совершенно гомогенно, если в нем и можно распознать какие-то различия, они все равно принадлежат к одному типу».⁶ Правда, Дюркгейм обращался иногда и к обществу американских индейцев, но только для того, чтобы показать более высокий уровень развития тотемизма: «... американские аборигены более продвинутые, чем австралийские. Их технологии более развитые, это люди живут в домах или в хижинах, а иногда даже встречаются укрепленные деревни. Социальная концентра-

¹ *Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.-Y.: The Free Press, 1995. P. 13.*

² *Ibid. P. 90.*

³ Спенсер В.Б. (1860–1929) английский биолог и антрополог, изучавший жизнь австралийских племен.

⁴ Гиллен Ф.Д. (1855–1912) австралийский антрополог, вместе с В.Б. Спенсером описавший жизнь аборигенов Центральной Австралии в работе «*The Native Tribes of Central Australia*» (1889) (Племена аборигенов Центральной Австралии).

⁵ Штрелов К. (1862–1924) немецкий исследователь культуры австралийских аборигенов.

⁶ <ииОкйя£.1Ыо\Р.93.

ция выше, и можно наблюдать начало централизации, совершенно отсутствующее в Австралии... Иногда встречается сложная система дифференцированных и иерархично организованных классов. Тем не менее, основная структура, лежащая в основе общественной системы остается той же, что и в Австралии: то есть, базируется на кланах».¹ Таким образом, обращение в Австралии оправдано и с точки зрения методологической, и с точки зрения «незатемненности» австралийского тотемизма цивилизацией.

«Чтобы иметь возможность исследовать наиболее простую и первобытную религию, доступную нашему наблюдению, нам необходимо дать определение того, что мы подразумеваем под религией, иначе мы рискуем либо назвать религией систему идей и действий, не содержащую ничего религиозного, либо пройти мимо религиозных фактов, не замечая их истинной природы»², — говорит Дюркгейм. В связи с этим, необходимо найти некоторое число внешних и легко узнаваемых знаков, по которым будет легко разграничивать религиозное и нерелигиозное. Социолог подвергает анализу те понятия, через которые обыкновенно определяют религиозный феномен. Одна из идей, считающаяся характерной чертой всего религиозного, — идея сверхъестественного, которое понимается как нечто мистическое и непознаваемое. Если обратиться к истории религии, то можно увидеть, что ощущение тайны сопровождало ее почти всегда, но иногда все-таки отходило на второй план или вовсе исчезало: Дюркгейм предлагает вспомнить Европу XV—XVII веков, где наука легко сочеталась с религией (в качестве примера можно привести Лейбница и его монады), поэтому, нельзя говорить, что идея, периодически элиминировавшаяся из религии, является основной ее частью. Согласно Дюркгейму, для древнего человека «нет ничего странного в том, что человек простым словом или жестом может управлять движением звезд, вызывать или прекращать дожди. И силы, которые он приводит в действие этими разнообразными средствами, ему представляются не содержащими ничего особенно таинственного»³, значит, эта идея не примитивного происхождения.

Другое понятие, через которое часто старались определить религию, — «божественность», если, конечно, его понимать не в узком смысле, а распространять и на духов, демонов, то есть «духовных существ» в терминологии Тайлора. С помощью этого понятия описывается огромное количество религиозных фактов. Кроме того, если принять его за основу, то можно ввести весьма простой критерий религиозного: если мы общаемся с сознательными существами, то и воздействовать на них можно так же, как и на людей, а поскольку цель религии — регулировать наши отношения с ними, религия будет иметь место там, где присутствуют молитвы, жертвоприношения. Естественно, возникает вопрос: если все это верно, то, как быть с религиями, где идеи бога или просто нет, или она играет второстепенную роль? Имеется ввиду, естественно, буддизм с его четырьмя благородными истинами, нирваной и медитацией. Данная религия атеистична в том смысле, что, не отвергая существование богов,

¹ *Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.-Y.: The Free Press, 1995. P. 93.*

² *Ibid. P. 37.*

³ *Ibid. P. 40.*

она говорит, о невозможности богу помочь человеку достичь нирваны. Таким образом, религия не исчерпывается идеями сверхъестественного и божественности. Поэтому, говорит Дюркгейм, необходимо отвергнуть все предыдущие определения и начать конструировать свое.

Социолог обратил внимание на тот факт, что все верования обладают одной чертой: они классифицируют все вещи (реальные или идеальные), весь мир на два противоположных класса: священное (сакральное) и светское (профанное). Поэтому верования, мифы, догмы — это или представления, или системы представлений, выражающие природу священных вещей, свойства и особенности, которые им приписываются, их отношения между собой и со сферой светского. Священное и светское разнородны, причем разнородны *абсолютно*, это «два мира, между которыми нет ничего общего, энергии, действующие в каждом из миров, иные по своей природе».¹ Тем не менее, все сказанное не означает, что вещь или существо никогда не может перейти из одного рода в другой. Прекрасным примером данного перехода является инициация. Во время этого обряда человек, юноша, впервые выходит из сугубо светского мира, в котором протекало его детство, с тем, чтобы войти в мир священного. Причем обряд символически хоронит юношу для старого и возрождает его для нового мира.

«Теперь у нас есть первая отличительная черта религиозных верований. Несомненно, внутри этих двух основных родов имеются вторичные виды, которые также в той или иной мере несовместимы между собой. Но характерно для религиозного явления именно то, что оно всегда предполагает разделение познанной и познаваемой Вселенной на два класса, охватывающие все существующее, но радикально исключающие друг друга. Священные вещи — это те, которые защищены и отделены запретами, светские вещи — те, к которым эти запреты применяются и которые должны оставаться на расстоянии от первых. Религиозные верования — это представления, выражающие природу священных вещей и их отношения либо между собой, либо со светскими вещами. Наконец, обряды — это правила поведения, предписывающие, как человек должен вести себя со священными вещами».²

Тем не менее, это определение, продолжает Дюркгейм свою мысль, еще не полно. «Оно одинаково подходит к двум видам фактов, которые, будучи родственными, все же требуют различения: это религия и магия».³ Разделить их можно, руководствуясь двумя критериями. Во-первых, известна определенная недоброжелательность, а подчас и враждебность магии и религии. Магия со своей стороны профанирует священное, а религия со своей, в лице всей общины, смотрит на нее неблагосклонно. Во-вторых, собственно религиозные верования всегда общи определенной группе людей, которая признает свою приверженность им и связанным с ними обрядами. «Они не только допускаются всеми членами данной группы в качестве личного дела, но они являются делом группы и создают ее единство. Составляющие ее индивиды чувствуют себя связанными между собой тем,

¹ *Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life*. N.-Y.: The Free Press, 1995. P. 53.

² *Ibid.* P. 55—56.

³ *Ibid.* P. 57.

что они обладают общей верой. Общество, члены которого едины потому, что они одинаково представляют себе священный мир и его отношения со светским миром и потому, что они выражают это общее представление в одинаковых действиях, — это то, что называется Церковью».¹

Исходя из всего сказанного, Дюркгейм дает следующее определение религии: «Религия—это унифицированная система верований и обрядов, относящихся к священным вещам, которые отделены и запрещены, верований и обрядов, объединяющих людей в единое моральное сообщество, называемое Церковью, всех тех, кто им привержен».²

Таким образом, имея определение, мы можем приступить к характеристике собственно о дюркгеймовской теории тотемизма, объясняющей эту религию социологически. Прежде всего, нам необходимо уяснить, на какой социальной базе она строится. Уже отмечалось, что Дюркгейм обращается к австралийскому тотемизму. Основу социальной организации всех австралийских племен составляет клан. Он представляет собой группу людей, характеризующуюся несколькими основными чертами. Во-первых, члены одного клана считаются родственниками, но не кровными, а в силу того, что носят одно и то же имя, которое также является названием тотема этой группы. «Они не отцы, матери, сыновья или дочери в том смысле, какой мы вкладываем в эти понятия, и, тем не менее, они ощущают себя одной семьей, размеры которой зависят от размеров клана, только потому, что носят одно имя».³ Во-вторых, в подавляющем большинстве случаев тотемы — это животные, или растения, причем это не какое-либо конкретное животное, а вид целиком, животное «вообще». Время от времени в качестве тотема встречаются единичные объекты, такие, как Солнце или Луна, также тотемом может быть часть объекта, как, например, хвост опосума, но такие случаи довольно редки «из более чем 500 тотемных имен, собранных Хьюиттом "на юго-западе Австралии, только около сорока не являются названиями растений или животных—это тучи, дождь, Солнце, Луна и т.д.»⁴. Такое своеобразное родство (основанное на имени) является одним из факторов, поддерживающих единство клана, не имеющего своей территории и рассеянного, по всему племени. Ведь для примитивного ума «тождественность имен предполагает тождественность природы... имя является не просто словом, простой комбинацией звуков, это часть самого существа, причем весьма существенная».⁵ Благодаря этому свойству первобытного сознания, можно объяснить, почему в понимании аборигена члены тотема кенгуру действительно являются кенгуру, а родство (по имени) с какаду не вызывает никаких сомнений. Об этом же писал и Л. Леви-

¹ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.-Y.: The Free Press, 1995. P. 59.

² Ibid. P. 64.

³ Ibid. P. 100.

⁴ Хьюитт А.В. (Howitt) американский исследователь жизни австралийских племен. Основной труд «The Native Tribes of South East Australia» (Племана аборигенов юго-востока Австралии).

⁵ Durkheim E. Ibid. P. 102.

⁶ Ibid. P. 134.

Брюль¹: «Всякое изображение, всякая репродукция сопричастны природе, свойствам, жизни оригинала. Первобытное мышление не видит никакой трудности в том, чтобы это жизнь и свойства были присущи одновременно и оригиналу, и изображению... Употребление слов не является безразличной вещью для первобытного человека: уже сам факт произнесения слов, начертания рисунка или просто жестикულიрования может установить или уничтожить чрезвычайно важные и страшные participations». ² В-третьих, клан имеет только один тотем, и наоборот, этот тотем может принадлежать только одному клану. В-четвертых, существуют определенные правила наследования тотема. У одних племен ребенок получает тотем матери, у других — отца, у третьих тотем ребенку передается от мифического предка в тот день, когда мать впервые почувствует, что беременна.

Такая социальная группа поклоняется своему тотемическому животному, считая его священным, но Дюркгейм находит некоторые странности, описывая это поклонение. Сакрализация тотема ведет к запрету на употребление его в пищу. Нарушители подвергают себя смертельной опасности, поскольку, согласно верованиям аборигенов, священное не может войти в профанное тело, не уничтожив его. Но, «хотя запрет и является абсолютным в большинстве племен, он, тем не менее, имеет тенденцию к ослаблению там, где древняя тотемическая организация приходит в упадок». ³ Так, в некоторых племенах старики освобождаются от этого запрета, а в других поедание тотема не запрещено, если животное не достигло определенного возраста, а значит «предполагается, что его святость еще не полная». ⁴ Кроме того, существуют мифы, повествующие, что великий предок основатель клана регулярно поедал тотемическое животное. На основании этих двух посылок Дюркгейм утверждает, что старики и члены клана, обладающие высоким религиозным статусом «могут поедать священное, поскольку являются священными сами», ⁵ и затем делает вывод, что поклонение животным в рамках тотемизма особого рода, нежели их обожествление или почитание их в качестве высших существ. Понять суть этого поклонения можно только после выявления места человека в системе тотемических верований. Дюркгейм показывает, что человек также несёт в себе сакральные характеристики. «Причина этой персональной святости в том, что, согласно верованиям, человек является одновременно и человеком в обыденном смысле слова, и тотемическим животным или растением». ⁶ В человеке как бы существуют двое: он сам и какое-либо животное. Как уже было указано, причина этой двойственности лежит в невозможности для аборигена разделить имя вещи и ее сущность. Эта святость растворена в человеке, но в то же время она связывается с такими субстанциями человеческого тела, как

¹ Леви-Брюль Л. (1857—1839) — французский этнограф, исследователь психологии примитивных народов. Основные работы «Первобытное мышление», «Сверхъестественное в первобытном мышлении».

² *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.

³ *Dwkhheim E.* Ibid. P. 128.

⁴ Ibid. P. 128.

⁵ Ibid. P. 129.

⁶ Ibid. P. 133.

кровь и волосы. Кровь является настолько сакральной, что «очень часто используется для освещения наиболее значимых культовых инструментов».¹ Опираясь на работы Спенсера и Гиллена, Дюркгейм говорит, что нет ни одной религиозной церемонии, где не использовалась бы кровь. Сакральная функция волос проявляется в том, что они используются в качестве обертки для культовых инструментов, которые не могут соприкасаться с профанным миром. Иными словами, из всего сказанного следует вывод: «в глубинах человеческого тела заключается источник священного, который прорывается на поверхность при определенных условиях. И этот источник не отличается по качеству от того, который придает тотему его религиозный характер».² Таким образом, возвращаясь к проблеме поклонения животным необходимо указать, что тотемизм в теории Дюркгейма никоим образом не является видом зоолатрии. Поскольку человек также принадлежит к сакральному миру, его отношение к тотемическому животному совсем иное, нежели к богу. Очень часто животное называют другом или старшим братом человека. Более того, как указывает социолог, связь между человеком и его тотемом еще ближе: они созданы из одной субстанции, что позволяет аборигенам воспринимать животных не только как родственников, но как помощников и в некотором смысле руководителей человеческой жизни.

Остается неясным, откуда аборигены знают о самом понятии родства. Социолог объясняет его происхождение следующим образом. Тратовка, основанная только на своеобразии психологического восприятия имени вещи примитивным разумом, не может удовлетворить методологическим принципам Дюркгейма, призывающим выводить социальное из социального же. В связи с этим социолог, с одной стороны, обращается к социальной структуре племени, где кроме кланов, как базовых единиц социальной структуры, выделяются фратрии, которые объединяют определенным образом кланы и разделяют племя на две антагонистические части. Дюркгейм констатирует, что, во-первых, названия фратрий также представляют собой названия животных, во-вторых, слова, используемые в этом случае, либо просто не понятны туземцам, либо «принадлежат к архаическому языку, который больше не используется».³ В результате социолог делает вывод, что фратрии — это первоначальные древние кланы. С другой стороны, он говорит о «космологической системе тотемизма» или, иначе говоря, о понятии, создаваемом этой религиозной системой в отношении окружающего мира. Сопоставляя две указанные структуры, социолог отмечает, что «для австралийцев все вещи, составляющие мироздание, принадлежат одному племени»⁴ и вследствие одиальной организации делятся на две большие группы. Данная классификация мира, согласно Дюркгейму, является самой ранней в истории человечества, поскольку разграничивает вещи антитетически, а «разделение вещей по контрасту является наиболее очевидным».⁵

¹ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.-Y: The Free Press, 1995. P. 136.

² Ibid. P. 138.

³ Ibid. P. 107.

⁴ Ibid. P. 141.

⁵ Ibid. P. 146..

Отсюда же, из наложения понятия социальной структуры на окружающий мир, берет свое начало и понятие рода. Материальные вещи, соединяясь механически и образуя случайные группы, не дают человеку примера иерархии, а значит, «мы бы никогда не додумались о возможности объединения вещей в гомогенные группы, если бы не имели перед глазами примера человеческого общества».¹ Таким образом, Дюркгейм доказывает, что тотемизм является полноценной религиозной системой, включающей не только понятия о священном и связи человека с ним, но также «систему идей, объемлющей все многообразие вещей и дающей ним представление о целостности мира».²

Для дальнейшего понимания теории Дюркгейма нужно отметить, что очень важный факт для нее состоит в следующем. Тотем — это не просто имя и животное, но еще и герб клана, схематическое изображение животного, которое члены группы рисуют на своем оружии* жилище, домашней утвари. Французский социолог уделяет много внимания, в отличие от других исследователей тотемизма, эмблеме клана, так как, по его мнению, понимание ее природы дает ключ к правильному пониманию тотемизма в целом. После нанесения такой эмблемы вещь как бы становится членом клана, поскольку приобретает его имя. Это «преображение» очень хорошо просматривается в обряде инициации, целью которого является «переселение» человека из царства профанного в мир сакрального. Во время этого очень торжественного обряда, который проводится только в присутствии всего Племени, могут проводиться некоторые манипуляции с телом: неофиту могут, например, выбить передние зубы или сделать обрезание. Это делается для того, чтобы, по мысли аборигенов, придать человеку внешнее сходство с его тотемическим животным. «Самым торжественным ритуалом инициации является нанесение на тело подростка эмблемы его тотема».³ Все это доказывает, что тотем — это нечто большее, чем имя или эмблема. «Тотем, являясь коллективным именем, обладает в то же время и религиозным характером, поскольку все вещи классифицируются как сакральные и профанные только по отношению к тотему».⁴

Пытаясь понять, в чем именно его смысл, социолог подробно описывает священные объекты племени: чуринга, или «оружие»⁵ в восприятии английских этнографов, а также некие «литургические инструменты, близко связанные и с тотемом, и с чуринга»,⁶ называемые нартанья (nurtunja) и ванинга (waninga). Каждая чуринга представляет тотем клана племени, и для аборигенов это или жилище души мифического предка (по свидетельству Спенсера и Гиллена⁷) или тело самого предка (по сви-

¹ Ibid. P. 148.

² Ibid.. P. 141.

³ Ibid. P. 117.

⁴ Ibid. P. 118.

⁵ Bull roarers.

⁶ Durkheim E. Ibid. P. 122—123.

⁷ Подробнее см.: Spencer B., Gitten K The Native Tribes of Central Australia. Macmillan: London, 1889.

детельству Штрелова¹). 11 материальном плане чуринга — камень или кусок дерева, во внешнем виде которых «нет ничего, что указывало бы на них как на хранилище души предка»,² за исключением эмблемы клана, нанесенной на них. Во время религиозных церемоний их приносят из священных хранилищ, продевают в них веревки, сделанные из человеческого волоса, и раскручивают над головой, в результате чего они издают характерный звук. Чуринги являются священными предметами, видеть которые для непосвященных запрещено, считается, что судьба каждого клана связана с ними, и не потеря — катастрофа для клана, угроза его существованию. Нартанья и ванинга — сооружения, которые возводятся по определенным традицией правилам на время того или иного ритуала, и представляют собой что-то типа алтаря или святилища, «знаменующие главнейшую часть перемог, ии»³. Именно рядом с ними проводят ритуалы и священные танцы. Эти *чи́* также вызывают чувство глубокого уважения и религиозного стигха, то есть, являются священными, но снова, только после нанесения на них эмблемы клана. Дюркгейм, останавливаясь на вопросе о природе священности описанных объектов, приходит к *уж* куски камня или дерева сакральными не являются, эту характеристик им придает именно эмблема. Значит, именно она является носителем *и* священного в умах аборигенов.

Указав, что такие р.зные объекты, как эмблема, животные-тотемы клана и в некотором *емь* с не даже люди, принадлежащие ему, являются предметами религиозного страха, социолог замечает, что «такое чувство может быть произведено *пшько* на основе принципа, общего всем объектам».⁴ Таковым принципом может являться, согласно Дюркгейму, только идея об имперсональной субстанции, которая присутствует во всем, но нигде конкретно. Все сущ.ее причастно ей: современные люди, животные, растения живут *благодар* ей, и так было всегда на протяжении всей человеческой истории. Эта:йринцип и находит свое выражение в эмблеме. Иными словами, «тотемизм — это не религия определенных животных, людей или изображений, это религия некоей безымянной и имперсональной силы, которая присутствует во всех вещах, но ни к одной из них не сводится».⁵ Дюркгейм на зывает ее тотемическим принципом, идеей силы или богом (в определенном смысле этого слова), причем само слово «сила» берется не в метафорическом, а в действительном смысле. Этот принцип воплощается в *И*солютно реальной силе, которая может вызывать болезнь или смерть при вхождении в тело человека, а за его пределами воспринимается ка с некий всеобщий источник жизни. Кроме того, в дополнение к физической, этот принцип обладает еще и моральной природой. Он *взра*чивается на основании мифологической традиции клана или племени, которая постоянно указывает, что «предок всегда поступал

¹ Подробнее см.: *Shrehow C* Die Aranda und Loritja-Stamme in Zentral-Australien. J. Baer: Frankfurt, 1907.

² *Dwkhheim E.* The Elemental yiForms of Religious Life. N.-Y.: The Free Press, 1995. P. 122.

³ Ibid. P. 124.

⁴ Ibid. P. 190.

⁵ Ibid. P. 191.

именно так, а человек должен следовать этому примеру».' Таким образом, тотем — это еще и источник нравственной жизни клана.

Естественно, аборигены не воспринимают эту силу с такой же долей абстракции, как ее описывает Дюркгейм, для них она заключается в том-теме как в видимой и осязаемой форме. Что утверждает социолог, — это имманентность понятия о ней всему комплексу тотемических верований. Принимая это положение и соотнося его с методологическими принципами историзма и развития общества от примитивных форм к более сложным, Дюркгейм делает вывод, что «в обществах, схожих с австралийским, мы найдем те же понятия, различающиеся только в нюансах».² На этом основании Дюркгейм обращается к клановому обществу американских индейцев и меланезийцев, в верованиях которых он находит подтверждение своей догадке. Социолог говорит об индейских понятиях «вакан» (wakan) и «оренда» (orenda), о меланезийском «мана», которые в соответствующих обществах обозначают «абсолютную Энергию, не имеющую никаких ограничений. Различные божества — только частные ее проявления, только один из ее аспектов».³ При попытке сближения этих понятий с представлениями австралийцев о силе, социолог сталкивается с определенными сложностями. Понятие «вакан» или «оренда» у индейцев достигли определенной степени обобщения, абстракции, которой не наблюдается в Австралии, и причина этому, согласно Дюркгейму, кроется не столько в неспособности аборигенов к такому мышлению, сколько в господстве социальной системы, основанной на кланах. Эта общественная единица обладает «автономией в религиозных вопросах, хотя и не абсолютной, но, тем не менее, ощутимой».⁴ Выражается она в том, что тотем является священным только для одного клана, который по этой причине замыкается в своих рамках, что в свою очередь мешает осмыслить всю систему «как различные проявления одной и той же фундаментальной силы».⁵ По мнению Дюркгейма, понятие единой универсальной силы (мана) может появиться только в том случае, когда религия целого племени будет преобладать над культами кланов и в то же время составлять с ними единое целое. Так, австралийская религия, выбранная в качестве подтверждения теории, начинает ей противоречить. Пытаясь выбраться из этого тупика, Дюркгейм делает шаг в сторону сближения религии и магии, несмотря на то, что и природа их действий, и взаимоотношения с социальной организацией племени различны. Тотем всегда принадлежит клану, а культ направлен на поддержание его единства; религиозные силы всегда окрашены в благожелательные тона. Магия — это, напротив, всегда племенной и даже межплеменной институт. Эти силы не принадлежат какой-либо определенной группе, чтобы их использовать, достаточно совершить соответствующий обряд, причем цель обращения к ним — обычно причинение вреда чужим

Чыа. Р. 192.

² Ibid. Р. 193.

³ Ibid. Р. 195.

⁴ Ibid. Р. 198.

⁵ Ibid. Р. 199.

или предохранение себя с* негативного воздействия. Самым важным для Дюркгейма в данном случае является именно коллективный и межклановой характер магии, она 4- проводник той имперсональной силы, вакан, оренда или мана, в Австралии. Тем не менее, несмотря на огромную разницу между религией и магией, Дюркгейм утверждает только внешнюю разницу между ними. «Магические и религиозные силы по сути не отличаются друг от друга. Иногда они даже обозначаются одним словом»,¹ например, у ирокезов (орі :нда) или меланезийцев (мана).

Устранение сущности различия между этими системами позволило социологу, во-первых, вернуться к рассмотрению тотемизма и утверждению что понятие импер зональной религиозной силы заключено в самом духе австралийского тотемизма. Во-вторых, прийти к заключению, что все выше сказанное «имеет то самое отношение не только к истории тотемизма, но и к формированию религиозной мысли в целом».² Было показано, что у основания религии стоят не индивидуальные существа, несущие в себе сакральные свойства, но неопределенные и безымянные энергии и силы. Именно они придают священные характеристики тем объектам, с которыми соприкасаются, в том числе и богам, которые являются только персонифицированной формой Э1 их базовых принципов. Принимая во внимание сказанное, нет ничего удивительного в том, что даже в религиозных системах, где существует понятие о богах (у индейцев Северной Америки), есть ритуалы, обладающие силой сами по себе, независимо от какого-либо условия, энергия, вызванная им, слепо подчиняется словам или жестам и действует автономно. Д Дюркгейм замечает, что такое представление о силе рождает религию и на ту, которая также оперирует понятиями безличной силы и энергии. Он утверждает именно религиозное происхождение этой идеи, «откуда философия, а затем и наука заимствовали ее».³

Таким образом, Дюркгейм детально рассмотрел социальную базу тотемической религии — клан, выявив его отличительные черты, одной из которых является «цокло» ;ние животным или растениям. Это поклонение нельзя назвать видом зоолатрии, поскольку аборигены сакрализуют не столько самих животных, сколько их символическое изображение, воспринимаемое как эмблема клана. Именно этот символ дарует священные характеристики любой вещи, на которой его изображают, включая сами культовые инструменты и чуринга). Кроме эмблемы, сакральными являются, в несколько меньшей степени, тотемические животные и, в еще меньшей степени, — люди клана. Наличие одной определяющей черты у столь разнородных объектов может говорить, по мнению Дюркгейма, только об одном: об их совместной причастности к единому принципу, единой субстанции, называемой тотемическим принципом, идеей силы или своего рода богом. i

Осуществив огромную работу и описав сущность верований австралийцев, социолог задается самым важным для его работы вопросом: «Что привело человека к созданию этих верований, и из чего собственно они

¹ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.-Y: The Free Press, 1995. P. 200.

² Ibid. P. 201.

³ Ibid. P. 206.

создавались?».¹ Как уже было сказано, символическое изображение темного животного занимает центральное место в тотемическом культе и обладает «наибольшей святостью».² С одной стороны, оно символизирует сам тотемический принцип, является его видимой формой, а с другой — представляет клан, являясь его эмблемой и в некотором смысле знаменем. На основании этой двойственности Дюркгейм делает заключение, что «бог и общество — одно и то же».³ Согласно его теории, эмблема — это материальное, фактическое представление абстрактной идеи клана, она, символизируя этот социальный элемент, делает его осязаемым для всех. Поскольку туземец не может мыслить абстрактно, не может выразить испытываемые им чувства по отношению к клану отвлеченно, ему необходим какой-либо физический объект для представления в нем этой идеи. «Общеизвестно, что чувства, которые пробуждает в нас какая-либо вещь, переносятся на представляющий эту вещь символ. Этот переход возможен потому, что идея вещи и идея ее символа очень близки друг другу в нашем сознании».⁴ Символ всегда более прост для восприятия или представления даже в отношении физической вещи: не нужно представлять, как конкретно она выглядит, из каких частей состоит и т.д. Это правило в еще более высокой степени верно для абстрактных вещей. «Мы не можем определить источник наших чувств, который существует только в абстракции и который очень сложно представить в конкретном виде. Мы можем осознавать эти чувства только в связи с реальным объектом, непосредственно ощущаемым нами».⁵ Таким образом, символ занимает место самой вещи, и чувства, связанные с вещью также переносятся на символ. Подобные переносы существуют и у цивилизованных людей. Дюркгейм приводит в пример солдата, сражающегося за флаг, который сам по себе — просто кусок раскрашенной материи, но для воина — это олицетворение его страны, за которую он борется и умирает.

Сам по себе данный символизм, согласно социологу, очень важен как для существования, так и для возникновения социальной жизни как таковой. Известно, что «индивидуальные сознания могут коммуницировать, только если выходят за свои границы. Одновременно двигаясь в этом направлении, сознания осмыслиют, что существуют в группе и тем самым ее создают»,⁶ но без символа, олицетворяющего группу, для примитивно-го разума она не существует, а значит, не возможна и социальная жизнь.

С вопросом об эмблеме клана близко связана следующая проблема: почему тотемический принцип находит свое выражение в животных и растениях. Дюркгейм решает ее двумя способами. Во-первых, после осознания группой себя, ей необходим символ, который «будет знаком всем и одновременно будет довольно часто встречаться. Животные под-

¹ Ibid. P. 207.

² Ibid. P. 208.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 221.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 232.

ходят под этот критерий наилучшим образом».¹ Во-вторых, Дюркгейм обращает внимание на жимь человека в клане. Он ведет двойную жизнь: с одной стороны, поглощен каждодневными заботами и изнуряющим трудом, направленным на выживание, а с другой — он участвует в клановых или племенных религиозных церемониях, где ведет себя абсолютно по-другому. Мы будем ниже говорить о них более подробно, а сейчас для понимания теории важно следующее. Через понимание индивидом того, что он участвует в таком неординарном коллективном процессе, он приходит к заключению о трансцендировании себя. Естественно, чтобы усвоить этот новый опыт, примитивный человек должен связать его с каким-либо внешним объектом, как и в случае с эмблемой, и все, что привлекает его внимание во время церемоний, связано именно с символом его клана: он видит ванинга (waninga) и нартанья (nurtunja), слышит «голоса» чуринга. Следовательно, «соотносить эмоции с символом клана — более, чем естественно, поскольку, будучи общими всей группе, они могут быть связаны только с объектом, общим для всех».² Таким образом, эмоции, вызываемые первоначально одним символом, переносятся на тотем, и именно в этом Дюркгейм видит причину запрета на убийство и поедание тотема.

Установив, что общество является богом тотемической религии, Дюркгейм предлагает свою философскую интерпретацию этого факта. Бог, по его мнению, воспринимается верующим, во-первых, как высшее существо, а во-вторых, как сила, от которой человек зависит. Социум так же формирует в нас чувство постоянной зависимости, чтобы достичь своих целей, он требует нашей кооперации, поскольку может действовать только через людей. Это подчиненное положение индивида — двоякого рода. Прежде всего, общество формирует физическую зависимость, но, естественно, что одна сила рождает противодействие и недовольство, и поэтому возникает еще и моральное подчинение. «Мы подчиняемся приказам общества не только потому, что оно подавляет наше сопротивление, но, прежде всего потому, что оно — объект нашего искреннего уважения».³ Давление социума настолько интенсивно, что формирует чувство глубокой почтительности, не оставляющее места в сознании для сомнений. Данное интенсивное воздействие мы и называем «моральным влиянием».⁴ Само же общество черпает свою мощь из другого источника, согласно Дюркгейму, им являются «бесконечные индивидуальные представления».⁵ Именно эмоции и ментальные состояния индивидов, взятые в совокупности, и являют нам образ общества. Здесь очень важным для социолога представляется понятие мнения, которое образуется по-такому же принципу. Ученый придает мнению исключительную силу, как одному из источников власти и механизму, формирующему те или иные состояния общества и сами общественные институты, поскольку никакая мысль или движение, даже сама наука не смогут

¹ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.-Y.: The Free Press, 1995. P. 235.

² Ibid. P. 222.

³ Ibid. P. 209.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 210.

не только существовать, но даже возникнуть, если не получают одобрения со стороны всех или хотя бы части индивидов, составляющих социум.

Может показаться, что общество, созданное людьми, вырастает в силу, абсолютно чуждую человеку. Естественно, это не так, ведь «если социум может существовать только благодаря сознаниям индивидов, он должен одновременно существовать в нас».¹ Привлекая такую своеобразную обратную связь, Дюркгейм объясняет феномены языка, на котором мы говорим, но который не создавали; знания, накопленного предыдущими поколениями; права, не установленного нами. Вследствие оказываемого ими давления на человека, он вынужден локализовать эти феномены вне себя. Зная это, мы относим достижения цивилизации на счет общества, и таким образом формируем понятие о двух мирах: один — в котором существуем мы, а второй — существующий вне нас и управляющий нами, профанным и сакральном.

Показывая на примере, как такое понятие возникает у аборигенов, Дюркгейм описывает жизнь человека в клане. Социолог рисует картину резкого контраста между двумя сменяющими друг друга периодами в жизни австралийских племен: периодом борьбы разрозненных семей за существование, унылого тяжелого труда и повседневных забот и периодом коллективных религиозных праздников, когда все племя собирается вместе. Эти торжества, именуемые этнологами *корробори* (*corroboree*), проводятся при полном стечении членов клана и представляют собой некое освобождение от условностей обыденной жизни. Однообразное, скучное и убогое существование сменяется состоянием крайней экзальтации, возбуждения и подъема, когда в большом религиозном празднестве люди чувствуют себя одержимыми какой-то внешней силой, которая заставляет их думать и чувствовать иначе, чем в обычное время. Эмоциональное возбуждение, возрастающее в ходе коллективных обрядовых действий, ведет к нарушению обычных запретов. «Люди настолько далеки от обычных условий жизни, что ясно осознают необходимость отдаления от моральных устоев».² Индивиду кажется, что он вступает в иной, священный мир, становясь одновременно новым существом. Это символизируется переодеваниями, татуировками, масками и т.п. Так изначально, по Дюркгейму, создается представление о двух качественно противоположных мирах: обыденном, в котором индивид ведет монотонную жизнь, и священном, наполненном сильными переживаниями и вызывающем веру в великую преобразующую силу коллективности, общества.

Таким образом, Дюркгейм показывает, как клан рождает в людях идею превосходящей и одновременно поддерживающей их силы, иными словами, силы религиозной. Именно клан является той социальной группой, с которой человек связан очень сильно, его влияние индивид ощущает непосредственно и это влияние выражается в религиозных символах. Такая близость человека и общества или, что для социолога одно и то же, человека и бога «больше никогда не встречается в истории»,³ поэтому

¹ Ibid. P. 211.

² Ibid. P. 218.

³ Ibid. P. 225.

можно сказать, что в основании тотемизма находится вера, основанная на чувстве защищенности, а не на страхе. В связи с этим, Дюркгейм говорит, что формула: «*Primus in orbe deos fecit timor*»,¹ является неверной для древнего общества, религия которого наполнена песнями, танцами и практически лишена жестокостей, даже увечья, наносимые во время инициации, другого характера. Придерживаясь своей теории, социолог объясняет данный факт тем, что «примитивное общество не является Левиафаном, который ошеломляет человека своей огромной мощью и подчиняет его жесткой дисциплине».²

Описанная в таком ключе религия представляет собой систему идей, посредством которой индивиды осмысливают и представляют то общество, членами которого являются] и отношения с ним. Хотя эти представления являются символическими, они не иллюзорны. «Религиозные силы — не что иное, как чувства, которые коллектив пробуждает в человеке, но спроецированные вовне сознания индивида и объективированные».³ Во время этого процесса чувства закрепляются на каком-либо объекте, который благодаря этому становится священным. Выбор объекта всегда остается произвольным и зависит от конкретных обстоятельств, вызывающих чувства, производящие религиозные идеи. Ошибка в тотемической религиозной системе, по мнению Дюркгейма, возникает как раз после объективации чувств в животных или растениях. Ее основание лежит в буквальном понимании эмблемы тотема. " "

Рассмотрев дюркгеймовскую теорию религии, мы можем сделать несколько критических замечаний. Следуя принципам эволюционизма, социолог обосновал свое обращение к примитивным формам религии тем соображением, что «все существенные элементы религиозного мышления и жизни могут быть найдены] по крайней мере в зародыше, в наиболее примитивных; религиях».⁴ Между щюстстой и эволюционным приоритетом, считал он, существует тождество: то, что наиболее примитивно, является более ранним по происхождению, и наоборот. Провозглашенный здесь Дюркгеймом в качестве главного исследовательского принципа эволюционизм, происходил из более общего тезиса типологии обществ, восходящего к спенсеровской эволюционной схеме. Путем исследования примитивных форм религии он надеялся понять, «что такое религия, из каких элементов она состоит, от каких причин происходит и какие функции выполняет».⁵ Такой подход игнорировал качественное отличие и своеобразие развитых социальных систем. Как кажется, определить некоторые явления в прошлом как религиозные возможно, только приняв во внимание развитие и дифференциацию единых комплексов общественной жизни на нравственные, политические и тому подобные феномены, то есть, изучив более позднее состояние общественного сознания. В связи, с этим, некоторые вышо-

¹ Первой вещью в мире, создающей богов, является страх

² *Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life*. N.-Y: The Free Press, 1995. P. 226.

³ *Ibid.* P. 230.

⁴ *Ibid.* P. 186.

⁵ *Ibid.* P. 68.

ды Дюркгейма, будучи верными по отношению к религии австралийцев, оказались непригодными для объяснения развитых религиозных систем. Методологический прием, основанный на эволюционистских представлениях, принуждал социолога строить свою теорию религии на ограниченном эмпирическом материале. Английский исследователь творчества Дюркгейма С. Люкс суммировал наиболее существенные критические замечания в адрес концепции социолога, последовавшие со стороны этнографов, а также те замечания, которые можно предъявить с методологической, логической и теоретической точек зрения. Во-первых, не кланы, а орды и трибы были основными социальными группами австралийских аборигенов. Клань не имела общей территории, поэтому неясно, почему Дюркгейм делал такой акцент на их солидарности. Во-вторых, австралийский тотемизм, на котором строится вся дюркгеймовская концепция, совершенно не типичен. Многие черты, которые он выделял для Центральной Австралии, отсутствовали в других тотемических системах (церемонии, священные объекты, знаки). В-третьих, не доказано, что австралийский тотемизм — действительно наиболее ранняя форма тотемизма. В-четвертых, существовали более простые общества (в дюркгеймовском смысле слова), которые имели религиозные верования и обряды, но не имели ни тотема, ни клана. В-пятых, существовали тотемы без клана и кланы без тотема.¹

Подходя к определению религии на основе исследования тотемизма, Дюркгейм утверждал, что идея сверхъестественного и идея бога совершенно чужды первобытным народам и проявляются на очень поздней стадии развития религии. Ее структура предполагает наличие религиозных верований, представлений и определенного рода деятельности, охватываемой понятием культа. Верования предполагают особую природу объекта, к которому они относятся, поэтому в поисках черты, которая была бы присуща всем без исключения религиозным верованиям, Дюркгейм указывал на разделение всех реальных и идеальных вещей на два класса или противоположные группы: светских и священных. Священная вещь, будучи продуктом коллективного сознания, является символом общества, вещественным выражением его сущности, поэтому понятие священного — основополагающее для религии. Но, следует сказать, что далеко не всегда различие между возвышенным и низменным ассоциируется с различием между общественным и индивидуальным. Очень часто именно личные индивидуальные действия представляются индивиду поистине священными, особенно в тех случаях, когда он отчужден от общества или не находит в нем источника психологического удовлетворения. Общественный же характер священного глубоко скрыт и не обнаруживается на эмпирическом уровне, поэтому справедливым кажется замечание этнографа У. Станнера, что универсум аборигенов «не был разделен в действительности на два класса (священного и светского), а потому не может разделяться и в теории».²

Нельзя не признать, что дюркгеймовское определение религии весьма широкое и не содержит указания на ее специфику как формы обще-

¹ Сыл.: *Lutes S.E. Emile Durkheim. His Life and Work. London, 1973* P. 477—478.

² *Durkheim E. Ibid. P. 478.*

ственного сознания. В действительности понятие священного значительно шире понятия религиозного. Оно имеет не только религиозный но и нравственный смысл, выражая высшее качество определенных нравственных ценностей. Отождествляя религиозное и священное, и отрицая за религией ее трансцендентный характер, Дюркгейм включал в число религиозных такие явления, которые на самом деле не имели ничего общего с религией. По сути дела Юн вместо понятия «религия» ставил понятие «идеология» и говорил о ее важнейших социальных функциях.

Тем не менее, влияние идей Дюркгейма на западную социологию в настоящее время общепризнано. Его открыто признают классиком, основоположником современной социологии. «Достаточно сказать, что современная социология была бы совершенно другой, если бы она не продолжала извлекать пользу из предложенной французским исследователем трактовки структурного функционализма¹, аномии², религии и т.п.»³ Модель общества, принятая современными структурными функционалистами, воспроизводит дюркгеймовское видение общественного организма. Общим является понимание общества как целостной системы, обладающей рядом качеств, которые несводимы к качествам отдельных элементов.

Дюркгейм, оставаясь верным своим философским убеждениям, проанализировал такой важный компонент общества, как религию, убедительно показав ее значение и вес, которые он попытался исследовать «объективно», опираясь на данные социальных наук.

¹ Направление в современной западной социологии, которое основывается на противопоставлении функционализма и историзма. В рамках этого направления (Т. Парсонс) развивается абстрактная теория, социальных систем, обладающих четырьмя основными функциями: адаптивной, целеустремленной, интегративной и функцией регулирования скрытых напряжений системы. При этом в качестве основных структурных образований социальной системы рассматриваются ценности и нормы.

² Социологический термин, введенный Дюркгеймом, который рассматривал аномию как постоянное и нормальное состояние «промышленного» общества. Поскольку оно поощряет одинаковые для всех цели и ценности индивидуального успеха, то большинство людей, лишенных богатства, власти неизбежно оказываются в конфликте с социальными нормами или расценивают свою жизнь как неудавшуюся.

³ Wallwork E. Durkheim. Morality and Milieu. Cambridge, 1972. P. 2.

*В.В. Ушакова,
кафедра социальной философии*

Исламский вызов в условиях глобализации

Исторические события конца XX — начала XXI вв. показали победу либерализма над социализмом советского строя. «Globalization» — феномен конца XX века. Это сложный и многогранный процесс современного становления общественных отношений, развивающихся, поверх границ национальных государств, движущей силой которого является экономический и политический проект неолиберализма. Глобализационные процессы проявляются в коммуникации и оборотах средств сообщений, в экономическом производстве и в его финансировании, в продажах технологий и оружия, в экологической и военной обстановке, ставят перед человечеством проблемы, которые уже не могут быть разрешены в «узких» национально-государственных рамках или в общепринятом способе заключения соглашений на межгосударственном уровне.

В глобализирующемся мире возникает новая модель самоидентификации — глобальная идентичность, где атомарный индивид начинает осознавать себя как составной элемент человечества. Глобализация предполагает единый стандарт, распространенный на всю планету, продиктованный сильнейшими. Наднациональные образования обладают достаточной силой, чтобы иметь возможность сталкивать национальные государства и таким образом устраивать закулисные глобальные игры с целью найти места с более развитой инфраструктурой и с низкими налогами.

Всемирное распространение западных идеалов и норм не приводит ни к возникновению всеобщей единой цивилизации, ни к вестернизации не-западных обществ, наоборот, подобная политика чревата конфликтами на основе усиления самоидентификации экономически слабых народов, отстаивания своей культуры, возврата к корням.

Возрастание идентичности на религиозно-культурной основе было описано идеологом республиканской партии США С. Хантингтоном в 2003 году. Сегодня становится очевидным, что мусульмане, ощущающие потребность возвращения к исламским обычаям и институтам, что-

бы дать ориентир и двигатель для модернизации мусульманских государств в глобализирующемся мире, представляют собой силу, с которой стоит считаться. Вместе с демографическим взрывом ислама, который оказывает дестабилизирующие последствия для соседей мусульманских стран, вновь подтверждение ценностей своих культур (порой даже радикальными способами) может привести к крупным военным конфликтам между Западом с его универсалистскими претензиями и другими цивилизациями.

Возрождение религии — глобальный феномен настоящего. Исламский подъем выражается во всеобъемлющем культурном, социальном, политическом Исламском возрождении в мусульманском мире, что сопровождается отвержением западных ценностей и институтов. Ислам — как источник идентичности, смысла и надежности, как ответ на поиски самоидентификации в мире хаоса. Все чаще это проявляется в использовании религиозного языка, символикe, в доминировании исламского образования в мусульманских странах, строгое соблюдение мусульманских норм социального поведения. Такой процесс исламизации происходит в культурном плане, затем переходит в социальную и политическую сферы. Возвращение к религиозным истокам изначально проявило себя в обществе современно ориентированных молодых людей, в студенчестве, затем притягательность исламских движений заставили правительства поддерживать исламские институты и обычаи. С трибун стали звучать лозунги за «исламскую демократию» и «модернизированный ислам». Наблюдается рост исламского населения, таким образом, перенаселенность в сочетании с низкими показателями экономического роста вызывают миграцию мусульман на Запад. Подобный «перенос» традиций, языка, религиозных верований в сочетании с мусульманской воинственностью на западную почву скорее повлечет за собой конфликтность при столкновении разных культур, нежели гармоничную исламскую интеграцию в мировое сообщество. Что является причиной небезосновательных страхов западных аналитиков и политиков. Мусульмане традиционно различают дар аль-Ислам (мир ислама) и дар аль-Хар (территория войны, или неисламский мир). Дар аль-Хар рассматривается, как враждебный исламу и должен быть покорен мирным проповедованием (что в современных условиях кажется маловероятным) или джихадом (Священной войной). «...Наш повелитель — не Америка! Наш повелитель — не Британия, наш повелитель — не Израиль, наш повелитель — Бог. Зачем нам опасаться? Чем они нам грозят?.. Приготовьтесь к тюрьме, приготовьтесь к трудностям, которые ждут вас в борьбе ф ислам и независимость.. »¹.

Истории известен Исламский проект — продукт исламской реформации, которая началась еще в XVIII веке в Саудовской Аравии (ваххабизм). Он включал упрощение представлений об исламской традиции, о превращении ее в политическую идеологию, стремящуюся к объединению всех мусульман в едином Исламском государстве, в тотальной войне

¹ Фрагмент из речи аятолы Рухолы Мусави Хомейни в Иране, мечеть Азам от 20 марта 1963 г. Исламская интеллектуальная инициатива XX века / Под ред. Г.Д. Джемали, М., 2005. С. 297

против всех «неверных». Проект был представлен религиозными сектами на периферии исламской религии, поэтому оказал ограниченное влияние даже на самих мусульман, тем более вызвал резкое отторжение у других культур и цивилизаций. Можно вспомнить локальный проект шиитов в Иране, после совершения исламской революции: он заключался в распространении иранской исламской модели государственности на весь исламский мир в целях свержения «прозападных режимов» либерального или социалистического толка и утверждение особой формы исламского правления с сильными социальными принципами. Не найдя поддержки в широких массах, этот проект сошел на нет.

Внутри мусульманских стран, где по большей части преобладают сунниты, общество крепко связано универсальной системой общественного права, шариатом, что обеспечивает социальную опору и уверенность. Но мусульмане проживают по всему миру, а все процессы глобализации сегодня стимулируют переселение и ассимиляцию мусульман не только в странах Запада, но и в Азии, и Африке. А оказаться в меньшинстве для мусульман бывает особенно проблематично.

Рассуждения о происхождении исламского фундаментализма носят порой спорный характер. По мнению Ф.М. Мухаметшина, «исламский фундаментализм — феномен второй половины XX века»¹. Верно и то, что он возник в мусульманских странах как реакция на годы существования в качестве колоний, основываясь на общем поиске подлинного исламского самоопределения. Многие исламские страны сегодня богаты нефтью, что обеспечивает финансовую поддержку, направленную на экспорт и поддержку фундаменталистических движений во всех уголках мира. Мусульманам в «чужих» странах, где они оказываются в меньшинстве, нередко подвергаются маргинализации и дискриминации, подобные движения, партии дают основу самоопределения, чувство причастности, надежду и силы для борьбы. Опираясь на поддержку исламских стран, движения формируются в религиозно-политические организации, куда уже вступают новообращенные мусульмане из западных стран. Они все чаще заставляют говорить о себе, заявляя силой и диктуя требования, свидетельство тому — освещаемые темы в СМИ, дискуссии, публикации, публичные и-кулуарные обсуждения во всем мире: «Вооруженная исламская группа» в Алжире, в Египте — «Джихад» и «Исламская группа», «Талибан» в Афганистане, «Аль-Каида», «Хизб ат тахрир» в государствах центральной Азии, «Исламский джихад» и ХАМАС в Палестинской автономии, «Хизбалла» в Ливане и т.д.

Религиозно — политическая организация «Братья мусульмане» (а все мусульмане — братья, разделение по национальным и этническим признакам мешает достижению общей цели) была основана в 1928 году. Знаменитый лозунг организации, возникшей как реакция на активно навязываемые исламскому миру западные идеологии и модели развития, звучит так: «Аллах — наш Бог, Пророк — наш вождь, джихад — наш путь, смерть во имя Аллаха — наше высшее стремление». Ассоциация «Ихван аль-муслимин» («Братья мусульмане»), провозгласившая ислам полити-

¹ Мухаметшин Ф.М. Взгляд на исламский фундаментализм. М, 1998. С. 9—63.

ческой идеологией, а себя — силой, противодействующей политической, экономической, идеологической и культурной экспансии Запада, очень быстро обрела популярность среди «живущих жизнью согласно воле Аллаха» благодаря идеям возрождения ислама и построения мусульманского государства, функционирующего по законам шариата и обеспечивающего строгое соблюдение предписаний Кора и Сунны. Позже на ее базе возникли радикально настроенные группировки, также взявшие на себя миссию возрождения ислама: «Ат-Такфир ва аль-Хиджа» («Обвинение в неверии и уход из общества»), группа «Джихад», в Палестине «Ихван-аль-муслимин» представлена организацией ХАМАС. Сегодня, как крупное исламское политическое движение «Братья-мусульмане» распространено в Сирии, Иордании, Судане, Ираке, Ливане, а также в США и ЕС.

Итак, очевиден факт: подготовленные, обученные для использования в конкретных политических целях экстремистские группировки и организации в странах, где ислам распространен. А где его нет? Если провести линии, соединяющие два основных нефтяных центра: Саудовскую Аравию и Иран с конечными точками финансирования, получается мировая сеть, успешно функционирующая в условиях открытых глобализацией границ, несущая, тем самым, реальную угрозу своими экстремистскими методами «работы».

і • •

Зоны экстремистского ислама возникают по всему миру: в США, Великобритании, Франции, Германии; выполнение поставленных задач осуществляется благодаря всем преимуществам современных технологий: быстрая связь, Интернет, беспрепятственные интеракции уже в наднациональном глобальном обществе. Процессы глобализации все отчетливее рисуют картину мира, где минимизируется роль национальных государств, границ и барьеров, где возрастает возможность глобального риска, где в тесных коммуникационных сетях мира возникает непримиримые противоположности между интересами. «Скажем, теракт планируется в одной стране, люди для него подбираются из иммигрантов или их детей, проживающих в другой стране, финансы поступают из третьей страны, взрывчатка закупается на месте,; разведка осуществляется местными жителями, инструкции идут по Интернету, связь — через спутники, пропагандистское прикрытие реализуется через сеть скупленных или подкупленных СМИ в разных концах света и тот же Интернет»¹. Посредством данного насыщенного примера, современное мировое сообщество уже сложно представить защищенным, гармоничным, разумно управляемым наднациональными организациями, а скорее — как общество риска.

Так, на первый план выступает именно локальное — неотъемлемая часть процесса глобализации. В случае с исламским вопросом чувство этнической принадлежности в связи с развитием общества и расселением людей, проявляя себя порой агрессивно на религиозной почве, все больше усложняется. Между тем в основе всех современных международных конфликтов в мире лежит или фундаментализм, или стремление к этнической самобытности. Если ислам — это мировая религия, приверженцы которой

¹ Игнатенко А. Ислам и полшика М: Институт религии и политики, 2004. С. 112.

составляют одну пятую часть населения планеты, то в случае с исламским фундаментализмом речь идет о политическом движении, которое делает религию орудием для достижения нерелигиозных интересов и злоупотребляет ею. Очевидно, что фундаментализм в той или иной его разновидности возникал всякий раз, когда мусульмане терпели поражение (или считали, что так было), чувствовали себя ущемленными, а свою религию и традиции — поставленными под угрозу. Исламский идеолог Маудуди утверждает, что принцип мусульман — это подчинение Аллаху, а не секуляризм, планетарная община, а не ограниченный национализм, суверенитет Аллаха и Халифат, а не суверенитет народа и правление масс¹. Средством достижения этого идеала Маудуди считал «исламскую революцию» (задолго до ее совершения в Иране), смысл которой он видел в воспитании масс в духе ислама, в подготовке подлинно мусульманской научной, духовной, юридической и политической элиты, под руководством которой и свершится построение всемирного общества, опирающегося на истинные принципы ислама.

Все же в мировом сообществе немало согласных отстаивать мирными средствами религиозную, этнонациональную и социокультурную идентичность мусульман. Не понимая причин исламского экстремизма и рожденного им терроризма, западный мир взирает на мир ислама со страхом и недоумением, квалифицируя ислам как «религию вражды и ненависти», как источник постоянной и, как кажется большинству европейцев и американцев, неспровоцированной угрозы насилия². Эту тревогу начинают разделять постепенно все немусульманские народы, в том числе Индии, Китая, Латинской Америки (где давно возникли, но именно сейчас стали расти и активизироваться мусульманские, преимущественно арабские, диаспоры).

Неоколониальная политика ряда держав, прежде всего США, стремящихся направить объективно происходящий процесс глобализации в русло своих интересов, воспользоваться своими преимуществами, направлена на извлечение выгоды лишь для себя за счет экономически остальных и в военном отношении слабых государств и народов. Естественной реакцией на угрозу своей социокультурной идентичности вследствие многостороннего давления Запада является решение мусульманских государств автономизироваться, заявляя о своей уникальности порой даже крайне радикальным способом. Исламские экстремисты делают ставку на силовые методы, часто трансформирующиеся в неприкрытый террор против собственного народа. Поэтому правящая элита любого мусульманского государства вынуждена считаться с самим фактором присутствия политического ислама и импульсами его воздействия на общество изнутри. Об этом говорит и «реисламизация» текстов конституций стран (например, Египта, Алжира, Бангладеш, Сирии), ранее придерживавшихся ориентации на секуляризм³.

¹ См. *Лбу аль-Аля аль-Маудуди. Принципы Ислама*. М: Захра, 1993.

² См. *Мирский Г.И.* О реакции Запада на Исламское Возрождение из «Исламская цивилизация в глобализирующемся мире» (доклад на международной конференции в ИМЭМО РАН 27 июня 2003 г.).

³ См. *Ланда Р.Г.* Политический ислам: предварительные итоги. М., 2005.

В контексте трудных условий становления новой системы международных отношений в процессе глобализации поиск соглашений между различными религиями и религиозными движениями приобретает все большую актуальность. Недавняя лекция главы Римской католической церкви Папы Бенедикта XVI в Регенсбургском университете затронула болезненный вопрос: в ней упоминалось «распространение ислама с помощью меча», что естественным образом вызвало недовольство со стороны мусульманской общественности. В последствии подобная реакция выплеснулась на страницы Саудовских СМИ в статьях с лейтмотивом: «Папа разжигает межрелигиозную войну». Как показывает анализ внутренних Саудовских газет, мусульманская солидарность едина во мнении о новом крестовом походе Запада против ислама. Очевидно, что политические деятели, власть имущие исламского мира используют сложившуюся конфликтную ситуацию в своих целях, оправдывая разработку оружия массового поражения, военные действия.

Важен социально-психологический момент: посредством управляемых СМИ формируется самосознание адептов ислама как потенциальных жертв нападков Запада. Часто военные столкновения на руку выигрывающим от этого верхам; правительства, идеологи, преследующие свои цели, чтобы воздействовать на умы и души народов используют силу слова, транслируемую в массы посредством СМИ, подкрепляя сказанное авторитетом Корана. Внушаемость через слово — глубинное свойство психики, возникшее гораздо раньше, нежели способность к аналитическому мышлению. Стереотипы — неотъемлемые компоненты индивидуального и массового сознания. Благодаря им происходит необходимое сокращение восприятия или иных информационных и идеологических процессов в сознании. Обычно стереотипы включают в себя эмоциональное отношение человека к каким-то объектам и явлениям, так что при их выработке речь идет не только об информации и мышлении, а о сложном социально-психологическом процессе. Сегодня человек массы — потребитель стереотипов: «К массе духовно принадлежит тот, кто в каждом вопросе довольствуется готовой мыслью, уже сидящей в его голове»¹, — писал Ортега-и-Гассет. Стереотипы — мыслительные конструкции, подавляющие способность людей увидеть явления в разных контекстах. Такой человек легко манипулируем. Таким образом, зарождаемый исламскими СМИ страх перед чуждой западной культурой, недоверие и, как результат, массовая агрессия мусульман легко может быть использована в умелых руках манипуляторов-политиков, ведущих шаткое мировое согласие между Востоком и Западом к конфликту и военным столкновениям.

Подобная ситуация наблюдается не только на территории исламских стран. Если затронуть социальный аспект глобализации, очевидным становятся потоки людей, пересекающих рамки национальных государств, в поисках выгодного заработка и высокого уровня жизни. Возникает новое качественное состояние общества, где перемешиваются разные религиозно-культурные идентичности. Новообращенные в ислам британские подданные всячески поддерживают настроение своих братьев на Восто-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М, 1991. С. 310.

ке, и все чаще экстремистскими методами, таким образом, зарождаются очаги напряженности в Европейском союзе, который старается придерживаться нейтралитета в нестабильных условиях международных отношений. Очевиден факт нарастающей геополитической напряженности на религиозной почве. США провозглашает исламский мир реальной угрозой под видом международного терроризма. Так в свет вышла реакционная стратегия «Мусульманский мир после 11 сентября» (The Muslim world after 9/11), где открыто афишируется далеко не дипломатичная позиция шагов в современной системе становления международных отношений. Однополярный мир пошатнулся, все с большей ответной агрессией на навязанный западом единый стандарт жизни заявляет о себе ислам. Если попытаться проанализировать дальнейший сценарий складывания международных отношений, то нельзя отвергать возможность, что сочетание глобализации с этнической, национальной и религиозной самоидентификациями приведет к возможным транскультурным конфликтам на местах. Интенсификация глобализации со своим приоритетом интеграции в международные объединения (ЕС, НАТО), выгодные правящей элите, порой вызывает негативную реакцию народа, проявляющуюся в стремлении возврата к «корням». Ислам с прописанными нормами социальной жизни дает человеку потребность в стабильности и безопасности, что адепт при крайней необходимости в современных конфликтных условиях готов защищать любыми силами.

Но не стоит приписывать всем мусульманам статус крайней жертвенности перед лицом западной экспансии. В мире формируется сильная исламская база для достойной борьбы с проамериканскими силами. Два ключевых центра в лице Саудовской Аравии и Ирана используют объединения исламского духовенства во всех странах, которые осуществляют пропаганду в шиитском и ваххабитском направлениях, приумножая, тем самым, численность преданных себе под флагом ислама. Выходя на более высокий уровень, подобные объединения формируют сильные радикально настроенные религиозно-политические организации.

Религиозные войны и столкновения, политический терроризм, демографический кризис, экологические катастрофы, ослабление национальных государств, дегуманизация общества, обогащение богатых и обнищание бедных — это лишь редкие штрихи в описании становления современных международных отношений в процессе глобализации. Ненависть и насилие, обращенные на иностранцев, иноверцев, людей с другим цветом кожи, на маргинальные группы, на лиц, не имеющих полных прав, стали объективной реальностью в современном мире, отражающей процессы десолидаризации общества. Возможно, так проявляется человеческая природа: «Если мы не ненавидим того, кем мы не являемся, мы не можем любить того, кем мы являемся»¹. Глобальный процесс смешения культур, народов, интересов имеет две тенденции. С одной стороны, при столкновении различных культурных форм возрастает степень уникальности, что ведет к актуализации национальной, этнической и рели-

¹ Цит. по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 14.

гиозной идентичностей. С другой стороны, возникают гибридные формы вследствие того, что культуры отдельных народов ассимилируют всемирную универсальную систему.

Порой религиозно-культурные общности, сохраняющие свои традиции, образ жизни обладают потенциальной силой для борьбы в условиях подавления их уникальности в политических интересах. Бедствия, вызванные репрессиями, гражданскими войнами и нищетой, религиозно-политические конфликты уже не являются локальными, т.к. СМИ, используя свои возрастающие возможности, передают подобную информацию во всемирном масштабе, что явно влияет на ускорение миграционных потоков, вовлекая весь мир в состояние хаоса и потенциальной войны. Очевидно, что объективное противостояние Запада и Востока будет продолжаться, а его мусульманская составляющая в полной мере сохранит свое значение.

Чтобы избежать конфликтности в поликультурных обществах, необходима политика признания и толерантности, т.к. личная идентичность каждого отдельного человека переплетена с коллективными идентичностями общностей и народов, вступивших в XXI век.